

ENTRE LA RETORICA Y LA INSURGENCIA:

las ideas y los movimientos sociales
en los Andes, Siglo XVIII

CHARLES WALKER

Compilador



ebc

30 11:20

Entre la retórica y la insurgencia:
Las ideas y los movimientos sociales
en los Andes, siglo XVIII

Juan Carlos Estenssoro Fuchs
Víctor Peralta Ruiz
Charles Walker
Rossana Barragán
Jorge Hidalgo L.
Sergio Serúlnikov
Emilio Garzón Heredia
Núria Sala i Vila
Scarlett O'Phelan Godoy

Charles Walker (compilador)

CBC-SD

Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII. Charles Walker (compilador). - Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1996.
364 p. - (Estudios y debates regionales andinos; 92)

Incluye bibliografía

HISTORIA SOCIAL, SIGLO XVIII, MOVIMIENTOS SOCIALES, SIGLO XVIII, REGION ANDINA

969(CDU)
W22

Portada: Detalle de *La muerte benigna*, pintura mural de Tadeo Escalante, Huano, siglo XVIII. Reproducción y análisis en Pablo Macera, *La pintura mural andina. Siglos XVI-XIX*. Ed. Milla Batres, Lima, 1993

© Derechos Reservados

CBC - Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas"

Pampa de la Alianza 465
Teléfonos: 2364194 - 232544
Apartado postal 477
E-mail: postmaster@cbccus.org.pe
Cusco, Perú

ISSN 1022-0895
ISSN 84-8387-029-0

Enero, 1996

Diseño cartón: Yolanda Carlsen

Indice

Agradecimientos	7
Introducción Charles Walker	9
La plebe ilustrada: El pueblo en las fronteras de la razón Juan Carlos Estenssoro Fuchs	33
Tiranía o buen gobierno Escolasticismo y criticismo en el Perú del siglo XVIII Víctor Peralta Ruiz	67
Voces discordantes: Discursos alternativos sobre el indio a fines de la colonia Charles Walker	89
Españoles patricios y españoles europeos: Conflictos intra-elites e identidades en la ciudad de La Paz en vísperas de la independencia 1770-1809 Rossana Barragán	113
Rebeliones andinas en Arica, Tarapacá y Atacama, 1770-1781 Jorge Hidalgo L.	173

30 11:20

'Su verdad y su justicia' Tomás Catari y la insurrección aymara de Chayanta, 1777-1780 <i>Sergio Serulnikov</i>	205
1780: Cien, elite local y rebelión <i>Emilio García Heredia</i>	245
La rebelión de Huarochiri en 1783 <i>Néira Sala i Vila</i>	273
Algunas reflexiones sobre las Reformas Borbónicas y las rebeliones del siglo XVIII <i>Scarlett O'Phelan Godoy</i>	309
Bibliografía general	319
Nota sobre los autores	361

Agradecimientos

Versiones preliminares de los artículos reunidos en este libro fueron presentadas en el coloquio "El Siglo XVIII en los Andes" del Grupo de Trabajo de Historia y Antropología Andinas (CLACSO) (París, 1993). Henrique Urbano se esforzó no sólo en la planificación del evento sino en apoyar la publicación de este libro. Quiero agradecer a Gabriela Ramos por la organización del coloquio y su estímulo y ayuda en la preparación del libro. Aunque el libro no incluye todas las ponencias presentadas en las mesas sobre historia de las ideas y movimientos sociales, sí hemos buscado incorporar en las versiones finales los comentarios y sugerencias hechas por los participantes en aquella reunión. Juan Carlos García se sumó a los esfuerzos para realizar el libro, y desde Lima y Cuzco trabajó infatigablemente en el cuidado de la edición. Yolanda Carlessi y Martha Zagarra pusieron su cuota de creatividad en la preparación del libro.

Por su ayuda en cuanto a mis propias contribuciones, quisiera reconocer a Arnold Bauer, Marta Irurozqui, Zoila Mendoza y Víctor Peralta. Como siempre, Carlos Aguirre me animó y me aconsejó en varios momentos. Además, hizo un trabajo heroico en convertir mi castellano en lectura inteligible. Catherine Kudlick y Bryant T. Ragan Jr. me guiaron en mis lecturas de las corrientes historiográficas europeas que discuto en la introducción. A todos ellos, gracias.

Charles Walker

30 11:20

Introducción

El acercamiento entre la historia de las ideas y los movimientos sociales

Charles Walker

Hasta hace algunos años, en cualquier reunión sobre historia andina, los paneles que trataban la historia de las ideas y los movimientos sociales hubieran sido seguramente los más disímiles del evento. En términos ideológicos, metodológicos, y políticos, los investigadores que se dedicaban a estos dos temas tenían muy poco en común. Aunque existían importantes excepciones, ambos temas atraían por separado a historiadores que tenían distintos intereses académicos y distintas visiones de la colonia y de la actualidad. Podemos imaginar, en cualquier reunión sobre los Andes en el siglo XVIII, dos sectores claramente diferenciables. Por un lado, aquellos historiadores interesados en las clases populares, discutiendo las revueltas y rebeliones, discusiones que tenían que ver, al menos según su parecer, con la actualidad política; por otro lado, un grupo de historiadores analizando la cultura y las ideas -fundamentalmente de las clases altas-, con notable erudición, pero con poco interés en la sociedad actual. Aunque la

imagen que planteamos se acerca a un estereotipo, es cierto que esos dos temas congregaban facciones fácilmente distinguibles con muy poco que compartir entre ellas. Sin embargo, en épocas más recientes algunos cambios radicales han provocado un acercamiento de esas dos subdisciplinas, la historia de las ideas y la historia de las rebeliones, al punto que la distinción entre ambas no es nada clara. Este libro intenta iluminar y, en lo posible, profundizar este acercamiento.

En términos simples, los historiadores de las ideas se preocupan cada vez más por los sectores populares y la política. A su vez, los especialistas en los movimientos sociales han visto la necesidad de indagar sobre la transmisión de ideas y profundizar su conocimiento sobre las ideologías. Estos cambios surgen no tanto de una crisis de las respectivas subdisciplinas, sino más bien de su fortalecimiento gracias a la ruptura de las barreras disciplinarias. Ambos campos están atravesando por un buen momento. Con nuevos enfoques y metodologías, y con un renovado interés en la teoría, la historiografía sobre ideas y rebeliones se muestra prometedora.

Los ensayos que integran este libro ofrecen un excelente panorama del estado de las investigaciones sobre la historia de las ideas y los movimientos sociales en los Andes durante el siglo XVIII. Además, aspiran a contribuir a un debate amplio -multidisciplinario y multinacional- sobre el significado y la herencia del siglo XVIII, el "siglo de las luces".

En esta introducción, describiremos algunas de las corrientes que han enriquecido y acercado estas dos subdisciplinas. Para ello, esbozaremos el desarrollo de algunos cambios metodológicos y teóricos. Queremos dejar claramente establecido que no es nuestra intención presentar una crónica historiográfica sobre los Andes en el siglo XVIII, sino ilustrar algunos de los debates y tendencias que han ayudado a moldear los diez ensayos aquí presentados¹. Nos interesa mencionar tanto los factores internos a los países andinos como los cambios más globales en relación a las corrientes intelectuales e historiográficas. Resulta de particular interés discutir los aportes recientes al tema de la modernidad, central en un libro sobre el siglo XVIII, y que aparece, de manera implícita o explícita, en la totalidad de los ensayos del libro. Al final de la introducción resumiremos los ensayos, situándolos en el contexto de los debates antes mencionados.

La historia de las ideas y de las rebeliones en los Andes

Los ensayos sobre la historia de las ideas aquí reunidos reflejan, en comparación con la historiografía previa, un mayor acercamiento a las clases populares como tema de estudio, un mayor interés en la política, y un diálogo más cercano con la historia social en general. Si queremos ser optimistas, diríamos que este tema de estudio ha dejado atrás su aire conservador sin perder la erudición que ha caracterizado la historia de las ideas en el siglo XX. Sin duda, la veracidad de esta aserción está todavía por probarse. Sin embargo, las contribuciones a esta antología demuestran los cambios operados en la forma cómo se concibe la historia social y, por extensión, la historia intelectual. Aunque no todo es nuevo (hay precursores y pioneros de décadas y hasta siglos anteriores) sí es posible percibir cambios generales, algunos de los cuales mencionaremos a continuación.

En primer lugar, se destaca una apertura a grupos sociales no considerados anteriormente en la historia de las ideas. La fascinación con las clases populares, antes exclusiva de la historia social "desde abajo", ha terminado por contagiar también a los historiadores de las ideas. Los ensayos aquí presentados toman a los sectores populares, urbanos o rurales, como sujeto y objeto de los debates en el siglo XVIII. Además, examinan la repercusión de las ideologías más allá de los sectores privilegiados de las grandes ciudades. La idea que predominaba anteriormente que la producción y discusión de las ideas se limitaban a los alfabetos, la minoría ilustrada, ha sido superada. Hoy se reconoce ampliamente que la división entre alfabetos y analfabetos -categorías en sí muy subjetivas- no es absoluta ni mucho menos insuperable. Los analfabetos pueden, y de hecho lo hacen, participar en la discusión, creación, y propagación de ideas. Por lo demás, existía en los Andes en el siglo XVIII una rica cultura oral, un rasgo de las sociedades andinas que se mantiene hasta el día de hoy. Las discusiones actuales sobre el siglo de las luces y la ilustración, sea en Francia, Estados Unidos, o el Perú colonial, no se limitan ya a analizar a la minoría "ilustrada", sino que incorporan también otros sectores sociales, grupos étnicos, y regiones anteriormente soslayados.

El segundo cambio está relacionado con la creciente fascinación con la historia cultural, cuyos enfoques actuales han cuestionado, pero a la vez vigorizado, la historia intelectual. Aunque es un tema que genera controversias, la distinción usada aquí entre historia de las ideas e historia cultu-

ral se centra en que esta última rastrea la difusión e impacto de las ideas y, sobre todo, las prácticas sociales y discursivas asociadas a ellas, sin limitarse a los ideólogos, sus teorías, y las formas escritas de difusión. La llamada "nueva historia cultural", una corriente posterior al marxismo "clásico" y la escuela de *Annales*, se caracteriza, precisamente, por su análisis detallado de los discursos y prácticas culturales. En lugar de crear paradigmas teóricos rígidos, esta corriente se esfuerza por incorporar múltiples significados e interpretaciones. Por otro lado, la historia cultural se diferencia de la historia social por su mayor atención a cuestiones de "conciencia" y su perspectiva crítica frente a conceptos como "clase", "etnicidad", y "género". Mientras que la historia social se emparentaba más con la sociología, la economía y la demografía, la nueva historia cultural se acerca más a la crítica literaria y la antropología². Su análisis, como dijimos, no se limita a los productores de la "alta cultura" sino, más bien, sigue la pista de la creación y recreación de las ideas³. Asimismo, la nueva historia cultural ha abierto temas de estudio que en décadas anteriores no atraían el interés de los historiadores. La noción de "prácticas sociales discursivas" incluye virtualmente todo acto colectivo o individual. La importante antología editada hace algunos años por Lynn Hunt incluye temas como los desfiles, la lectura, la conceptualización del cuerpo, y la forma cómo se "veían" las pinturas del renacimiento italiano⁴.

Desde cierta perspectiva, estas dos corrientes -la historia de las clases populares y la historia cultural- podrían ser consideradas opuestas. La primera, por lo menos en Europa y Estados Unidos, está firmemente anclada en la historia social, mientras que la segunda, por definición, busca superar interpretaciones "meramente" sociales. Sin embargo, pensamos que en los estudios sobre los Andes es posible combinar lo mejor de ambas corrientes. La diferencia entre la historia cultural y la historia social presentada anteriormente no resulta tan nítida en el caso de los Andes: hace buen tiempo ya que los mejores historiadores sociales se han preocupado por las cuestiones de conciencia e identidad. Los trabajos presentados en este libro demuestran que el interés por lo social y por las clases populares no está disminuyendo. Al contrario, estamos seguros de que la historia social tiene todavía mucho por ofrecer⁵. La nueva historia cultural y otras corrientes "post-estructuralistas" pueden fomentar trabajos novedosos que vinculen las preocupaciones tradicionales con las nuevas metodologías de la historia social y la historia intelectual. Temas como las celebraciones públicas, la

recepción del arte, las prácticas políticas, y la múltiples dimensiones de la vida doméstica, que han venido siendo explorados en otras regiones y que están poco trabajados para los Andes, muestran lo promisorio que se presenta el futuro para la historia social y cultural andina⁶.

Es importante anotar que los investigadores que trabajan sobre los Andes pueden utilizar creativamente los aportes de la historiografía tradicional de la primera mitad del siglo (y en algunos casos, de períodos más recientes), que analizaban las instituciones y las ideas de manera descriptiva y poco crítica, pero con abundante y generalmente sólida información. Los artículos publicados en revistas como el *Anuario de Estudios Americanos* o la *Revista de Indias*, por ejemplo, podrían proporcionar relevantes datos para repensar aspectos importantes de la historia de los Andes en el siglo XVIII. Una historia crítica de las instituciones coloniales o de los grandes personajes, temas muy poco atractivos para los historiadores sociales de los últimos años, ofrecería sustantivos avances para comprender las formas de dominación y resistencia durante el siglo XVIII y, en general, la época colonial. En esta tarea, el historiador debe combinar las preocupaciones de la historia social con las sensibilidades de la historia cultural.

Uno de los temas recurrentes en la historia social andina de los últimos 25 años ha sido el estudio de las rebeliones del siglo XVIII. La bibliografía es extensa y con seguridad seguirá incrementándose. Sin embargo, por varias razones, el tema está aún lejos de agotarse. Primero, los cambios metodológicos reflejados en estos ensayos indican senderos prometedores para repensar los movimientos sociales. Basándose en los trabajos pioneros de las últimas décadas, que proveen una base empírica sólida con la que generaciones anteriores no contaban, e incorporando las novedades metodológicas y teóricas más recientes, los historiadores pueden profundizar el conocimiento de los movimientos sociales ya conocidos y de otros no estudiados. Segundo, la centralidad de las rebeliones de Tupac Catari y Tupac Amaru, en los discursos nacionalistas y étnicos en Bolivia y el Perú, asegura un permanente interés en ellas. Por ejemplo, el uso -según algunos, manipulación- de la simbología de Tupac Amaru por parte del régimen de Velasco Alvarado en el Perú provocó una serie de trabajos históricos, muchos de ellos oficialistas, pero también algunos "revisionistas"⁷. El uso de las rebeliones como parte de la retórica y simbología oficial raras veces se convierte en estímulo para nuevas investigaciones. Sin embargo, cuando así ocurre, puede dar lugar a interpretaciones muy críticas y novedosas.

Tercero, numerosos levantamientos, revueltas, motines y rebeliones no han sido aún estudiados. Esta situación se asemeja, de alguna manera, a la arqueología. Mientras que en otras áreas como Grecia o Roma cada sitio arqueológico ha sido estudiado infinidad de veces, en el Perú se sabe que existe un número incalculable de ellos que están aún por explorar. Cada nueva carretera desentierro "ruinas" que, desgraciadamente, pocas veces son protegidas adecuadamente. Del mismo modo, los investigadores de los Andes en el siglo XVIII siguen descubriendo nuevas protestas masivas. Las diferentes listas de rebeliones que se han hecho están, sin duda, inconclusas⁸. A pesar de los importantes avances de las últimas décadas, el tema de los movimientos sociales en la colonia sigue siendo un campo fructífero para nuevas investigaciones.

Sin embargo, el estudio de los movimientos sociales atraviesa por un período de notables cambios en sus fundamentos metodológicos y teóricos. Este libro permite identificar algunos de estos cambios. Los ensayos confirman una tendencia que comenzó a manifestarse hace varios años pero que ha tomado particular fuerza en los últimos: el rechazo a los argumentos meramente estructurales para explicar los movimientos sociales. Virtualmente todos los investigadores, incluso aquellos que tienen sus pies bien plantados en las ciencias sociales y mantienen su confianza en los métodos cuantitativos, reconocen la necesidad de combinar varios factores en el proceso de explicar e iluminar las rebeliones del siglo XVIII⁹. La mita, el tributo, el reparto de mercancías y las otras formas de explotación colonial reforzadas por los Borbones no ofrecen explicaciones adecuadas, pues estimulan fórmulas mecánicas (aumento de tributo=rebelión, por ejemplo) que no sólo contribuyen muy poco a la comprensión de la sociedad local, sino que además son refutadas con otros casos donde el mismo cambio no provocó una rebelión¹⁰. Una perspectiva que ha permitido superar interpretaciones mecánicas es la de la "economía moral". Creado por E. P. Thompson hace casi veinte años, el concepto busca incorporar creencias y costumbres locales en el estudio de las protestas y ha sido usado con notables resultados en la historiografía andina por Larson, Platt, y Stavig¹¹. Los autores de los ensayos aquí reunidos muestran un mayor interés por examinar los aspectos culturales de estos fenómenos. Para ello, apelan a un conocimiento sólido acerca de las zonas convulsionadas (La Paz, la costa norteña de Chile, Chayanta, Cuzco y Huarochiri) y, específicamente, de la naturaleza y desarrollo de distintos tipos de conflictos.

Otro cambio notable en los estudios sobre las rebeliones es la ampliación de los límites geográficos. Los autores reconocen que las grandes rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Catari no pueden ser entendidas únicamente desde la perspectiva de Cuzco y La Paz. Hasta en la época de mayor coordinación de la rebelión de Tupac Amaru (fines de 1780 y comienzos de 1781), las fuerzas rebeldes en la periferia del movimiento se mostraron bastante independientes. Las acciones, organización y motivaciones de los rebeldes en el norte del Perú o en la costa no eran necesariamente las mismas que las de Tupac Amaru y sus colaboradores más cercanos en el valle del Vilcanota. Por lo tanto, se necesitan estudios regionales que revisen cuidadosamente la "cultura política" local, las diferentes formas de adaptación y resistencia, el desarrollo de las acciones, y los vínculos con los centros de acción, sea Cuzco o el Altiplano. Estos rasgos se hallan presentes en los ensayos aquí incluidos. Los trabajos sobre Cuzco y La Paz son complementados por investigaciones sobre el norte de Chile, Potosí y Huarochiri.

Estos ensayos muestran también la importancia del cambio anotado líneas arriba: una mayor atención a las ideas. Una de las incógnitas principales sobre las rebeliones del siglo XVIII es la forma cómo se transmitían las ideas, tanto la ideología de protesta que estuvo detrás de los movimientos sociales como la información militar durante el estallido mismo. Estas cuestiones vinculan, claramente, las investigaciones sobre los movimientos sociales con el otro tema del libro, la historia de las ideas. Los ensayos indican campos fructíferos para nuevos proyectos. Primero, necesitamos saber más sobre la publicación y difusión de libros y folletos. Por ejemplo, ¿qué significó la transición desde los humildes pasquines, tan importantes en las rebeliones del siglo XVIII, a los impresos que predominaron en la lucha por la independencia? ¿Quién tenía acceso a los libros en las provincias y cómo se vinculaban con sectores de cultura predominantemente oral? En segundo lugar, es urgente estudiar las formas y prácticas culturales no escritas. Los rituales políticos, por ejemplo, merecen mucha más atención que la que han recibido hasta ahora. Las mismas acciones durante las rebeliones deberían ser estudiadas por su contenido simbólico y no como meros instrumentos de cambio. Aunque no se concentran en estos aspectos, los ensayos de este libro demuestran las ventajas de prestar más atención a la creación y difusión de ideologías y a los múltiples simbolismos asociados a las rebeliones.

No queremos exagerar la novedad de los enfoques asumidos. Después de todo, algunos de los cambios temáticos y metodológicos aquí descritos no son tan nuevos. Los mejores historiadores sociales han mantenido siempre un interés por la historia de las ideas. Entre los trabajos más citados en este volumen están los de Pablo Macera, cuya obra se caracteriza por la variedad y riqueza de contenidos temáticos: los ensayos de sus *Trabajos de Historia* incluyen estudios sobre temas tan variados como el sexo y las propiedades jesuitas. El denominador común, quizás, sea su atención a las ideas¹². Alberto Flores Galindo, quien impulsó la renovación en el estudio de Tupac Amari y tantos otros temas, insistió también en la necesidad de unir la historia de las rebeliones con la revisión de las corrientes ideológicas. La mejor historiografía andina, debemos precisar, se ha caracterizado por su heterogeneidad en cuanto a temas, fuentes, e inspiraciones. Estos ensayos, que combinan los intereses de diferentes campos, buscan continuar esta creatividad. Al mismo tiempo, se benefician de los debates e innovaciones en la historiografía sobre otros continentes. A continuación resumiremos algunas de las tendencias más influyentes.

Corrientes mayores: la modernidad y la sociedad civil

El acercamiento entre la historia de las ideas y el estudio de los movimientos sociales, como dijimos anteriormente, es resultado de los notables cambios teóricos y metodológicos en la historiografía de varios continentes. La relación entre las tendencias multinacionales, particularmente las teorías en boga y la historiografía andina, no resulta fácil de resumir. En primer lugar, los historiadores andinos tienden a compartir con sus colegas de otros lares una tendencia a no presentar de forma explícita sus presupuestos teóricos. En contraste con otras ciencias sociales, las bases teóricas de un trabajo en historia no se hacen evidentes en los párrafos iniciales. Usualmente, se hace necesario leer con cuidado el texto y las citas para averiguar las teorías y tendencias que sirven como fuente de inspiración, y para entender con quién se está dialogando. Por otro lado, la historiografía andina no es sólo receptora de estas corrientes. Ha llegado, felizmente, a un nivel importante de influencia en los debates intelectuales fuera de los Andes. La obra de Alberto Flores Galindo, por ejemplo, particularmente *Buscando un Inca*, es citada extensamente en Europa y Estados

Unidos. Se le considera una combinación ejemplar de la historia de las mentalidades con las preocupaciones de la "nueva" historia social. A pesar de no haber sido traducido íntegramente a ningún idioma extranjero, este libro ha tenido un impacto que sobrepasa largamente los confines peruanos¹³. La antología de Steve Stern citada anteriormente, y en particular sus ensayos introductorios tanto al volumen como a las diferentes secciones, ha influido en la interpretación de los movimientos sociales en México y en otros espacios. Los trabajos de otros autores como Silvia Rivera se discuten también en los debates transnacionales sobre los movimientos étnicos¹⁴. La producción intelectual de los países andinos, como hemos visto en estos ejemplos, participa plenamente en los debates historiográficos actuales. En los próximos párrafos, resumiremos algunas de las nuevas (y no tan nuevas) tendencias cuya influencia se evidencia en las contribuciones de este libro.

El "viraje hacia la lingüística" es el nombre dado a una serie de corrientes intelectuales que, en las últimas décadas, dirigieron su atención al estudio del lenguaje y el discurso. La atracción ejercida por la teoría literaria y la lingüística se hace evidente en un gran número de campos: el resurgimiento de la historia intelectual, el "nuevo historicismo" que agrupa a críticos literarios, y los influyentes trabajos de Edward Said, son sólo algunos ejemplos. Bajo la influencia de teóricos como Jacques Derrida, cada vez más, tanto los científicos sociales como los que trabajan en humanidades centran sus análisis en el contexto que rodea la producción del "texto" y en la forma como se construye su interpretación. El significado de un texto (sea escrito o no) ya no es considerado transparente y único. Nuevamente se pone de manifiesto el escepticismo frente a las interpretaciones materialistas y a la lectura de la sociedad como una entidad singular y coherente. La relación entre este "viraje hacia la lingüística" y el postmodernismo es compleja y estrecha¹⁵.

Un campo de estudio donde se aprecian claramente estos cambios y sus (posibles) influencias sobre las investigaciones andinas es la revolución francesa. Durante décadas predominó una interpretación social claramente marcada por el marxismo: la revolución como culminación del ascenso de la burguesía. En los años próximos al bicentenario de la revolución, sin embargo, esta interpretación fue seriamente cuestionada y, según algunos, finalmente refutada. Autores como François Furet han planteado claramente que los revolucionarios intentaron forzar cambios democráticos desde

arriba, desarrollando, más bien, una nueva forma de totalitarismo¹⁶. Furet y otros autores han logrado hacer virar el enfoque desde lo social (entendido como estructura de clases y modos de producción) hacia cuestiones culturales y políticas. De lejos, este debate corre el peligro de reducirse a un conflicto entre Tocqueville y Marx o entre la nueva derecha y el marxismo, con una clara ventaja, como suele suceder en estos días, para los primeros. Felizmente, se trata de un debate mucho más rico, que excede de una mera competencia entre derecha e izquierda, y que ha producido un gran número de investigaciones novedosas, no necesariamente marcadas por un anti-marxismo. La "nueva historia cultural" descrita líneas arriba y los nuevos enfoques sobre "cultura política" parten ambos de los debates sobre la revolución francesa¹⁷.

Otra inspiración fructífera han sido los trabajos de Jürgen Habermas, sobre todo *La transformación estructural de la esfera pública*. Habermas examina las actitudes e instituciones que, desarrolladas en oposición al absolutismo, se transformaron en un espacio "público" potencialmente democrático y moderno. Destaca la nueva conciencia del individuo, definido no en relación a la familia ni en términos del Estado. A través del examen de instituciones y "espacios" como la lectura, las tertulias, los cafés, y la vida comercial, Habermas rastrea su desarrollo desde fines del siglo XVII. Poco a poco, afirma, se fue creando un "público": no la audiencia pasiva del absolutismo, sino un conjunto de individuos dispuestos a poner en práctica las ideas críticas de la ilustración. La esfera pública constituye una especie de mediador entre la sociedad y el Estado, del cual surge la "opinión pública", concepto crucial para la modernidad. Para Habermas, esta noción representó siempre algo más que un concepto netamente "histórico" o una mera etapa, sino más bien una utopía no realizada¹⁸.

Ha tenido gran influencia sobre las diferentes corrientes que buscan repensar la ilustración y el siglo XVIII. De modo general, el énfasis se ha trasladado desde los *philosophes* y sus obras hacia la sociedad civil, entendida aquí como el espacio entre la economía y el Estado, sea la esfera doméstica o familiar, las asociaciones voluntarias, los movimientos colectivos, las comunicaciones públicas, etc.¹⁹ Este cambio se desarrolla desde diversas perspectivas teóricas y metodológicas. Los historiadores han prestado mucha atención a distintos tipos de publicaciones y a las formas, privadas y públicas, de lectura. Con ello han demostrado que, para entender el siglo de las luces, es necesario ir más allá de los filósofos más renombrados

y examinar los folletos, libros, y pasquines, cuya difusión fue sin duda notable²⁰. Los estudios de género han permitido también avances notables, indagando cómo se crearon espacios que excluían a las mujeres y las diferentes, a veces sorprendentes, formas que ellas encontraron para participar en actividades políticas y culturales²¹. En su conjunto, estos trabajos entienden la sociedad civil como un ente crucial, con su propio peso y realidad, entre la política y la economía. De este modo, han contribuido a replantear el significado del siglo de las luces. Los ensayos de este libro aspiran también a enriquecer este debate.

Los trabajos reseñados brevemente aquí no sólo constituyen un notable cambio o renovación en la historiografía. Participan también plenamente en los debates alrededor de la modernidad y la postmodernidad. Muchos intelectuales no sólo piensan que la modernidad ya no representa más la ideología predominante y deseable -se ha extinguido, sostienen, su utilidad como paradigma de fines del siglo XX- sino que además sostienen que su columna vertebral, la ilustración, nunca realizó sus promesas. Es decir, no es que la modernidad haya sido superada, sino más bien nunca fue realizada. Algunos incluso proponen que la ilustración tuvo, dentro de sus propias bases ideológicas, elementos tan contradictorios que estuvo predestinada al fracaso²². Aunque estamos en una época en que las oposiciones fáciles son blanco de la crítica postmoderna, se puede decir que existen diferencias claras entre quienes creen que la ilustración sigue siendo la columna vertebral del proyecto de occidente, y quienes proponen que contiene más bien el germen de los males que aquejan al siglo XX. Nos explicamos.

El siglo de las luces ha sido objeto de análisis para un grupo heterogéneo de críticos. Como mencionamos anteriormente, el influyente historiador francés François Furet, la figura más importante entre quienes refutaron la interpretación "social" de la revolución francesa, ve en el jacobinismo las raíces de los totalitarismos del siglo veinte. Furet no sólo reprocha a los radicales franceses de fines del siglo XVIII y a los comunistas del siglo XX: también los asocia²³. Es importante insistir que otros críticos de la interpretación marxista de la revolución francesa no comparten las mismas antipatías contra la izquierda²⁴. Dentro de las corrientes críticas, algunas historiadoras han destacado cómo los grandes procesos sociales, culturales y políticos de los siglos XVIII y XIX excluyeron a la mujer. Al interior de las corrientes feministas actuales existen intensos debates sobre la interpretación del siglo de las luces. Nuestra lectura, sin duda parcial, es

que mientras que pocas feministas defienden la ilustración, otras sí han encontrado espacios donde las mujeres lograron participar en las luchas políticas y la vida intelectual²⁵. Otros intelectuales reconocen los aspectos positivos y los cambios asociados al siglo de las luces, pero creen que su promesa no se cumplió y tampoco se cumplirá en el futuro.

En un erudito libro sobre sociabilidad e igualdad en el pensamiento francés del siglo XVIII, Daniel Gordon rastrea la distinción entre la igualdad social y la igualdad política, tema bien conocido en América Latina. La conclusión de Gordon es sombría. Postula que la creencia en la sociabilidad como salvación a fines del siglo XX por parte de Habermas y otros autores (Sennet y Fumaroli, sobre todo) no tiene aplicación en la sociedad actual. El poder es demasiado corrupto, y las formas de comunicación demasiado fragmentadas y jerárquicas como para crear un "espacio público" potencialmente democrático y revolucionario. Según Gordon, "la sociedad está muerta"²⁶. Aunque cree que el siglo de las luces tuvo su momento -un momento de dos siglos- su importancia como utopía actual es mínima. La columna vertebral de la postmodernidad es, precisamente, la afirmación de que la modernidad ha terminado como etapa o modelo histórico. Muchos dudan incluso que haya llegado a cumplir en algún momento con sus promesas de igualdad y libertad; algunos creen que estuvo destinada al fracaso desde el principio.

¿Tienen estos debates eruditos y remotos en torno a la existencia, culminación y contradicciones de la modernidad alguna validez y utilidad para el estudio de los Andes? Creemos que sí. Se trata de discusiones eminentemente históricas de las cuales los historiadores que trabajamos sobre los Andes podemos beneficiarnos enormemente. En realidad, los mejores trabajos de historia andina muestran la influencia de las corrientes descritas arriba, cuyo punto en común es la reflexión sobre la modernidad²⁷. La bibliografía sobre modernidad y postmodernidad en América Latina ha venido creciendo notablemente en los últimos años, aunque esto no necesariamente demuestra que se trata de temas relevantes²⁸. Hubo en el pasado otras "modas" intelectuales foráneas cuya "traducción" andina no resultó particularmente fructífera. Por ejemplo, dudamos de que las horas de lectura y reflexión sobre Louis Althusser condujeran hacia algún hito intelectual importante. Sin embargo, los temas de la modernidad y la postmodernidad se han convertido ya en objeto de importantes y productivos debates en América Latina.

¿Qué entendemos por "modernidad en los Andes"? El término abarca un vasto período que va desde el siglo de las luces hasta el presente. En él se destacan tres "momentos" claves: la ilustración, los cambios de fines del siglo XIX y comienzos del XX -sobre todo en las grandes ciudades de los centros capitalistas-, y el declive de la modernidad como modelo absoluto, rasgo característico de la etapa actual. Los procesos de secularización, racionalización, y el surgimiento del individuo son algunos de sus aspectos más notables. Es importante notar algunos de los elementos que otorgan un carácter singular a la América Latina de la época de la ilustración. Entre ellos está la influencia conflictiva de la Contrarreforma en España y el radicalismo de Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Cualquier análisis histórico debe tomar en cuenta estas múltiples tradiciones. Además, la independencia de la gran mayoría de las colonias españolas en las Américas tuvo lugar un siglo antes que la de las colonias africanas y asiáticas, distinción importante para comprender las sociedades "postcoloniales", para usar un término de moda. Finalmente, la etnicidad es un elemento fundamental en las sociedades andinas que requiere ser tomado en cuenta.

Conscientes de estos y otros factores que marcaron el proceso de modernidad en los Andes, es importante examinar la forma y el significado de esa modernidad, particularmente durante el siglo XVIII. Creemos que se debe enfrentar el problema desde dos perspectivas. Primero, es urgente analizar las distintas corrientes ideológicas del siglo de las luces: la ya mencionada Contrarreforma, los radicalismos franceses, el suarismo, entre otras. Esto implica prestar una mayor atención a la historia intelectual, una carencia que esta antología pretende contribuir a subsanar. Esta perspectiva, que básicamente estudia la modernidad "desde arriba", se encuentra en la mayoría de trabajos publicados hasta ahora, incluyendo el libro editado por Henrique Urbano en 1991²⁹. Pero es en la segunda perspectiva donde se ha avanzado menos: nos referimos al análisis de cómo vivieron esos cambios diferentes clases, grupos étnicos, regiones, etc. No se trata solamente de examinar, por ejemplo, el impacto de las ideologías de la revolución francesa sobre determinado sector colonial, sino, más bien, de investigar cómo dicho grupo *reinterpretó y recreó* tales ideologías. El análisis de la sociedad civil es una tarea crucial, que nos permitiría además aprovechar los trabajos y discusiones teóricas llevados a cabo en otros continentes. Si no avanzamos en este campo, nuestro conocimiento se quedará en la "ucronía", es decir, sabremos sólo lo que no pasó. Es urgente estudiar

la modernidad desde el punto de vista de la formación de la sociedad civil y no sólo en términos de influencias intelectuales.

Con una visión muy parcial del "desarrollo" histórico de la modernidad en los Andes, es difícil estimar su significado para la sociedad actual. La modernidad en los Andes es un proceso muy complejo, más aún que en Europa o en Estados Unidos. Por un lado, no encontramos el mismo nivel de éxito en las luchas por la libertad, la dignidad, y los derechos individuales que sí se han conseguido en esos otros continentes gracias a los esfuerzos organizados de la sociedad civil. Es decir, las promesas de la modernidad no se han realizado en los Andes tanto como en otras regiones. Por otro lado, los totalitarismos y la hegemonía del Estado nacional han sido fragmentados y, finalmente, incompletos en las repúblicas andinas. Aunque las relaciones entre el Estado y la sociedad civil en estas repúblicas se caracterizan por la prepotencia, la desigualdad, y el frecuente uso de la violencia, el poder oficial nunca ha sido absoluto en los Andes.³⁰ En los Andes, no se desarrolló un poder absoluto, entendido como una serie de redes de control que, según Foucault, no constituyen meras manipulaciones de ciertos grupos sociales, sino que se convierten en la base misma de la sociedad. Las pesadillas de la modernidad tampoco se han enraizado en los Andes.

Queremos decir, en síntesis, que la modernidad en los Andes es un ciclo complejo y prolongado que aún no ha concluido. Pensamos que el estudio de la sociedad civil y la modernidad puede iluminar tanto las formas de control -sea por parte del Estado o los grupos de poder- como la formación de importantes espacios o esferas de diálogo, participación, y, en algunos casos, resistencia. Mantenemos un cierto optimismo en las posibilidades de la modernidad, rechazando el nihilismo que caracteriza a las corrientes postmodernas. Pensamos que su ciclo vital como inspiración para los movimientos colectivos y como columna vertebral del estudio de los últimos siglos no se ha agotado³¹. La sociedad civil seguirá siendo un importante factor en las luchas sociales y políticas y su estudio histórico iluminará dicho proceso. No pretendemos encontrar utopías de autonomía o resistencia por parte de las clases populares, los indígenas, las mujeres, o cualquier otro grupo subordinado, pero tampoco encontraremos el control absoluto por parte del Estado y las clases que éste representa. El debate sobre la modernidad es relevante para el estudio de los Andes, y estos ensayos buscan contribuir a esta discusión.

Una serie de nuevas corrientes (algunos dirían modas) empíricas y teóricas ejercen también su influencia sobre los ensayos aquí reunidos. En el caso de la historia de España, finalmente se están produciendo novedosos trabajos, algunos de ellos notablemente críticos de los Borbones y el "despotismo ilustrado"³². Una mejor comprensión de España en el siglo XVIII fortalecerá los estudios sobre los Andes y otras regiones coloniales. El estudio sobre los llamados "nuevos movimientos sociales" empieza también a ejercer influencia sobre los estudios andinos. Dejando de lado los análisis meramente clasistas y algunas explicaciones mecánicas, y reconociendo además los notables cambios en las formas actuales de protesta, los historiadores y otros científicos sociales han empezado a indagar sobre las protestas de mujeres, grupos ecologistas, asociaciones barriales, grupos étnicos, y otros conglomerados sociales³³. Por otro lado, hay importantes corrientes cuya influencia no se deja sentir en este libro. La historia de género, que debe ser entendida no como la historia de las mujeres, sino como el estudio de la construcción de identidades y diferencias entre distintos géneros, es un fructífero campo ausente de este libro³⁴. A pesar de estos silencios, sin embargo, pensamos que el lector encontrará aquí investigaciones importantes que reflejan -y a veces cuestionan- tendencias historiográficas transnacionales.

Los aportes de esta colección

El artículo de Juan Carlos Estenssoro combina, como pocas veces ocurre en los estudios andinos, un vasto conocimiento tanto de las corrientes ideológicas y culturales del siglo de las luces como de los sectores populares de Lima colonial. Estenssoro cuestiona el escaso diálogo entre los trabajos historiográficos sobre la ilustración y la cultura popular. A través del estudio del baile, postula que hubo sectores populares "ilustrados" que participaron, mayormente como sujetos de la represión colonial, en los debates alrededor de la cultura pública. Analiza cómo una academia de baile del "uso francés" organizada por tres maestros, dos morenos libres y un pardo libre, llegó a constituir una seria competencia al popular Coliseo de Comedias de Lima. El éxito de la academia provocó una larga controversia, sobre cómo se organizaban los bailes y cuáles debían ser permitidos, que ilumina los diferentes discursos y políticas frente a la cul-

tura y sus alcances sociales. El artículo subraya la existencia de una "plebe ilustrada" que ha sido soslayada por generaciones de historiadores. En tal sentido, representa una contribución importante a las controversias sobre modernidad y clases populares, su papel en la cultura colonial, y las discusiones sobre sus prácticas sociales.

En una rigurosa relectura y contextualización de tres trabajos mayores del pensamiento del siglo XVIII, Víctor Peralta demuestra la necesidad de ubicar estos y otros escritos al interior de la compleja historia política e intelectual de la época. Su análisis de *El Estado Político del Perú* de Victorino Montero, *La Exclamación Reivindicacionista* de fray Antonio Garro, y el *Planctus Indorum* de fray Isidoro de Cala permite avanzar en el estudio del pensamiento escolástico en el Perú, particularmente el proyectismo. Peralta postula que estos trabajos no pueden ser comprendidos como manifestaciones del descontento contra la dominación española o como reflejo de la influencia del pensamiento ilustrado francés. Por el contrario, los autores de estos ensayos buscaron fortalecer el dominio colonial. Gracias a un cuidadoso tratamiento de las corrientes intelectuales de la época (la polémica entre tomistas y escotistas es un importante ejemplo) Peralta demuestra que la producción intelectual no debe ser ubicada en categorías dualistas y fáciles como "nacionalismo criollo" o "apologista imperial". Más bien, postula que trabajos como los analizados en este ensayo deben ser comprendidos dentro de sus propios términos, es decir, a través del seguimiento de las corrientes que influyeron los derroteros de los propios autores. Peralta pone en duda la definición de estas obras como libros canónicos del descontento colonial, y las presenta como una proyección del arbitrio del siglo XVII y una lectura contra ilustrada de las realidades coloniales.

En mi contribución a este volumen analizo el discurso frente al indio en el Perú de las últimas décadas coloniales (1780-1820). Lo que predominó fue una visión muy negativa, fortalecida por la histeria posterior a la rebelión de Tupac Amaru: el indio como ser inferior que requiere ser "incorporado" al sistema económico colonial a través de instituciones coercitivas como la mita, el reparto de mercancías y el tributo. La inferioridad es explicada en términos de la "naturaleza" indígena. Sin embargo, encontramos también algunas voces discrepantes que, de manera tímida y aislada, ofrecieron explicaciones sociales para la "misericordia" del indio. En artículos periodísticos, ensayos y debates, se manifiesta una interpretación que acepta también su inferioridad pero que, en contraste con la visión predominante, la atribuye

a los abusos y negligencia de las instituciones coloniales, los hacendados y los dueños de minas. Esta corriente, pensamos, representó una suerte de proto-indigenismo. Aunque no llegó a hacerse presente en la ideología de la independencia, constituyó un hito importante en la larga historia de los discursos y las políticas "raciales". Nuestro ensayo busca profundizar el conocimiento de esta historia, tema de gran relevancia para las discusiones alrededor de la representación del indígena y la actualidad.

Desde varias décadas atrás, los científicos sociales han insistido en la necesidad de no tomar a las clases populares como un grupo homogéneo. En una importante investigación sobre las últimas décadas coloniales, Rossana Barragán aplica esta idea a las clases altas. La autora ilumina las diferencias sociales, económicas, y políticas al interior de la elite pacaña, divisiones cruciales para entender la larga lucha por la independencia en Bolivia. El trabajo se centra en un riguroso análisis de los lazos comerciales y personales entre los grupos de poder en la ciudad de La Paz y su *hinterland* agrario. Gracias a una sólida información sobre la economía de la región pacaña (que incluye el análisis de la alcabala, el tributo, y los circuitos comerciales) y los destinos personales de ciertos miembros de las clases altas, Barragán analiza los conflictos entre los grupos privilegiados, conflictos que llegaron a ser trascendentales en las luchas políticas durante la transición de colonia a república. Además, examina cuidadosamente la cuestión de las identidades, superando la tradicional diferenciación al interior de la elite entre criollos y peninsulares. Sostiene que la independencia no fue un enfrentamiento entre estos dos grupos, y que más bien reflejó el auge de un sector cuya riqueza se basaba en los cocaes de Yungas y cuyos miembros se diferenciaban de otros grupos de la elite por su dominio en las instituciones locales, particularmente el cabildo. El artículo pone además en evidencia las bondades de un trabajo multidisciplinario, que combina perspectivas políticas, económicas, sociales y culturales.

Jorge Hidalgo examina en su ensayo las rebeliones que ocurrieron en la región que hoy es el norte de Chile, durante la década anterior a la de Tupac Amaru. Como en anteriores trabajos, Hidalgo nos invita a expandir nuestro horizonte geográfico para incorporar zonas no siempre incluidas en los análisis del ciclo de rebeliones del siglo XVIII. El autor no sólo insiste en que hubo revueltas en la zona de Arica, Tarapacá y Atacama (el área "centro-sur-andina"), cuestionando así los enfoques "Cuzco-céntricos", sino que además demuestra la originalidad de las revueltas en esta zona y su

importancia para la época. Los cambios estructurales -las Reformas Borbónicas en este caso- no causaron necesariamente los mismos efectos en diferentes regiones, un argumento sostenido también por Scarlett O'Phelan. El carácter de las revueltas variaba de región en región y hasta de una localidad a otra. Hidalgo sigue de cerca los levantamientos en algunas localidades, incluso la lucha paralela a la gran rebelión de Tupac Amaru en la zona de estudio, aportando así información fascinante sobre la composición social de las diferentes facciones y la transmisión de ideas de la época. A la vez, proporciona una detallada lista de los distintos movimientos sociales en la región durante más de una década. Su ensayo destaca la desafortunada falta de comunicación entre las historiografías nacionales -sea peruana, chilena, boliviana- y muestra los beneficios de un acercamiento provechoso.

El ensayo de Sergio Serúlnikov constituye no sólo una novedosa reinterpretación de la rebelión de Tomás Catari en Chayanta, sino también una importante contribución a los debates teóricos sobre los movimientos sociales. Serúlnikov cuestiona la dicotomía planteada por muchos científicos sociales entre el uso del sistema legal y los levantamientos colectivos, el primero considerado "legítimo" según los códigos coloniales y el último como una ruptura de estos códigos. El autor postula que las prácticas insurreccionales surgieron dentro del discurso y prácticas coloniales, no como un fenómeno externo o foráneo. Las comunidades que apoyaron a Tomás Catari reformaron las bases ideológicas de la dominación española en un largo proceso en el cual los juicios contra las autoridades por parte de las comunidades tuvieron un papel importante. El ensayo rechaza la búsqueda de discursos milenaristas como base para interpretar los movimientos sociales andinos e insiste en la necesidad de una cuidadosa revisión de las relaciones políticas locales, el desarrollo de los conflictos, y el discurso y tácticas de los contrincantes. Serúlnikov contribuye así a la comprensión de la sociedad local andina y sus prácticas políticas en el siglo XVIII. Y, lo que no es común en los estudios andinos, ilumina las formas de dominación y el discurso de los grupos de poder y el Estado, aportando un importante y convincente argumento teórico.

Emilio Garzón Heredia, por su parte, presenta un argumento contundente, relevante, y polémico: sostiene que el clero combatió con todas sus fuerzas la rebelión de Tupac Amaru. Centrando su estudio en la zona principal de la rebelión, el sur andino, Garzón Heredia destaca los esfuer-

zos propagandísticos, logísticos, militares, financieros, e ideológicos para derrotar a la gran rebelión por parte de la Iglesia y, en particular, los curas seculares. Examina, además, el comportamiento de representantes de los diferentes niveles de la jerarquía eclesiástica en la ciudad del Cuzco y los pueblos rurales. El análisis del papel del clero ilumina otros aspectos importantes de la época, como las actitudes frente a los indígenas y los siempre complejos conflictos locales. Su minuciosa reconstrucción de las diferentes batallas aporta al conocimiento militar del levantamiento y su represión. El ensayo es polémico debido a la ambigüedad en la historiografía frente al papel de la Iglesia. Una serie de factores han generado esta imagen ambigua y opaca de tan importante cuestión: la confusión alrededor del papel del obispo Juan Manuel de Moscoso y Peralta, las visibles contradicciones en las fuentes utilizadas, la vacilación de muchos en "criticar" a la Iglesia, la escasez de estudios, etc.³⁵ Basado en un cuidadoso análisis de las fuentes españolas y peruanas, el ensayo sin duda provocará discusión y, esperamos, estimulará nuevas investigaciones en torno a la Iglesia y los movimientos sociales coloniales.

En su ensayo sobre la rebelión de Huarochirí en 1783, Nuria Sala i Vila nos da un excelente ejemplo de los múltiples niveles de análisis necesarios para comprender los movimientos sociales. Aunque el contexto es, evidentemente, la derrota de Tupac Amaru en el sur del Perú, la rebelión de Huarochirí no puede ser considerada, como pretendían tanto el Estado colonial como algunos historiadores no muy perspicaces, simplemente una tardía expresión de "la gran rebelión". Debe ser entendida en sus propios términos. El dirigente principal, Felipe Velasco Tupa Ynga Yupanque, como otros líderes rebeldes de la época, se movía entre varios mundos. Vecino de Lima, declaraba ser natural de Cuzco y pariente de los Tupac Amaru. Su profesión de espejero y ensamblador de figuras religiosas lo familiarizó con la zona andina al este de Lima, adquiriendo un buen conocimiento de la región e importantes contactos en Huarochirí. La rebelión puso de manifiesto las pasiones desatadas por el movimiento de Tupac Amaru y el rencor por el ambiente represivo posterior a su derrota. La incertidumbre sobre la política del Estado colonial en cuanto al tributo, sobre todo la irregular puesta en práctica del anunciado indulto, y los esfuerzos del Estado para cobrar lo debido durante el levantamiento, causaron malestar en los Andes, lo que contribuyó a dar forma al levantamiento de Huarochirí. Sala i Vila no se detiene, sin embargo, en meras explicaciones estructurales.

30 11:21

Investiga también los elementos ideológicos, específicamente las creencias de que Tupac Amaru había logrado refugiarse en la selva. El ensayo analiza las causas de la derrota del movimiento -las divisiones internas, la oposición de los grupos poderosos de la región, y los esfuerzos del Estado- y, al mismo tiempo, utiliza el movimiento como fuente para entender las ideologías y prácticas insurreccionales en los Andes en el siglo XVIII. Demuestra también los beneficios tanto de estudiar otras zonas geográficas fuera del sur andino como de combinar el análisis de factores políticos, económicos, e ideológicos.

Una de las historiadoras más asociadas con el tema de los movimientos sociales desde fines de la década de 1970 es Scarlett O'Phelan Godoy. En su contribución a este volumen, O'Phelan Godoy resume algunos de los avances en el estudio de las revueltas andinas en el siglo XVIII y plantea temas importantes que requieren mayor atención³⁶. El ensayo comienza con un resumen de la relación entre las Reformas Borbónicas y las rebeliones. Aunque reconoce la necesidad de analizar otras causas y factores detrás de la serie de levantamientos que sacudieron los Andes en el siglo XVIII, la autora es tajante en afirmar la estrecha relación entre las Reformas y la rebelión de Tupac Amaru. Ningún análisis político puede soslayar el tema y el ensayo de O'Phelan, basado en sus propias investigaciones y con una perspectiva comparativa, sin duda ofrece importantes pistas para futuras investigaciones. La autora recomienda temas que merecen más atención por parte de los historiadores, resumiendo los logros y vacíos de la historiografía. Aunque algunos de estos temas son abordados en este volumen, es evidente que todavía queda mucho por investigar en el campo de los movimientos sociales del siglo XVIII.

Los ensayos de este libro, como podemos apreciar, conllevan una serie de propósitos. En conjunto, buscan desarrollar nuevas dimensiones metodológicas y teóricas para el estudio de la historia colonial andina. Este esfuerzo no se limita a la aplicación de teorías, desarrolladas en otros continentes, a los Andes; sino que intenta dialogar y contribuir a estos debates. Confiamos en que los ensayos proporcionen importantes perspectivas sobre temas fundamentales como la modernidad, el papel de la sociedad civil, el funcionamiento del sistema legal, la cultura popular, etc. Sin embargo, no buscan participar en debates multinacionales, únicamente, iluminan, además, procesos y eventos centrales en la historia andina, como la circulación y contenido de las ideas a fines de la colonia y el ciclo de

rebeliones en el XVIII. Investigadores interesados en una amplia gama de temas como la plebe colonial, la historia del baile, la representación del indio, el proyectismo, la Iglesia y las Reformas Borbónicas, la elite alto peruana, y las revueltas y rebeliones en varias localidades encontrarán importante información e interpretaciones novedosas en este libro. Finalmente, el libro busca fomentar un mayor diálogo entre las historiografías nacionales. Con autores de seis países analizando una zona que abarca lo que hoy día es Bolivia, Chile y el Perú, esperamos contribuir al debate y el intercambio entre historiografías demasiado marcadas por las barreras nacionales. A pesar de no incluir estudios sobre otras regiones de los Andes, esperamos que este volumen sienta las bases para futuros proyectos comparativos y esfuerzos conjuntos.

NOTAS

- 1 Por ello, nos limitaremos a citar aquellos trabajos que ayudaron en la redacción de este ensayo. Igualmente, debido a mi mayor familiaridad con la literatura sobre el Perú, los debates sobre Bolivia y Ecuador no están representados de manera equitativa. Finalmente, el énfasis está puesto en las publicaciones en castellano e inglés.
- 2 Sin embargo, es necesario establecer algunas excepciones dentro de este panorama general. Historiadores sociales como E.P. Thompson, Eugene Genovese, y Eric Hobsbawm -para mencionar sólo algunos de los más reconocidos- mostraron siempre un interés especial por la cultura y las ideas, y tendieron puentes hacia otras disciplinas como la antropología. Para un balance de esta corriente ver Kaye, *The British Marxist Historians*.
- 3 Algunos de los más importantes trabajos sobre la nueva historia cultural incluyen Chartier, *The Cultural Origins of the French Revolution*; Hunt, ed. *The New Cultural History*; Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*.
- 4 En la sección "modelos para la historia cultural" de este influyente libro se discuten las obras de Michel Foucault, E.P. Thompson, Natalie Z. Davis, Clifford Geertz, Hayden White y Dominick LaCapra. Hunt, *The New Cultural History*, pp. 1-22.
- 5 Una razón para nuestro optimismo por el futuro de la historia social en los Andes es que, a diferencia de Europa, las investigaciones sobre las clases populares y la historia regional están aún lejos de saturarse. Quedan todavía muchos temas y regiones por investigar.
- 6 Esta breve lista de temas muestra la confluencia entre la historia cultural y otras corrientes como los estudios sobre la sociabilidad y los análisis de género. El reciente volumen editado por Beezley, Martin y French, *Rituals of Rules, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico* es un buen ejemplo de esas confluencias.
- 7 Para una discusión sobre el uso de Tupac Amaru por el régimen de Velasco Alvarado, ver Fisher, "Royalism, Regionalism, and Rebellion in Colonial Peru, 1808-1815", *Hispanic American Historical Review*, 59, 2 (1979). El último gran esfuerzo por publicar fuentes documentales fue la masiva *Colección Documental de la Independencia del Perú*, editada durante el gobierno de Velasco. Para un interesante resumen de la historiografía sobre Tupac Amaru, ver Joan Piel, "¿Cómo interpretar la rebelión por amor a la 1780-1783?".

- 8 Entre los principales trabajos sobre el tema están O'Phelan Godoy, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*; Sala i Vila, "Rebeliones indígenas en el Perú tardocolonial"; Larson, "Ritmos rurales y conflictos de clases durante el siglo XVIII en Cochabamba"; Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, 1742-1782: A Reappraisal*, en Stern, Ed. y Stern, *The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal*, en Stern, Ed. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*.
- 9 Para un importante resumen de las nuevas perspectivas sobre los movimientos sociales, ver Stern, "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience", en Stern, Ed. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Otras antologías que incluyen estudios sobre movimientos sociales en los Andes son Fisher, Kuethe y MacFarlane, Eds. *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru* y el todavía muy vigente volumen de Flores Galindo, Ed. *Tupac Amaru II. 1780*. Para el caso de México, ver Katz, Ed. *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*.
- 10 Esta ha sido la crítica, no siempre hecha con justicia, al libro de Jürgen Golte, *Repartos y rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*.
- 11 B. Larson, "Explotación y economía moral en los Andes"; Platt, *Estado boliviano y ayllu andino*; Stavig, "Ethnic Conflict, Moral Economy, and Population in Rural Cuzco on the Eve of the Thupa Amaru II Rebellion", *Hispanic American Historical Review* 68, 4 (1988).
- 12 El primer libro de Macera, *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*, fue una historia intelectual de las últimas décadas de la colonia. Publicado en 1956, este breve volumen amerita una urgente reedición.
- 13 Buscando un íncas se hizo merecedor tanto al premio "Casa de las Américas" de Cuba (1986), como al premio "Clarence Haring" de la American Historical Association de Estados Unidos (1992).
- 14 El volumen de Stern es citado extensamente en recientes trabajos sobre movimientos sociales en América Latina y otros continentes. Un importante esfuerzo por vincular la historiografía sobre América Latina, incluyendo los Andes, con la historiografía africana es el volumen colectivo en el que participaron Steve Stern, Florencia Mallon, y William Roseberry. Cooper, Isaacman, Mallon, et al., *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*.
- 15 Los trabajos que reflejan dicho viraje se cuentan por miles. De particular utilidad en la redacción de esta introducción fue el libro editado por Dirks, Eley y Ortner, *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, especialmente la Introducción. Otro libro importante que incluye una buena introducción, textos, y un análisis del ideólogo argentino Mariano Moreno es Goldman, *El discurso como objeto de la historia*.
- 16 Furet, *Pensar la revolución francesa*. La "interpretación social" de la revolución francesa tuvo entre sus pilares a Albert Soboul. Ver, por ejemplo, *Comprender la revolución francesa*.
- 17 Baker, Introducción en Baker, Ed. *The Political Culture of the Old Regime*.
- 18 Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*. Ver también Calhoun, Ed. *Habermas and the Public Sphere*; Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", en Dirks, Eley y Ortner, *Culture/Power/History*; Miguel Habermas, en Urbano, Ed. *Modernidad en los Andes*.
- 19 Para el concepto de sociedad civil se puede consultar Cohen y Arato, *Civil Society and Political Theory*.
- 20 Chartier, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*; Censer y Popkin, Eds. *Press and Politics in Pre-Revolutionary France*; Darnton and Roche, Eds. *Revolution in Print: The Press in France, 1775-1800*; Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*; Julie Greer Johnson, *The Book in the Americas. The Role of Books and Printing in the Development of Culture and Society in Colonial Latin America*. Para América Latina se puede consultar el libro pionero de François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias*; sobre todo el ensayo "La difusión de la modernidad: alfabetización, imprenta y revolución en Nueva España". Para el Perú contamos con trabajos como el clásico de José Toribio Medina, *La imprenta de Lima*; Macera, "El periodismo en la independencia", y Martínez Rianza, *La prensa doctrinal en la independencia de Perú, 1811-1824*.
- 21 Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*; para un polémico análisis de la "esfera pública", ver Jacob, "Mental Landscape of the Public Sphere".
- 22 Para un importante resumen crítico de las perspectivas sobre la modernidad y su relación con los Andes, ver Poole, "Introduction: Anthropological Perspectives on Violence and Culture. A View from the Peruvian High Provinces", en Poole, Ed. *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*; también Urbano, Introducción, en *Tradición y Modernidad en los Andes*.
- 23 Furet, *Pensar la revolución francesa*.
- 24 Para perspectivas críticas pero no necesariamente afines a Furet ("post-revisionistas"), ver Ragan y Williams, *Re-creating Authority in Revolutionary France*.
- 25 Consultar las obras citadas en la nota 21.
- 26 Gordon, *Citizens Without Sovereignty*.
- 27 Entre aquellos historiadores -y nos limitamos al Perú, que conocemos mejor-cuya obra establece un diálogo creativo con la historiografía extranjera y los debates teóricos y metodológicos en marcha en otros continentes, podemos mencionar a Jorge Basadre, Pablo Macera y Alberto Flores Galindo. Ver el ensayo de Flores Galindo, "La imagen y el espejo: la historiografía peruana (1910-1986)".
- 28 Beverly y Oviedo, Eds., "The Postmodernism Debate in Latin America," número especial, *Boundary 2* 20, 3 (1993); García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*; Mato, *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*; Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*.
- 29 Urbano, Ed. *Tradición y Modernidad en los Andes*.
- 30 Para interpretaciones novedosas sobre la violencia en los Andes, específicamente en las provincias altas peruanas, ver los ensayos en Poole, Ed. *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*. Obviamente, la violencia no se limita a la agresión de, o, contra, el Estado.
- 31 Bertram, *Todo lo que es sólido se desvanecerá en el aire*; Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*.
- 32 Fontana, *La crisis del antiguo régimen, 1808-1833*. Para una visión crítica interesante, aunque a ratos simplista, ver Equipo Madrid, *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*. Una buena síntesis de la historia de España en el siglo de las luces es John Lynch, *El Siglo XVIII*.
- 33 Escobar y Alvarez, *The Making of Social Movements: Identity, Strategy, and Democracy*; Camacho y Menjivar, *Los movimientos populares en América Latina*. El autor de uno de los ensayos incluidos aquí ha publicado recientemente un ensayo en un volumen especial sobre los nuevos movimientos sociales. Sergio Sznajder, "When Looting Becomes a Riot: Urban Poverty and Food Riots in Argentina", *Latin American Perspectives*, 21, 3 (1994), pp. 68-89. El levantamiento indígena de 1990 en Ecuador ha sido tema de importantes estudios, entre ellos José Almeida, et al. *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*.
- 34 Su ausencia aquí, por supuesto, no significa que esté ausente en la historiografía andina. Ver Burns, "Convents, Culture, and Society in Cuzco, Peru, 1550-1865"; Mannarelli, *Pecados Públicos*; Silverblatt, *Luna, Sol y brujas*.
- 35 Entre los relativamente escasos estudios sobre el papel de la Iglesia en la rebelión de Tupac Amaru están el volumen *Tupac Amaru y la Iglesia. Antología*; Cahill, "Crown, Clergy, and Revolution in Bourbon Peru: The Diocese of Cuzco, 1780-1814".
- 36 Otras crónicas sobre las rebeliones en el siglo XVIII, con importantes sugerencias y críticas, incluyen Flores Galindo, "Las revoluciones tupamaristas: Temáticas en debate"; McFarlane, "Challenges from the Periphery: Rebellion in Colonial Spanish America"; y las obras citadas en las notas 8 y 9.

La plebe ilustrada: El pueblo en las fronteras de la razón¹

Juan Carlos Estenssoro Fuchs

Abordar los diversos temas y preguntas que plantea el estudio de la historia cultural del siglo XVIII es algo que, sobrepasa obviamente, los límites de un breve ensayo. Por ello he elegido un tema bastante específico, tal vez en exceso, con la idea de poder centrar en torno a él un debate más amplio que pueda eventualmente convocar, precisamente como reacción a mis silencios, aquellos aspectos de los que no he podido ocuparme.

En nuestra historiografía es muy raro encontrar trabajos que integren la globalidad de la producción cultural de un período determinado². En el caso del siglo XVIII, se han definido dos grandes ámbitos de interés, ambos centrados en la cultura de las elites. Una de estas "grandes cuestiones" que ha ocupado a los investigadores ha sido la de las elites indígenas, lo que desde el artículo de J. Rowe (1954) se ha llamado el "nacionalismo inca" (Temple 1943, Gisbert 1980, 1992, Stastny 1982, Wuffarden-Buntinx 1991, pudiéndose en parte incluir los trabajos de Flores Galindo 1987 y Burga 1988). La importancia de estas contribuciones, pese a estar lejos aún de haber logrado una historia completamente delineada, se encuentra en la diversidad de enfoques que nos ofrecen y que permiten integrar: sociedad, política, rebeliones, construcción de una identidad, aspectos iconográficos,

producción plástica y artesanal, vestido, literatura, teatro, coreografía, etc. Queda aquí sin duda una cronología por precisar pero que tiene ya ciertos grandes hitos: desde las últimas décadas del siglo XVII parece afianzarse este movimiento, luego hay distintos momentos que marcan intentos del gobierno colonial por reprimir sus manifestaciones y que se presentan como reacción a rebeliones específicas, principalmente la de Tupac Amaru.

De otro lado se encuentra el estudio de la producción cultural de las élites españolas y criollas, con una tradición bastante más larga. Sin embargo, la mayor parte de estos trabajos se ha mantenido dentro del marco de una historia propiamente intelectual y de las ideas políticas o, si ha integrado aspectos sociales, ha sido para comprender relaciones al interior de las propias élites. Aquí, la tradición ha tenido un peso que ha contribuido a que, muchas veces, el siglo XVIII haya sido leído como atado a su futuro inmediato, es decir como un antecedente más o menos directo de la independencia. De ahí que se haya privilegiado aquellos elementos que eran susceptibles de servir para explicar la historia de ciertos grupos sociales y sus aspiraciones políticas. La lista de los temas y sobre todo de personajes predilectos resalta obviamente por la presencia de criollos (Baquijano, Unanue, Espejo, etc.). Con el tiempo, algunos excesos de esta voluntad se han hecho evidentes: el querer convertir, por ejemplo, a Concolorcorvo en un mestizo, y negar (como aún sucede en muchos textos escolares) la autoría del *Lazarillo* a Carrió de la Vándera incluso después de haber sido probada; insistir, incluso hoy, en atribuir la "idea del Perú" que abre el *Mercurio Peruano* a Hipólito Unanue, cuando su autor es el italiano Rossi y Rubí; presentar como "reaccionario" y conservador al más radical de los liberales de la historia de España, J.A. Clararosa, por haber criticado en Lima a la Sociedad de Amantes del País³. Este "lado" del siglo XVIII habría llegado a nosotros, pues, en una lectura parcial, privilegiadamente criolla. Dando la imagen de un siglo unitario, esta tradición ha tendido a callar las disidencias y por tanto a hacer pasar por un todo lo que es tan sólo una parte. Pienso que una lectura pasiva, acrítica, de esta corriente -que se ha tomado como una historia positiva- tiene todavía consecuencias. No deberíamos dejar de señalar sin embargo que, pese a ello, el tema del periodismo ha sido en los últimos años el más, y tal vez mejor, trabajado (Clement, Durand, Forns).

Los aspectos que quedan fuera de estos dos grandes temas, apenas si parecieran existir. El más obvio de ellos es el propio problema de las relaciones entre la cultura criollo-española y el de las élites indígenas. Las aproxima-

ciones que tenemos son todavía bastante débiles. Lo más resaltante es tal vez la propuesta de Macera (en Carrió 1966) de establecer como un hito definitivo en la cronología del pensamiento criollo la rebelión de Tupac Amaru. En lo que respecta a toda la historia previa, que abarca al menos un siglo y que es indispensable para comprender seriamente el significado de las manifestaciones del nacionalismo inca, sorprende lo poco que se ha trabajado⁴.

Otro tema en relativo silencio, y aislamiento, es la cultura popular. Si bien existen trabajos que desarrollan temas monográficos, ya que las fuentes del XVIII son aquí excepcionalmente ricas (piénsese tan sólo en las acuarelas de la colección Martínez Compañón), estos optan por un enfoque descriptivo y atomizado. Además de ello se encuentran las publicaciones que se han hecho desde finales de los 70 sobre la cultura popular indígena, sobre todo centrados en la producción plástica. En este caso, tanto los trabajos de Macera (1975, 1979), Stastny (cerámica) y también Gisbert, tienden a acercar estas manifestaciones populares a las del nacionalismo inca. Pero, al mismo tiempo, las conclusiones de Macera nos llevan a ver el surgimiento de una pintura popular andina como un darle la espalda a los cambios ocurridos en la plástica más oficial. La pintura popular frente a estos cambios habría gestado su autonomía refugiándose en los antiguos modelos coloniales y aislándose del neoclasicismo. Si bien no cuestionamos estas conclusiones, en tanto creemos también que durante la segunda mitad del siglo XVIII se gesta una ruptura, quisiéramos insistir en que una hipótesis de este tipo (extensible a todo el ámbito cultural del XVIII) tendría que llevarnos en vez de al estudio de un sistema de representación para establecer sus especificidades, al de las relaciones entre diversos sistemas para poder explicar no sólo el porqué (más bien político), sino el cómo se demarcan las diferencias. Así no tendremos una visión lineal del proceso, conoceremos también desarrollos y acercamientos que quedaron trancos. Ello nos dará una comprensión más rica de esa ruptura y posiblemente la haga también más tajante. En esta dirección, buscará dirigirse el trabajo que presento ahora.

Si vamos al ámbito de la cultura popular urbana, se verá de una forma mucho más clara las consecuencias de la lectura "criolla" del siglo y también esa compartimentación que marca la mayor parte de la historiografía. Partamos de la tesis que Macera dedicó al siglo XVIII, publicada bajo la forma de artículos a partir de 1963, y que sigue siendo un trabajo excepcional en nuestra historiografía (sin precedentes y sin continuadores). Salvo en

el ensayo relativo a "Sexo y coloniaje", se nos ofrece una imagen del siglo XVIII culturalmente criollo. Existiendo incluso entonces ya el trabajo de Rowe sobre nacionalismo inca, el tema indígena aparece presentado sólo a través del discurso criollo. En los demás ensayos, los grandes temas del probabilismo y el modernismo quedan "geográfica y socialmente" reclusos a "unos cuantos sectores de la población urbana blanca (algunos de los europeos y criollos)" (Macera 1977:11:12). Algo más de veinte años después, en un libro como *Aristocracia y plebe* de Flores Galindo, si bien el tema cultural aparece bastante diluido, cuando, casi por casualidad, se menciona la cultura de los letrados limeños se dice rotundamente y no sin ironía:

Para la plebe no hubo ilustración; probablemente no tuvieron noticia alguna del *Mercurio Peruano* o del *Diario de Lima* y ni siquiera supieron de la existencia de un círculo intelectual llamado 'Amantes del País'⁵.

Parece tratarse de una reivindicación de la plebe y su historia frente al discurso de la historiografía criolla tradicional: el pueblo habría ignorado la existencia de "sus próceres", de los "padres de la patria". Frente a ello la cultura popular, propiamente dicha, queda muy borrosa o definida por negaciones que además la aíslan: sin elementos indígenas (el discutido "vivir separados") y sin vínculo con la cultura de las elites. Trelles, por otro lado en un trabajo publicado recientemente, siguiendo a Macera, reclamaba que pese a haberse empeñado "por encontrar huellas tangibles del impacto de las nuevas ideas en las masas campesinas o aun en las multitudes urbanas", "no hubo éxito en este cometido" (Trelles 1991:135).

La cultura popular urbana, vista por la historiografía, aparece pues aislada de las ideas del siglo. Habría que señalar también que se ha cuestionado incluso la posibilidad de hablar realmente de un cambio de ideas en los hombres del siglo XVIII en el Perú. En *Buscando un inca*, por ejemplo, Flores Galindo en lo que se refiere a la cultura popular adopta de forma tácita la tesis de Macera de la pintura andina, para el ámbito más bien intelectual sigue la propuesta defendida por Lohmann Villena (1976, 1984), quien plantea que no se debe caracterizar como ilustrados a los peruanos del siglo XVIII, ya que estos estuvieron marcados en todo momento por un profundo sentimiento religioso y rechazaron por ello los textos de Rousseau, Voltaire y los enciclopedistas, pese a haber tenido un acceso fácil y directo a ellos⁶. Flores Galindo, al trabajar del lado más individual y psicológico de sus personajes, los presenta atados a una tradición que los restringe: Aguilar,

Vidaurre, Melgar y Escalante compartirían una serie de preocupaciones y expectativas. En ellos la modernidad, si está presente, aparece -para él- como causante de angustia, ocupando el lugar del diablo o al menos de una culpa.

No habría pues, siguiendo este razonamiento, ilustración en el Perú y, de haberla, fue algo totalmente ajeno al pueblo. Tal como se presentan las cosas, habría en principio que demostrar que existió realmente en el Perú un movimiento ilustrado y precisar sus peculiaridades, antes de poder siquiera suponer la existencia de una plebe ilustrada. Si es cierto que, propiamente, sus personajes no fueron ni ateos ni formaron parte de la ilustración francesa más radical, al remitirnos a los textos del siglo XVIII peruano (e incluso a muchos del XVIII europeo) nos encontraremos con que "ilustración", "lucres" y "razón" son palabras que aparecen con enorme frecuencia, a las que casi todos se adhieren, y que quienes las emplean no sienten ninguna contradicción entre una condición de ilustrado y una fe religiosa. Y ello, obviamente tanto en los textos de intelectuales como de funcionarios coloniales. Gran parte de los planes de reforma borbónicos son entendidos como conducentes al logro de la ilustración y fueron por lo demás un intento de construir un Estado moderno. Las posiciones más conservadoras se reclamaban justamente parte de una ilustración católica⁷.

Sin embargo, el siglo XVIII en el Perú no nos presenta necesariamente un pensamiento homogéneo. Tenemos aquí también desde los matices que revelan algunas lecturas entusiastas de Rousseau, hasta posturas que sin resignarse a abandonar la etiqueta de ilustradas (quién no quiere tener tras sí y de su lado las luces de la Razón) son fuertemente conservadoras e incluso antimodernas⁸. Baste mencionar los textos publicados en 1791 por Olavarrieta sobre las amas de leche casi calcados del *Emilio*, y que Toribio Rodríguez de Mendoza, para el plan de estudios del Convictorio de San Carlos prefiera Santo Tomás a los autores de la "moderna filosofía".

Lo que quiero rescatar en este ensayo son algunas voces que han sido silenciadas por el olvido discreto pero efectivo de los historiadores. La plebe limeña no sólo aparecerá como una plebe que sabe al menos qué es el *Diario de Lima*, sino en muchos casos como la sustentadora de parte del gusto nuevo y refinado y defensora decidida de algunos de sus intereses y opciones. La razón en manos del proyecto político borbónico y también criollo luchaba por cambios y defendía la construcción de un proyecto que nunca estuvieron dispuestos a aplicar de una forma integral. El límite que se planteaba para construir una sociedad basada en las luces de la Razón, era el pueblo.

Modernidad en estos proyectos es casi siempre exclusión. En un trabajo anterior, presentado en una de estas reuniones, traté de mostrar cómo las elites peruanas en el paso del siglo XVIII al XIX habían construido las herramientas ideológicas para rechazar y negar al pueblo su capacidad de entrar al progreso y la razón (1992). Ahora veremos de una manera más precisa un aspecto que había sido puesto en esa ocasión un poco de lado para tener un diseño más claro. Es decir cómo efectivamente, en un momento determinado, el pueblo, la plebe urbana, ante la presión impuesta por las reformas de orden cultural, parece haber asumido el proyecto ilustrado y estar decidida a ponerlo en práctica, estando incluso dispuesta a construirse una nueva identidad cultural, racional y moderna. Aquí y en otros casos estrechamente vinculados a ellos, como reacción, las autoridades y los intelectuales tienden a cerrarse, erigen al pueblo como una de las fronteras de la razón, situándolo al margen. Qué sucede en una circunstancia en que el propio proyecto oficial se basa en un razonamiento que tiende a anular una escala de valores sociales y religiosos y el pueblo acepta esa propuesta ideológica y trata de llevarla a la práctica. Lo que en la teoría existía como posibilidad -que la razón puesta en manos de todos hiciera desaparecer las barreras sociales- será negado en la práctica. La respuesta es obvia, había que ponerle claros límites a la razón y, como hemos dicho, el pueblo fue definido como uno de sus límites "naturales" y por tanto indiscutibles. Qué podría significar entonces el término "plebe ilustrada", sin duda un terreno tan extraño como ambivalente: era una parte ineludible de un proyecto integral, no habría sociedad ilustrada sin un pueblo ilustrado, pero era también una paradoja. Podía por lo tanto servir la existencia real de un pueblo que asumía los supuestos o reglas ilustradas para mostrar, de ser necesario, el progreso de la sociedad y las excelencias de su gobierno, pero también, dadas las circunstancias, se podía negar la posibilidad de una realidad tal convirtiéndose "plebe ilustrada" en una fórmula que no era otra cosa que una inadmisible unión de términos contradictorios.

El objetivo de este trabajo es, pues, cuestionar la imagen de una cultura del XVIII ilustrada, reservada a un grupo muy reducido y socialmente determinado, pero con la salvedad de que los ejemplos que desarrollamos limitan nuestra propuesta a Lima y a las últimas décadas del siglo XVIII hasta los primeros años del siguiente. No se trata, obviamente, de encontrar lectores populares de Voltaire y Rousseau. Lo que buscamos es conocer mejor los vínculos y la interacción entre la cultura popular urbana y el

proyecto ilustrado, sin limitarnos a estudiar la plebe en el discurso ilustrado o las represiones a la cultura popular impuestas por los planes de reforma borbónicos. Entremos, pues, en algunos fragmentos de esta historia.

1. Percibir la novedad

Pablo Macera ha señalado que la introducción del modernismo en el Perú fue un proceso lento y que comenzó más bien como un aprendizaje a nivel de la percepción que definió en primer lugar una nueva sensibilidad, y sólo después habría pasado al terreno de la producción intelectual. Tal afirmación habría sin duda que trabajarla y desarrollarla. Pero es evidente que el paso de un siglo a otro coincidió con la aparición de novedades. Una mirada superficial nos muestra, al menos en el nivel de la producción más elitista, que el cambio de dinastía se hizo notar. La moda francesa hace su llegada a la corte con el virrey marqués de Castell dos Ríus. Es sorprendente el corto tiempo que separan *La púrpura de la Rosa* (1701), primera ópera peruana y americana en la tradición española y *El mejor escudo de Perseo* (1708), de la que si bien no hemos conservado la música bien sabemos que debió tener una estructura italiana basada en la alternancia de recitativos y arias. Roque Ceruti, el maestro milanés, estará primero en la corte en Lima y luego en la catedral de Trujillo introduciendo el violín o buscando niños indios en Piura para enseñarles a cantar en estilo italiano (Stevenson 1970: 56). El violín, que era un instrumento novedoso en las iglesias urbanas todavía en la década de 1740, antes del fin de siglo será de uso popular en los pueblos de indios. Tengamos en cuenta que es difícil hablar de cambios a nivel artístico que sean restringidos a una elite y que no tengan acceso a ellos sectores más amplios. Distintas convenciones visuales, musicales, teatrales, se incorporan a las fiestas públicas donde todos pueden ver y oír las novedades.

Ahora bien, todos estos cambios no son necesariamente prueba de una introducción o aceptación de nuevas ideas. En un pequeño artículo, tratamos de precisar las condiciones de introducción del modernismo y su difusión por medio del apoyo e iniciativa del arzobispo Barroeta dentro del marco de su plan personal de reformas (Estenssoro 1990a), coincidente con la publicación de los escritos de Ruiz Cano. Ya unos años antes circulaban en Lima algunas ideas y nombres de la llamada "moderna filosofía" y se sentía una brisa antiescolástica y cuestionadora de las autoridades en el

plano intelectual. Este es tal vez el primero de varios momentos en los que, de manera más o menos radical, las cosas cambian y los testigos de esos cambios parecen realmente sentirse partícipes de ellos, percibiendo con satisfacción cómo las transformaciones se producen ante sus ojos. Estos momentos coincidieron casi siempre con decisiones políticas tomadas por las autoridades que podríamos entender como cambios en las formas de comunicación. En esta coyuntura de 1750, por ejemplo, es el caso de las reformas impuestas por Barroeta para cambiar el lenguaje barroco de los sermones por otro austero que siguiera los ideas del neoclasicismo⁹. Así, con este cambio en las convenciones comunicativas, la casi totalidad de la población urbana entraba necesariamente en contacto con las nuevas formas, que en este caso suponían además una relación distinta a la habitual entre el orador y el público. Creo que es importante nunca perder de vista esta vocación de práctica política de las ideas ilustradas o si se quiere también esta vocación estética de los reformadores de la época. Una década después, por ejemplo, las representaciones de ópera ya no estarán reservadas a funciones en el palacio del virrey, sino que se harán en el teatro, abiertas a un público amplio. La obra elegida para comenzar la temporada no fue una obra seria, sino *Las variedades de Proteo*, una ópera de Antonio José da Silva ofrecida, al parecer, en una versión paródica representada con marionetas de tamaño natural, forma preferida en Europa para públicos populares¹⁰.

Este sentimiento de modernidad al que me refería, de cambio positivo y liberador, tuvo una repercusión relativamente inmediata que puede ser constatada al menos en el ámbito de aquellos que podían participar de la cultura escrita. Se publican varios métodos de enseñanza que se suponen eficaces y que buscan anular el intermediario que significa el maestro (presentado en los prólogos como un verdadero obstáculo, dados sus intereses y vínculos con el poder) entre el individuo y el conocimiento. Todas estas ideas las encontramos expuestas y defendidas por el mulato trujillano José Antonio Onofre de la Cadena en sus dos escritos teórico-didácticos sobre la música, uno de los cuales llegó a ser impreso¹¹. Este mulato provinciano sufrió en carne propia las contradicciones de esta modernidad que, por un lado, le ofrecía como medida de su propio valor una escala de capacidades intelectuales y, por otro, una realidad que lo llevó a prisión, al menos dos veces, y en la que se le negó el nombramiento de maestro de capilla en Trujillo, pese a haber aprobado el concurso de méritos, por el color de su piel. Se podrá decir que de la Cadena o realmente no era parte del pueblo o que constituye una ex-

cepción. Sin embargo, cualquier historiador que hace historia social y emplea estadísticas no lo hubiera restado de la lista de un determinado censo en que aparecería bajo el rubro de mulatos; sino hubiese considerado a todo este grupo dentro de las castas, como parte de la "plebe".

Evidentemente es más difícil poder abordar el alcance de estos cambios entre quienes estaban excluidos de la cultura escrita. Pero siempre valdrá la pena intentarlo. En todo caso, hay que tener en cuenta que al menos el grupo de los artesanos urbanos está sustentando las exigencias de una clientela que reclama lo nuevo. Encontramos así por ejemplo en Huamanga en 1779 a Cayetano Campo pintor que hace láminas, pero que se dedica también a pintar sobre sombreros y zapatos o a Feliciano Fernández del "gremio de los que pintan en paredes" a quien se reconoce como autor material de un pasquín por haberlo decorado con "un marisco", es decir un diseño en rocalla¹². Debemos pensar también inmediatamente en los sastres que vestían no sólo a las elites sino a una serie de personajes populares: currutacos y petimetres, empeñados en vestirse a la moda.

Lo nuevo logra imponerse. Y esto es posible no sólo porque lo empleen los miembros de las elites o, a nivel oficial, las autoridades. Lo nuevo adquiere prestigio porque da prestigio. Y en ello la modernidad muestra su fuerte carga de exclusión, todo lo que queda fuera de ella debe ser rechazado como bárbaro, absurdo, viejo, vergonzoso. Ante esta presión las opciones parecen obvias, pero chocan sin duda con la barrera de las identidades. Ello no sólo para quienes se definen al interior de una identidad determinada sino, por el hecho de que en la sociedad colonial las identidades se articulan como en un sistema de oposiciones, para quienes se definen también por alteridad.

Antes de abordar los tres casos que nos servirán de ejemplo para ver estos problemas deberemos detenernos en algunas informaciones sobre el baile, tema con el que están comprometidos dos de ellos.

2. El baile a la luz de la razón: del cielo y el infierno a este mundo

Uno de los temas que preocupaba a los reformistas e ilustrados era el baile, que había sido desde siempre un punto de conflicto entre el pueblo y las autoridades. Siguiendo este tema podemos ver cómo, conforme avanza el siglo, se va dando un proceso de secularización tanto de las manifestaciones culturales como de su control.

30 11:22

Se pasó de una lectura barroca de la danza que entendía a ésta, con ese dualismo característico, como de origen divino (la danza sagrada era justificada incluso porque Dios bailaba) o demoníaco (el diablo es el maestro de baile que guía a los hombres al pecado), a entenderse como un asunto propiamente laico. El discurso oficial va a tender a eliminar o a restringir al máximo la posibilidad de un baile religioso. El elemento diabólico desaparece y también la mención explícita al pecado, sin embargo el baile entra en una lectura de corte moral laico. De la idea de que el baile es un medio con el cual el demonio hace caer al hombre (según Mispilivar (1679) un baile de Eva era la causa del pecado original) se pasa a una lectura secularizada. El baile depende más de un control del propio cuerpo (de una voluntad o del origen social o cultural del bailarín). El origen del mal no es ya el demonio, sino el propio danzante, y las consecuencias que se señalan no son ya las penas del infierno, en el más allá temporal y espacial, para los que participan del baile, sino peligros sociales concretos e inmediatos. Por ello, se rescatará la imagen barroca de la bailarina como una prostituta, pero despojada de su carga simbólica. Estamos, sin duda, ante una modernización del discurso religioso que prefiere una lectura social de la danza a una escatológica que pasaba por integrar el tema a una historia general de la salvación.

El baile podía ser un problema por tres razones. En primer lugar por el deseo sexual que provoca, de donde puede tener como consecuencias una serie de excesos morales, el escándalo, exaltar pasiones, promover la violencia y llevar a actos delictivos. La danza está comprometida con una serie de manifestaciones propias de la devoción barroca que se pretende eliminar. Finalmente, está vinculada con un sutil entramado social que la convierte en signo de *status*, de allí que no sea extraño explicar cómo en ciertas ocasiones la razón de los ilustrados pierde los papeles ante lo que aparentemente es un simple baile.

El hecho es que del lado de las autoridades religiosas uno de los primeros puntos que se combatieron, incluso antes de que se presentara de una manera clara un plan coherente y sistemático de reformas con Antonio de Barroeta a mediados del siglo XVIII, fueron justamente los bailes. Ya en diversas disposiciones del arzobispo Soloaga contra el sereni y el panalivio, bailes "escandalosos", y por iniciativa del cabildo eclesiástico en sede vacante desde 1712 se había iniciado una arremetida contra los bailes que organizaban las cofradías. Se trataba en realidad de una forma de poder incrementar los ingresos de éstas, más allá de las contribuciones regulares de sus miembros.

A diferencia de las grandes recolecciones de limosnas que requerían cierto despliegue o que, en muchos casos, contaban con la presentación de una imagen nueva o prestigiosa; las cofradías pobres, no podían ofrecer siempre una actividad propiamente piadosa o indulgencias que representarían un bien o un servicio justificando a los ojos de los donantes el óbolo, era necesario salir a otros terrenos. Las cofradías solían organizar en las semanas que antecedían las fiestas de sus patronos, o con el fin de hacer alguna obra extraordinaria, academias de bailes. Estas no eran otra cosa que reuniones para bailar, donde se contaba además de músicos (al menos un arpista) con la presencia de uno o varios maestros de danza quienes dirigían el baile, exhibían su virtuosismo, y podían enseñar a los asistentes a perfeccionar su baile o alguna nueva coreografía; todo presidido por una mesa en la que se ponía una imagen religiosa (la propia a la advocación de la cofradía o la que estaba relacionada con la obra propuesta) y platos o fuentes donde se colocaba la limosna. Estas reuniones solían tener lugar en alguna tienda o pulpería. Así estos bailes, por más que profanos, estaban íntimamente relacionados con los mecanismos encaminados a ganar el cielo.

Las campañas destinadas a desterrar esta costumbre permitían controlar de una sola vez dos problemas claves: el que se mezclara el baile profano a una ceremonia de piedad y, algo que será punto indelible del proyecto Borbón a partir de 1760, frenar la recolección de dinero por parte de las cofradías y por lo tanto limitar su autonomía en la organización del culto, en la reproducción de los gestos de devoción propios a la piedad barroca. Sin ingresos, las cofradías no podrían celebrar sus fiestas y procesiones con fuegos artificiales, música, canto, baile y luminarias.

Las disposiciones de Barroeta, a mediados de siglo, demostraron que no se había progresado demasiado en el control de estas academias ni, en general, en el de la presencia de bailes en actos religiosos de laicos. Diversas disposiciones y conflictos incluso con el poder civil intentan controlar los bailes en los altares de Concepción (en todos los sectores sociales), pero sobre todo las academias para recoger limosnas en los barrios que se daban todas las noches y en las que, además de los negros que solían ser los maestros de baile, para atraer al público, se exhibían "maricas" que, según palabras del propio arzobispo, "tocan, cantan y bailan como las más desalmadas prostitutas" (Barroeta 1754: 506).

Las prohibiciones y controles de las actividades de las cofradías a partir de la década de 1760 sí parecen haber sido bastante efectivos ya que

encontramos aquí y allá expedientes de petición, por parte de las cofradías, para poder poner mesas de limosnas que son sistemáticamente denegados. Por lo demás, ya en la segunda mitad del siglo no encontramos ninguna referencia a bailes religiosos practicados al interior de las iglesias, estos tendrán exclusivamente lugar en la calle, espacio más bien secular.

No tenemos que perder de vista en ningún momento que el baile para los ilustrados no es sólo un problema y algo que se debe controlar y reprimir. La importancia del tema para ellos radica justamente en los valores que posee la danza en tanto expresión natural del hombre (Ruiz Cano 1753:125-126, Castro 1788:135-137). Castro decía justamente que "no son pues más naturales al hombre la voz y el gesto, que el canto y la danza" (Idem). En realidad, según él, el baile es el lenguaje del cuerpo y de su alegría. Los riesgos sociales y morales son, en realidad, producto de transgresiones que atentan contra la naturaleza del baile o de una mala "traducción" de este discurso del cuerpo, el hombre tiende a leer la danza en clave sexual (Castro 1788:135, Rossi y Rubí 1791:122). Para los ilustrados peruanos el baile ideal debía ser, socialmente, una práctica *inter pares* y, moralmente, asexuado (Estensoro 1990). Habrá que tener en cuenta estos elementos para comprender las actitudes que adoptan las autoridades y las élites ante hechos específicos.

3. Una plebe dividida: indios, negros, diablos

El primer caso que quiero presentar se inicia en 1779, es decir inmediatamente antes de la gran rebelión, pero después de los hechos de Huarochiri y Lima que generaron una cierta desconfianza en la capital hacia el grupo indígena. Por un lado, después de 1750 se suspendieron las representaciones de las dinastías de los incas efectuadas durante las fiestas reales por considerarse peligrosas (Superunda 1859:99) y para 1776 se relacionaba ya de forma explícita las manifestaciones del "nacionalismo inca" con la posibilidad latente de una rebelión (Drama 1776). Para entonces había también algunos cambios importantes en el control de los bailes y en las relaciones entre las autoridades civiles y las religiosas. Ambas tienen ya un acuerdo, pero es la autoridad civil quien pasa a ejercer la supervisión de los bailes religiosos puesto que estos se hacen ya sólo en las calles durante las procesiones. Con esta alianza tendríamos, aparentemente, una postura fir-

me y unitaria que tendería a aprovechar cualquier circunstancia favorable o incluso un pretexto para desterrar un determinado baile. Pero no siempre se cumple lo que parece evidente. Aclaremos, un poco al margen, que si bien es verdad que algunos párrocos y miembros del bajo clero en las ciudades apoyaron los bailes, es sobre todo en los pueblos de indios donde hubo graves enfrentamientos entre los nuevos funcionarios coloniales y los doctrineros a causa de los bailes. Las reacciones en defensa de los bailes y fiestas fueron con frecuencia protestas violentas.

El domingo de Cuasimodo era regularmente festejado en Lima. Esta celebración completaba el ciclo de carnaval. Después de la muerte del mismo y a la semana siguiente de terminada igualmente la cuaresma, el carnaval resucitaba por un sólo día para manifestar que no había muerto totalmente y que volvería al año siguiente. Esta era la fiesta de Cuasimodo en la que salía de cada una de las parroquias de Lima en procesión el Santísimo Sacramento acompañado de danzas de diablos -sus compañeros habituales en las procesiones- aunque este día se comportaban con especial desenvoltura. Los diablos, vestidos con máscaras, trajes llamativos y armados de palos y látigos, hacían diabluras. Quienes asumían el papel en estas danzas o sonos eran en principio miembros de las castas negras, reunidos en cofradías.

En marzo de 1779 Alberto Chosop, en tanto procurador general de los indios, presentó un memorial contra los bailes de diablos. A nombre de los indios de la ciudad y de los "que entran a ella a vender comestibles" denunciaba:

que son indecibles las extorciones que resiben estos infelices de los negros que al pretexto de la festividad del Domingo de Quasimodo salen bestidos con máscara haciendo papel de demonios, componiéndose esta canalla regularmente de aquella gente perdida destinada a todo género de vicios. Así pues se balen de la máscara para ejercitar de día la rapiña, con el espesioso título de la danza forman de una caterba ynferral a saco en las calles, y plazas, no dejan vitualla que no les roben a los miserables Yndios e Yndias¹³.

Lo interesante es poder detenerse en los argumentos que se presentan para poder explicar esta situación y justificar el pedido de intervención de la autoridad. Lejos de las reglas que impone una situación carnavalesca en la que se puede contestar con absoluta libertad y en los mismos términos en que se recibe la agresión, los indios se dibujan con una desventaja inicial en

30 11:22

estos enfrentamientos. Las agresiones de los diablos eran posibles por "ser la resistencia [de los indios] muy débil, por la pusilanimidad de ánimo logran [los negros] con ventaja sus depravados designios" (Idem). Frente al discurso de las autoridades que en esos años ya comienzan a emplear el término plebe, el problema es presentado aquí como un conflicto entre dos grupos que estaban claramente definidos en la sociedad colonial: indios y negros. Con esta caracterización se separa a los indios de lo que será la idea de plebe, pese a que socialmente se les define como pobres (los bienes de los indios son "sus pobreza"), por medio de la definición de su carácter. Recordemos que en el discurso de la época el carácter es lo que define el "ser nacional" de cada colectividad. Frente a ello se da a los negros, aunque no se mencione aún la palabra, las características de la plebe. Recordemos que ésta es en principio indefinida en los planos racial y cultural (no hay una identidad reconocida como propia a la plebe, ante todo "mixta", suma de "castas") pero se caracteriza por ser activa y violenta. Frente a ello los indios por carácter, es decir por su propia naturaleza, al ser "pusilánimes" quedarían fuera de ella.

La imagen de los indios que el "nacionalismo inca" había podido construir era sólida aunque estuviese encuadrada por los límites impuestos por el discurso político colonial, el de la derrota. El indio melancólico, que ha perdido el paraíso de la autonomía política, es el que evoca el procurador cuando dice que:

el suplicante en fuerza de su ministerio y movido de conmiseración de estos infelices representa a vuestra excelencia los agravios que ellos han sufrido y sufren por su misma miseria, orfandad, y destitución que es lo que más exhíja a que con la mayor anticipación se probea el remedio¹⁴.

Si los indios, eventualmente, contradiciendo su carácter, cambian de conducta y llegan a oponerse a las agresiones de los negros diablos, se desencadena la tragedia y el cuadro se tiñe entonces de rasgos realmente patéticos y superlativos:

Y si por acaso se ponen en defensa de sus pobresas, acomete toda la gavilla y a esfuerzos del látigo y el palo se lleban la presa después de dexar heridos y maltratados a los ynteressados en que junto con sus vienes, experimentan el detrimento en sus personas. Cosa lastimosa

es ver, por esas calles y plazas seguir las pobres Yndias, llorando el robo que les han echo con los hijos de pechos arrastrados por los suelos, los maridos maltratados si se ponen en defensa, en una palabra causan escándalos que en día de tanta veneración se exercita el robo la rapiña y la iniquidad, con tanto desembaraso. A los pobres Yndios que internan a esta ciudad en sus cabalgaduras, les acometen con los látigos, hasen que dispare la bestia, hasta que dé con el ginete en tierra, y de paso les roban las alforxas y el pobre Yndio queda herido y no pocas vezes también pierde su cabalgadura¹⁵.

Hay que vincular este texto con otros que tienen una retórica semejante, o al menos una afinidad. Aunque, sin las referencias bíblicas explícitas, el mismo patetismo ya estaba acuñado en la *Representación* atribuida a Fray Calixto Tupac Inca (escrita en forma de paráfrasis a las *Lamentaciones* de Jeremías) y aparecerá en los bandos de Tupac Amaru en que se presenta igualmente a los indios como un pueblo que, a semejanza de los hebreos cautivos en Egipto, han perdido su autonomía política. Flores Galindo (1987) ve, para el caso de Tupac Amaru, un lastre colonial en el origen bíblico de esta imagen. En realidad el problema es más complejo. La idea bíblica del pueblo cautivo fue utilizada también por los nacionalismos europeos y no tiene *per se* una carga antimoderna. Puede entenderse también, si no necesariamente en su origen, sí en su uso, en el contexto de un neoclasicismo en que se toma el Antiguo Testamento como una fuente de modelos de la antigüedad y no de verdades teológicas. Además, aquí se trata de construir o defender una imagen "seria", basada en un modelo antiguo y prestigioso, de los indios que justamente los distanciaría de una tradición popular, movida por una dinámica carnavalesca. No tenemos todavía un estudio propiamente estético sobre el movimiento nacional inca que nos permita ver de forma clara estos problemas. El recurrir frecuentemente a las alegorías de tipo clásico en la plástica por parte de los curacas (Gisbert 1992), a expresiones patéticas en los textos, así como un uso especial del pasado son puntos que deberán afrontarse. En todo caso concluyamos que, pese a las decisiones que finalmente se puedan tomar, el *status* que establece esta imagen de los indios así como el formar un grupo autónomo e independiente de la plebe no es discutido por la autoridad quien contesta al memorial con un edicto en el que justamente menciona a "la Nación Yndica, digna por todos títulos de la mayor recomendación y amparo".

30 11:22

Me parece importante resaltar que es muy distinto ver cómo se marcan las identidades en el discurso y las representaciones y cómo se diluyen en lo cotidiano. Para los años finales de la colonia, para mencionar sólo un aspecto, los matrimonios más frecuentes de indios son con negras¹⁶. No se explicaría frente a los, desde muy temprano, numerosos ejemplos de convivencia cotidiana esta violencia, pero el presentar el conflicto de los diablos como una agresión contra la "nación india" era tal vez la única manera de hacer entonces una demanda persuasiva. La sociedad colonial había impuesto, hacia mediados del siglo XVII, un "encasillamiento" de las identidades (española/criolla, india, negra) de acuerdo a un esquema bastante rígido, lo que impedía la construcción de una plebe con una identidad propia. No había un lugar de encuentro para presentar y comunicar otras identidades, mientras que la fiesta (oficial o espontánea) alentaba el sostener una imagen propia a cada "nación". Pese a ello, conforme avanza el siglo, podemos ver cómo el discurso festivo cambia igualmente y tiende a aislar y fragmentar la presentación de esas identidades. Ya no se presentarán todas juntas en un mismo contexto para mostrarse como imagen del total de la sociedad, sino en contextos y espacios independientes (Estenssoro 1989). Así, esta parte exterior de las identidades, constituidas por imágenes públicas, convencionalmente aceptadas, con las que se reconoce a los diversos grupos culturales sobre todo en las fiestas y en sus actuaciones colectivas presionaban a los individuos a adscribirse a alguna de ellas, más allá de sus orígenes biológicos (cosa que, por lo demás, sucedía con las mismas categorías en los planos jurídico y administrativo). Es en este momento que la progresiva presencia de la categoría plebe contribuirá, sin duda, a disolver el reconocimiento de las identidades culturales de dichos grupos.

Pero volvamos a la propuesta del procurador de indios frente a los bailes de diablos. El se cñe finalmente a lo que en principio la autoridad podía desear y aparentemente intentaba entonces con frecuencia:

la prohibición absoluta de esta imbestidura de demonio, mandándose baxo de severas penas que los mayordomos de las respectivas parroquias de esta capital no permitiesen que en las proyecciones de aquel día, ni en otra alguna de las del año salgan semejantes jentes¹⁷.

El texto del procurador identifica a los diablos-negros con la plebe (aunque sin mencionar la palabra) y se vale de ello para ofrecer a la autoridad las armas para eliminar una manifestación que era propia al grupo

negro. Ante las presiones de las reformas sobre las tradiciones culturales coloniales parece haber, al menos en este momento, una tensión por defender el espacio de las identidades pero también por hacer retroceder a los "otros". En ese momento las autoridades estaban al acecho para prohibir bailes y manifestaciones populares. Una denuncia de este tipo era en realidad una excusa perfecta para eliminar uno de ellos. Sin embargo, parece pesar ya ese cierto recelo que señalábamos respecto de la "nación india". La respuesta que da el cabildo a la denuncia del procurador Chosop tiene una evidente ambigüedad. Acepta la separación entre la plebe y los indios a quienes reconoce dignidad. Pero no opta por la prohibición, sino hace aparecer un argumento de corte neoclásico y que sirviera para sustentar, en esos mismos años, la defensa hecha por algunos personajes como Carrió de la Vándera o Ignacio de Castro del carnaval y otras costumbres populares "irracionales", el argumento del valor de lo antiguo¹⁸.

El castigo sería de cien azotes en la plaza mayor¹⁹. La autoridad opta por leer los bailes de diablos, por más que aparentemente los practicaran sólo los negros, no como una manifestación cultural propia de su identidad, sino en realidad como una manifestación de la Iglesia institucional. El argumento, si bien puede ser coherente con una cierta corriente del pensamiento de la época, entra en contradicción con lo que las autoridades civiles y religiosas practicaban²⁰, lo que puede reforzar la idea de que se estaba actuando en vista de un cierto recelo hacia la población indígena.

Si prohibir un baile era siempre algo difícil, prohibir un exceso no lo era menos. En 1779 las víctimas son los indios. Luego, la rebelión de Tupac Amaru está de por medio, siguen los recursos para detener estos bailes de diablos, pero lo que aparentemente no es otra cosa que la reiteración año tras año de la misma solicitud por parte del procurador de indios, nos deja ver cómo la sólida y clara imagen de la nación india (buena para alegar maltratos ante la justicia) se va diluyendo. En contrapunto, los negros se diluyen también y confunden cada vez más en la idea global de plebe. El memorial correspondiente a 1781 (y con él los sucesivos) no hablaba ya sólo de negros, sino de "negros, sambos y otras castas"²¹. Del lado de las "víctimas", los cambios se verán desde el reclamo de 1784 que invoca los "daños y perjuicios que recibían los Yndios e Yndias y aun las demás castas". Al año siguiente, 1785, "los daños y perjuicios que recibían los Yndios [...] sin reservar [los negros] ni aun a su propia nación" y más adelante "no sólo contra los miserables Yndios, sino también al p..."²². Se basó poco a poco para

30 11:22

describir los mismos hechos, ya que la denuncia sigue refiriéndose a lo que era habitual antes de 1779, a cambiar el panorama de una agresión que era de los diablos negros contra los indios, a una composición social de las víctimas más amplia hasta que termina por incluir a toda la colectividad y a los propios negros. La acusación inicial componía un cuadro muy distinto en que debía primar un solo color. De la defensa de los indios se está pasando, como único discurso efectivo ante la autoridad, a la del bien público general.

En 1785 se detiene el expediente tal como se conserva en el AGN, pero sabemos que se siguió presentando (posiblemente año a año) la reiteración del memorial. De 1789 tenemos sólo el decreto de respuesta del cabildo. Para entonces parece ya haber tenido efecto la ampliación de la base étnica de las víctimas y el caso ya no es presentado como una agresión de negros contra indios, como un enfrentamiento étnico, sino justamente como un problema de un comportamiento festivo no desterrado. La autoridad ahora es la que relee y modifica su acción pasada, este texto no habla ya de las limitaciones impuestas a las danzas de diablos, sino por el contrario afirma que ya habían sido "prohibidas en repetidos decretos" y se las prohíbe efectivamente con una multa de 100 pesos a la cofradía. Y justamente entonces es que aparece una identificación explícita entre los diablos y la plebe, ya que el decreto advierte que no se dejará de pagar la multa "a sombra de no poder contener a los yndividuos de la vaxa plebe"²³. Las instituciones eran responsables de mantener el orden sobre un pueblo que actuaba con impulsos irracionales.

4. La plebe ilustrada: entre el teatro y la danza, dos modelos de aprendizaje social

[...] pero LIMA (sin alargar la fecha) desde 6 años a esta parte se encuentra tan otra, tan ilustrada y tan vella en todos sus ramos, que se desconoce a los ojos de los antiguos moradores. [...] Ya son todos finos, políticos y cortesanos. Ya se desterraron, para siempre, aquellos usos y sandeces vulgares. Ya hasta el vello sexo sabe silogizar y raciocina con refleja madurez y cordura: y finalmente, ya hasta la hijá Plebe tiene discretas sensaciones²⁴.

La ilustración tenía una vocación didáctica, un verdadero afán de enseñar, y el medio privilegiado para la educación del pueblo era el teatro. Escuela de costumbres, el teatro permitía, o al menos así se pensaba, ofrecer modelos de comportamiento social y la crítica de otros que se quería reformar. El público del Coliseo de Comedias de Lima era variado y todo parece indicar que la plebe asistía con asiduidad. Los ilustrados podían estar contentos y más aún los asentistas que ganaban con ello. Pero en mayo de 1790 algo parecía repentinamente no marchar. Disminuía la asistencia a la comedia, la plebe aparentemente había encontrado una diversión más amena y su propia escuela de costumbres.

Efectivamente, con el presupuesto de que la asistencia del pueblo al teatro era parte del bien público y un interés explícito del gobierno, los asentistas denunciaron que los días en que hacían funciones, un grupo de "maestros de danzar de vaxa esfera" había establecido unos "vailles públicos al huso francés dentro de la ciudad con cuyo objeto atraen mucha gente de todo sexo"²⁵. Se precisó que esto se hacía en una "casa estrabiada" y "con concurso de mucha gente promiscua descubierta y tapada desde las siete de la noche en adelante". No se trataba de una de las academias de baile como las de las cofradías, aquí no había ninguna excusa fuera del baile mismo y de la ocasión propicia para encuentros, no hay ya ningún vínculo con lo religioso.

El coliseo y el gobierno estuvieron de acuerdo en que estas reuniones significaban un "grave perjuicio" para el teatro. La Real Audiencia proveyó que "se abstubiesen de repetirla en días de comedia", de lo contrario, "a la menor queja justificada, serían castigados" e informó de ello a los maestros.

El 27 de mayo, a las dos semanas del decreto, las cosas no parecían haber cambiado mucho, pero los asentistas del teatro estaban mucho mejor informados para renovar su denuncia y estimular el interés del gobierno en el asunto. Su descripción buscó ser lo más gráfica posible respecto de lo que sucedía en la academia, a efecto de escandalizar. Los mulatos en vez de ir al teatro a ver simplemente cómo se comportaban los nobles de las comedias heroicas o morales y de las tragedias, habían decidido adoptar ellos mismos directamente esos papeles:

han avansado hasta el extremo intolerable de que presentándose los mulatos en Cuerpo peinados, y con uniforme de milicianos u oficiales los que son del regimiento de ellos, y la mulata entra manifiestamente

atabiadas con plumajes en las cavezas empolvadas con adorno y calzado, agenos de su baja ralea toman éstas, y ellos el tratamiento de las señoras y cavalleros principales con cuija corporatura, aire o fisonomía puedan tener alguna semejanza siendo así sacadas al vaile por los bastoneros con abuso punible de los personajes representados²⁶.

Los negros y mulatos tenían en esta academia un espacio que les permitía asumir la apariencia de las elites, sustituirlas, reemplazarlas. El principal problema que se plantea es que esta costumbre puede sustituir a la diversión teatral, haciendo que el pueblo rechace lo que debe fomentarse en él:

Si la religión y la moral política experimentaran por su causa indubitable lección grave, también el coliseo es perjudicado en que continúe semejante concurrencia por que los que cuenten con ella como más propia para llenar los sentidos cobrarán naucea a la dilerción pública del teatro abrigada por el gobierno en consideración a los saludables efectos que puede producir siendo rectamente dirigida²⁷.

La reacción a la nueva denuncia fue la decisión, tomada directamente por el virrey dos días después, de prohibir totalmente las reuniones de la academia. Hasta aquí es la versión que podemos tener de los hechos tomada de los documentos de las denuncias y decretos, tratemos de verlos ahora desde otro punto.

Lo que en los papeles oficiales era el simple trámite de comunicar el primer decreto cobra vida en la narración del recurso presentado por los maestros de danza. El 15 de mayo se habían presentado en la sala de baile no como era habitual un funcionario de la Audiencia o el cabildo, sino el propio José de Ribera (uno de los empresarios del Coliseo) y un escribano acompañados de tropa advirtiéndoles que de no dejar los bailes en los días de las representaciones serían encarcelados los maestros y los asistentes, arguyéndose al parecer que los bailes que practicaban eran "impropio[s] de su baxa calidad"²⁸.

El recurso presentado por los tres maestros de baile: Casimiro Esparza, Juan Crisóstomo Baquijano y José María Arévalo es lo que más nos interesa de este expediente. De los tres, dos eran militares, Esparza, capitán, y Baquijano, cabo, de la infantería de morenos libres; de Arévalo, en cambio, sólo se indica que era pardo libre. El principio en que se basaba la solicitud de los maestros era que esta medida atentaba contra la "diversión lícita del

ciudadano" y su pedido era que el virrey declarase "que el bayle del Minuet, es permitido a todos sin exepción de personas, como una dilerción libre y honesta, siendo dueño el ciudadano de executarla en los días festivos". La argumentación que se sigue, estructurada en tres puntos, recoge justamente las ideas que sobre el baile, y principalmente sobre los bailes populares, habían acuñado en sus decretos y edictos las autoridades coloniales y asume incluso su proyecto de reforma; sin embargo, la propuesta busca aprovechar el discurso de las autoridades para construir (como si fuese parte de un proyecto inscrito en él) la posibilidad de una reforma cultural en beneficio de la plebe, permitiendo su acceso a la ilustración, y que tuviese como consecuencia a nivel social la eliminación de los rasgos distintivos propios a la plebe (es decir la propia abolición de dicha categoría). Las diferencias sociales buscan reducirse en realidad a diferencias económicas.

Los tres puntos eran los siguientes:

el primero a demostrar los prejuicios, que se seguían a la Moral, y a la Sociedad de los bayles que usaba el Pueblo de nuestra capital. El segundo a las ventajas que resultan de la introducción del Minuet, y aquella baxa calidad, no priba, ni puede pribar al pueblo a que imite los usos y costumbres de la nobleza. Y el tercero que los asentistas del coliseo, no tienen derecho a impedir, que los ciudadanos tengan esta u otra dilerción honesta en los domingos, y festividades, mucho menos en las vistas de precisar al pueblo a la concurrencia a su farsa²⁹.

De estos tres puntos se desarrollan sólo los dos primeros, el tercero es en realidad una afirmación de principio, condicionada, cuanto mucho, a demostrar que la diversión alternativa al teatro fuese realmente honesta. Así pues, los dos primeros se encadenan presentando una situación problemática, que se describe siempre como parte del pasado, y su solución eficazmente llevada a la práctica. El primer punto, salvo por el hecho de que todos los verbos están en pasado, parece casi calcado de los textos de los decretos y edictos que comenzaban por describir la situación a la que buscaban poner remedio. Si bien el mal de los bailes tiene su origen en la plebe, sus consecuencias alcanzaban igualmente a los "jóvenes de calidad"³⁰. La lujuria y la sensualidad son por tanto para ellos más fuertes que la propia condición social. Se acepta toda la crítica a los bailes populares, pero se la presenta inmediatamente como un peligro para la sociedad en su totalidad en tanto no es una práctica exclusiva.

30 11:22

Los prejuicios que padecía la moral y la sociedad de los bayles impúdicos, que usaba el pueblo eran los más graves y perniciosos. Ellos eran formados por una plebe libertina, y prostituida; pero con tal ascendente sobre los espíritus, que arrastraba, y seducía a muchos jóvenes de calidad³¹.

El baile desencadena el deseo sexual que, unido al alcohol, trae los más graves males y contravenciones sociales (robo, muerte, pérdida del honor, cimarronaje), descritos aquí con el naturalismo y el énfasis propios de un moralista. Pero, al igual que señalábamos al hablar de manera general de la secularización de la danza, aquí la noción de pecado ha sido sustituida por la de crimen:

Las acciones del cuerpo, o sus movimientos, inflamaban activamente la concupiscencia: la embriaguez era la parte esencial de tan abominable diversión; a que eran consiguientes el robo para fomentarla, las pendencias, las heridas, las muertes, en una palabra todos los vicios. Los esclavos desertaban del servicio de sus amos. La inosencia de las menores aun de doce años era seducida, y desamparada [d]el regazo de sus padres sin que bastasen los desbelos de estos a precaverlas de ese desastre. Se veían frecuentemente honrados padres de familia, cubiertos de rubor y llanto implorando el auxilio de los magistrados, para recoger sus hijas desgraciadas a quienes la disolución había hecho sus víctimas³².

Obviamente, el problema era de competencia de las autoridades. Esta vez el argumento de la existencia de una tradición, a diferencia del caso de los diablos, es empleado para acentuar aún más la gravedad del mal y la dificultad en controlarlo y de ninguna manera como una forma de justificar su existencia (a diferencia de la tradición que podía poner al baile religioso bajo el amparo de la historia de la institución eclesiástica, aquí no había institucionalidad posible que reclamar):

Todos los que existen en esta capital han visto el tezón y las serias providencias que los magistrados y pastores eclesiásticos han expedido para abolir tan pernicioso desorden; aunque con el dolor de que han sido infructuosos los medios, que han aplicado, desesperando de conseguir el fin. Los castigos repetidos, lejos de escarmentar, aumentaban la elasticidad a los resortes de la pasión para esos bayles que fortificada por una costumbre immemorial, había hecho declinar a

este pueblo acia esa parte, y concevir a su sexo dévil, que consistía su fortuna en la desolación de su bayle. No se puede presentar, ni más arraigado prejuicio, ni más terrible fanatismo³³.

Haciendo contraste con el fracaso de las autoridades para impedir tan "gravísimo mal", los maestros de danza han logrado suplantarlo con eficacia al poder secular y al religioso en sus funciones. Su descripción termina casi con ironía, reafirmando la desaparición del problema, se verá ahora "qué ha sido el suabe honesto arvitrio con que se ha extinguido".

La respuesta tenía que servir de un arma que fuese incontestable, de una manifestación propia a las elites o que, en todo caso, no estuvieran dispuestas a rechazar sin acusarse a sí mismas. Habiendo aceptado el valor que otorgaba el discurso de los ilustrados a ciertas manifestaciones culturales, no es ya un problema ceder en la identidad ni dejar lo propio. Por el contrario, se abandona la identidad en aras de cambios sociales y de modernidad. Ya no se baila con la eventual posibilidad de ganar el cielo, sino *status*. Pero más aún, el adoptar los bailes propuestos por las elites abolía las diferencias culturales al interior de la sociedad, y ello sin tener que dar lugar a aceptar la primacía de alguna de las antiguas identidades. Los bailes propuestos, al no ser ni españoles, ni negros, ni indígenas, ni criollos, eran trascendentes a esas identidades, universales, y su elección se justificaba por cualidades determinadas de manera racional. Al proponer manifestaciones culturales únicas, se evitaba la posibilidad de exclusión. Habría que recalcar, para subrayar el aspecto de racionalidad y de modernidad de este planteamiento, que el memorial nunca se plantea el problema de las diferencias desde el punto de vista cultural-racial sino sólo en su lado social-económico-educación (falta de, o menor, pero no diferencia). Se aprovecha en ello la indefinición que existía respecto de la conformación de la plebe. Así, no se trataba en ningún caso de hacer frente a una aculturación, ya que la sociedad colonial pasaba a entenderse como un *continuum*, en todo caso con tensiones entre el pueblo frente a las elites (que serían su modelo y aspiración), pero no como una realidad pluricultural.

Así, pues, se había hecho la elección, sobre la base de un consenso tácito con las elites:

Todos saben que el bayle del Minuet, y demás piezas subsecuentes exigen por su misma naturaleza una gravedad, y una compostura en que no tiene lugar la impudicia³⁴.

30 11:22

Pero la elección del minuet y de las otras danzas "a la francesa" no es presentada como una opción por danzas a la moda que podían hacer de una academia de baile un negocio rentable o una simple diversión lícita. Los maestros de danza presentan su trabajo como formando parte de un verdadero proyecto de reforma de costumbres y de educación popular que hubiesen tomado en sus manos y que se habría llevado a cabo con verdadero éxito:

los suplicantes al propio tiempo que con su introducción en el pueblo tuvieron en vista su interés en la enseñanza, consultaron también la extinción de los bayles profanos, y escandalosos que han conseguido felizmente²⁵.

Como bien se resumía al enunciar los tres puntos: la "baja calidad no priva, ni puede privar al pueblo a que imite los usos y costumbres de la nobleza". Lo que visto desde las autoridades era indiferentemente "la plebe", visto de cerca o por los que la integraban era un mundo igualmente jerarquizado. Los maestros de baile no dejan entrar a "cualquiera" a la academia. Frente a los textos de edictos que hablaban de la plebe y de las demás gentes de "mecánicos oficios", para ellos los cargos militares y el tener una ocupación artesanal conocida marcan un *status*. La academia tiene reglas claras para aceptar a sus miembros. Y esta selección es justamente convocada para llevar a cabo los fines didácticos y de expulsión de los bailes sensuales. Los asistentes debían ser "oficiales de los cuerpos militares de las naciones de colonos, y maestros artesanos de conocida providad", las mujeres "casadas, o solteras de buenas nominaciones". Aquí, pareciera que los maestros de baile buscan, a su manera, unirse a las expresiones de escándalo de las autoridades ante una posible transgresión social, y evidentemente ese elemento está presente, pero es empleado para rechazar la acusación de marginalidad que invalidaba su proyecto, ellos suponen que se trata de un malentendido. Los asistentes a la academia son, ciudadanos dignos que efectivamente:

se avergüenzan que se les impute han hecho el papel de farsantes, o parlampanes, que así se debe considerar a los que quieren parecer lo que no son²⁶.

En realidad esto supone que no existe una diferencia natural, y por lo tanto intranscendible, entre ellos y la nobleza; el hecho de trabajar o de servir

en el ejército los hace personas honradas y de bien. Si se admite a la nobleza como modelo, es sólo para señalar que las diferencias son posibles de ser subsanadas por medio de la educación o asumiendo un comportamiento determinado. Así, se pide que la autoridad asista a la academia para examinar la veracidad de lo que se dice.

La decisión última de las autoridades fue tan definitiva como ambigua y "razonable". Se confirmó el decreto del virrey, precisando que estaba dirigido a:

corregir los abusos y desórdenes que continuarán persiguiéndose con todo el celo y severidad que exija su extirpación [...] pero que de ningún modo es trascendental a privar a ninguna clase de gentes de aquellas diversiones honestas con que se alternan las fatigas diarias, y se distraen las angustias, y miserias del Pueblo, ni a precisarlo a que concurra al Coliseo, cuya diversión se halla en el caso de qualquier otra, y en ella no debe contarse con más concurrentes que los que voluntariamente quieran asistir.

Un solo cabo quedaba suelto, y era la exigencia de declarar el minuet como una "diversión libre y honesta". El juez del coliseo envió su informe aclarando cómo en ningún momento usó "de expresión alguna para caracterizar el Bayle francés de impropio", siendo así, el reclamo de los maestros ya no tenía lugar. Pero además, dado que se confirmaba el decreto, sin necesidad de decirlo explícitamente se ratificaba que el *impassé* era "la baja calidad" de los participantes a la academia. Estaban descalificados *a priori* y ante ello no había razón que valiera.

4.1. ¿Ecos de una academia de danza?

Es bastante difícil seguir el destino de nuestra academia de danza, de sus maestros y de los artesanos que asistían a ella, luego de cerrado el expediente que la prohibió. Sin embargo hay algunas informaciones aisladas que nos pueden dar al menos indicios o sospechas de cómo se continuaron las cosas, o tal vez de cómo habían comenzado realmente.

El 8 de junio de 1790, unos diez días después de que el virrey diera el decreto prohibiendo el funcionamiento de la academia de baile francés, Lima podía presenciar en el Coliseo de la media tarde el espectáculo entonces

30 11:23

poco usual. Don Vicente Bertarini, italiano maestro de baile, presentaba un "baile pantomimo", es decir un ballet, en que se narraba bajo el título de *El conde de piedra* la historia de don Juan (la obra terminaba con un baile de furias y seres demoniacos que encadenaban al protagonista y lo entregaban para ser devorado por un dragón infernal)³⁷. El espectáculo se daba en honor del virrey que, como queda claro, estaba especialmente interesado en apoyar al teatro. A los pocos meses hacía su aparición, bajo la tutela del virrey, el *Mercurio Peruano*, el principal redactor de los primeros números era otro italiano José de Rossi y Rubí, no sólo minero, sino periodista y músico. Rossi compuso al menos una tonadilla para el coliseo: *El macareno y la muja* (Stevenson 1970). Bien sabemos que este género del teatro lírico era el apropiado para promover un nacionalismo localista entre los limeños, como de hecho sucedió (Estensoro 1989); éste sería un punto de coincidencia entre el teatro, el virrey y el *Mercurio*.

Unos meses después, en 1791, será Rossi quien anuncie y felicite a su compatriota desde las páginas del periódico por la apertura de la academia "de todo baile" que este "profesor de baile francés" abría en el callejón de Petateros³⁸, comentando que se podía medir el gusto de los habitantes de la ciudad por el baile por el hecho de tener los negros (únicos maestros de baile hasta entonces en la ciudad según Rossi) gran número de alumnos. Seis meses después, hubo una oportuna arremetida contra las antiguas academias de baile. El 16 de noviembre se comunicaba un oficio del virrey a Vicente Rueda "maestro mayor de las escuelas de danza" y a "Damián Rodríguez Sambo" que las academias debían cerrar sus puertas antes de las nueve de la noche³⁹. A la academia de Bertarini no se pensó siquiera que fuera necesario comunicarle la medida. No tenemos, pues, que descartar la posibilidad de que o bien ya al momento de denunciar las actividades de nuestra academia de baile se tenía en vistas la apertura de la de Bertarini, o bien que, posteriormente, e incluso a raíz de ella, se decidiera el gobierno a defenderla o apoyarla en vista de controlar esta nueva forma de escuela de costumbres.

Es una lástima que el padre Olavarrieta haya suspendido la publicación de su *Semanario Crítico* -en gran parte como consecuencia de su guerra con el *Mercurio*- antes de dar a conocer los textos que prometía de crítica y reforma a los bailes en Lima. Sin embargo, podemos ver algo de la polémica que se pudo entablar y de las consecuencias de la academia plebeya de baile francés en las propias páginas del *Mercurio*. En la famosa carta de la Aca-

demia Poética sobre el yaraví, Sicramio elogiaba -únicos ejemplos de manifestaciones culturales criollas que al parecer podía dar- dos bailes: el punto y el don mateo. En protesta a dicho texto, Toribio José del Campo y Pando no sólo refutó gran parte de lo que se afirmaba sobre los yaravíes, sino que hizo alusión:

[...] a ese Don Mateo, a ese Punto, que tan extemporáneamente se elogia en el rasgo publicado. Estemporáneamente: porque quando aun la gente baxa procura en diferentes semi-academias, evadirse de lo escandaloso de esos dos o más sones impulsivos del desorden, y de la impudicia, no se debió aplaudir lo malo como bueno [...]⁴⁰.

Así sabemos que, muy probablemente, lo que bailaba la gente plebeya antes de ser introducido por la academia el minuet, haya sido justamente estos bailes. Parece entenderse también que el ejemplo de los maestros de danza había dado frutos y que otras academias enseñaban bailes europeos. Pero, queda la pregunta de por qué el *Mercurio* elogiaría estas danzas promoviendo, simultáneamente, una academia de un maestro de baile francés. La respuesta es sólo una sospecha. En otros trabajos (1990, 1992), quisimos demostrar que el grupo criollo, después de la derrota de Tupac Amaru, se habría apropiado del yaraví como elemento de su identidad transformando en canción sentimental criolla lo que era parte de las manifestaciones del nacionalismo inca. El artículo de Sicramio en el *Mercurio* muestra claramente esa voluntad, pero no puede todavía evitar señalar el yaraví como de origen indio. No es extraño que ese mismo texto aprovechara que los grupos negros buscaban dejar de lado estos dos bailes para apropiárselos. Si se lee con atención el texto de Sicramio se verá que la única vez que emplea la primera persona para hablar de algún tipo de música o baile es al hablar de "nuestro excelente Don Mateo y el Punto". Frente a los indios, los italianos, los franceses y los españoles, eso es lo único que muestra como propio un criollo. De la misma manera como el nuevo discurso de las autoridades y de las elites, que parecía eliminar la legitimidad de las identidades coloniales oficiales, puede servir para leer el caso de los indios y negros diablos, nos puede mostrar al grupo criollo a la caza de elementos para construir una identidad más clara a partir de la desarticulación de las otras.

Un último elemento que tal vez sea una mera casualidad, *El Mercurio*, nuevamente, publicó una carta sobre los maricones en Lima. En dicha carta se describe una casa en las afueras de la ciudad en la que se reúne un grupo

de negros y mulatos disfrazados como nobles y que se tratan entre ellos dándose los nombres de "la Oydora", "la Condecita", "la Marquesita", "Doña Fulanita"⁴¹. Si pensamos, son los mismos términos con que se describía nuestra academia de baile, salvo que aquí los personajes son un grupo de travestis. No hay suficientes elementos de juicio. ¿Es en realidad -lo que no sería tampoco extraño- ésta una verdadera descripción de costumbres -en cuyo caso la plebe homosexual limeña seguía también la máxima de imitar a la nobleza- o, por el contrario, tenemos una mordaz ironía de los mercuristas para castigar las pretensiones de unos mulatos bailarines? Tal vez nunca lo sepamos.

5. La plebe pone al clasicismo en cuestión

Quisiera terminar, muy rápidamente, este texto ya excesivamente largo, con algunas reflexiones hechas por las elites respecto de la plebe que escapan a las habituales acusaciones barbares o de lastre para el progreso de la sociedad. Un ejemplo era ya el epígrafe de la sección anterior aparecido en el *Diario de Lima* y que sin duda busca adular a los limeños y ganarlos a la lectura del periódico. Pero aunque fuese esa su única intención, es importante que esa imagen de la sociedad sea efectivamente adulatoria. Tanto las mujeres como la plebe, dos grupos en principio marginados de las actividades intelectuales, deben sumarse a la ilustración de la sociedad para que esta sea efectiva. Y el *Diario* que en ese texto estaba elogiando el progreso de los limeños años antes de su aparición, en otro hará de esta manera el suyo propio:

Varios Señores Subscriptores ponen el Diario en mano de sus tiernos hijos, porque al paso que los deleita los instruye. Lleban al Ayo con más gusto este Papel, que otro, y la misma complacencia y curiosidad les hace que en corto tiempo se suelten a leer, ¡Pero qué digo!, hasta los Negros miserables que antes tenían cataratas en los ojos para conocer las letras, ya leen el Diario en sus Cofradías y Talleres.⁴²

Aquí se suman los niños a las mujeres y plebeyos. Evidentemente este periódico buscaba un público lo más popular posible y quiso (a veces con textos propios, otras reproduciendo textos españoles) convertir a los pequeños "plebeyos ilustrados" en personajes de sus páginas. Encontramos el

texto atribuido a Terralla y Landa sobre las actividades de un currutaco a lo largo de la semana (con especial énfasis en el bailar, vestir a la moda y asistir al teatro), cartas de la "reformadora limeña" (algunas voces femeninas también aparecerán en el *Semanario Crítico*, nunca en el *Mercurio*), una nota sobre el "bello sexo ilustrado" o sobre "negros palanganas" o, sin abandonar la crítica de costumbres, una "definición joco-seria del petimetre a la moda del espíritu". Este periódico, así como el *Semanario Crítico*, dieron duros golpes al *Mercurio*. El primero se permitía decir de la publicación de la Sociedad de Amantes del País "en lugar de Mercurio nació un monstruo sin cerebro, orejas tetudas, y hermafrodita, rara desgracia."⁴³ o que se trataba de "un Papel declamatorio, en que las invectivas, y exageraciones falsas cubren de horror la educación Americana. [...] Desde el primer *Mercurio* advertí la poca crítica de los autores"⁴⁴, el segundo se permitió tratarlos de "cholos", de provincianos (ver Forns 1988). No es imposible, pues, pensar que la plebe escuchara hablar de una Sociedad de Amantes del País, aunque fuese en estos términos.

La plebe ilustrada siguió su camino, hasta donde le fue permitido. Aunque en los años siguientes las hostilidades contra las manifestaciones culturales de la plebe serán cada vez mayores por parte de las autoridades. Sin embargo, siguen vigentes ciertos personajes. Se han conservado, por ejemplo, los compases de una canción popular, anotada rápidamente en una hoja en blanco de una obra religiosa interpretada en la catedral, invitando a bailar a las "limeñitas currutacas". También para los intelectuales, el pueblo se irá convirtiendo en un personaje que, eventualmente, podía servirle, no sólo para criticarlo, sino como arma para una crítica⁴⁵.

Uno de los momentos en que Lima vivió nuevamente la venida de la modernidad fue con el gobierno de Abascal y las obras públicas que éste llevó a cabo. Tras ello, el artífice, Matías Maestro, desterraba literalmente el gusto "gótico" de la capital demoliendo altares barrocos y reemplazándolos por altares clásicos, despojados de todo adorno ("un templo al que su misma simplicidad majestuosa es el más propio adorno", dirá una descripción). El ideal, tanto en la arquitectura como en la plástica, en la música y en la literatura, eran la claridad (no decir nada más que lo indispensable) y la inteligibilidad absoluta. Estas obras debían significar una sola cosa, no habría la posibilidad de varias lecturas posibles ya que se buscaba una identificación absoluta entre forma y contenido. Y en eso consistía justamente el elemento racional que se imponía en su creación.

Poco antes de la inauguración de la más importante de estas obras públicas apareció una carta en la *Minerva Peruana*. El lector visitaba las obras de la portada de Maravillas recibiendo "la mayor complacencia en ver que se va empleando el dinero con conocimiento y gusto; y desterrando lo chumigaresco"⁴⁰. Pero le tocó presenciar:

una sesión que tuvieron junto de la misma portada unas quantas mulatas. ¡Qué guaragua de León es esa! estas mismas fueron las expresiones de una de ellas y otra le contestó: la cosa está clara. Al León siempre le pintan con corona; aora se la ha quitado de la cabeza, la ha puesto sobre aquellas dos piedras, y para defenderla tiene el sable en la mano. Otra quiso apurar la materia y preguntó: ¿qué hoyo será aquel junto al qual tiene sus pies el León? y la misma de antes le respondió, esa es la cueva de donde acaba de salir⁴¹.

Lo que *a priori* debía ser claro dejó de serlo, lo que tenía una lectura única se prestaba de pronto a otras que aunque posibles y coherentes, no parecían ser las correctas. Es el discurso de la mulata lo que lo ha desperdado de su entusiasmo por la modernidad y el consecuente destierro de lo "chumigaresco" (entendido como confusión y anarquía de la forma), ya que sólo entonces se ha preguntado por el "verdadero" significado de la alegoría. Luego de describir exhaustivamente la portada y los elementos que la conforman sin llegar siquiera a identificarlos, el personaje concluye que el emblema no habla por sí mismo y que no tiene la claridad que le debía ser inherente:

Con esto me puse a mirar la cosa más despacio; y efectivamente he pujado mucho para tragar y digerir la alegoría que se presenta en el tiempo que mira a la ciudad. [...] Yo confieso que no puedo adivinar el emblema éste; y casi estoy por atenerme a la interpretación de la mulata. Así para satisfacer mi curiosidad y la de otros muchos que es regular se hallen en el caso, no me queda otro recurso que ocurrir a V.⁴²

La curiosidad del autor de la carta no fue satisfecha. La respuesta del editor fue remitirlo a la descripción del cementerio que se publicaba con ocasión de su inauguración. Hasta aquí se podría creer que todo este juego es sólo una forma de persuadir al lector a la compra de la descripción. Pero ávidos de contrastar el discurso (ficticio o verdadero) de la mulata con la descripción oficial (que el editor de la *Minerva* conocía pues él la había pu-

blicado), constatamos que no hay en él ninguna explicación de la portada de Maravillas, sólo del cementerio propiamente dicho (*Descripción* 1835). Es poco verosímil pues un juego retórico, posiblemente el testimonio de esta carta firmada X.T. refleje en parte una real lectura popular de la iconografía de este edificio.

Tal vez lo más difícil para un historiador sea poder estudiar y conocer cómo un discurso, de cualquier tipo que sea, es leído al interior de una sociedad, comprendido en un momento determinado, más allá de sus intenciones comunicativas, a las que con bastante más frecuencia sí tenemos formas de acceso. Por más banal que pueda parecer este texto de la *Minerva* hay algo que pone en evidencia y es la posibilidad de tomar conciencia de que las formas del discurso de la razón (o al menos las del discurso concreto que ésta pretendía asumir entonces) no eran claras y unívocas, sino ambiguas, herméticas. Pero esa conciencia sólo es posible debido a la plebe que en cambio, compartiendo el gusto de visitar los nuevos monumentos, es capaz de efectuar sin ninguna dificultad una lectura espontánea en la que justamente se cumple el equilibrio y la claridad de las relaciones entre forma y contenido. La aspiración de un mensaje único era la base no sólo de una estética sino de la posibilidad de imponer contenidos determinados por parte de las instituciones, la plebe demostraba que ese ideal no era posible, era capaz de cuestionar la razón y las herramientas con que se llevaba a cabo su proyecto, mostrando que podía interpretar de manera autónoma, que todo es susceptible de ser leído, al menos, en dos direcciones.

NOTAS

- 1 Las críticas que recibió este artículo, durante el debate que siguió a su exposición en el coloquio CLACSO 1993, se centraron en marcar que pueblo o plebe no eran categorías históricas o sociales. Valga pues una breve aclaración. Ambos términos los empleo en tanto aparecen constantemente en el discurso y la documentación del siglo XVIII. Si bien puede ser que sean "teóricamente" vagos o ambiguos, quienes los emplearon no sólo no dudaban de que evocaran referentes precisos, sino que actuaron en consecuencia de manera muy concreta. Aunque no insista especialmente en mi texto, el trasfondo que acompaña el período que estudio es el de la sustitución, en el discurso oficial y en los textos legislativos coloniales, de las categorías, hasta entonces tradicionales, correspondientes a las "repúblicas" y castas por otras tales como pueblo o plebe, que son justamente más generales y expresan un cambio de rumbo que parece mirar a redefinir las categorías propiamente coloniales en términos más cercanos a los de "clase". Quien quiera una definición de "época" de los términos pueblo o plebe puede acudir fácilmente al *Diccionario de autoridades*.

- 2 Una excepción es el trabajo de Tord y Laso (1980) pero que, por querer reducir todo a una explicación unitaria, pierde finalmente los matices que da la cronología, convirtiendo el período colonial en un solo bloque homogéneo. Otra lo fue la tesis de Pablo Macera sobre el siglo XVIII, aunque la conocemos solo por la publicación fragmentada de sus diversos capítulos.
- 3 Para encontrar las referencias a las que hacemos alusión véase, por ejemplo, el artículo dedicado a Unanue por Percy Cayo en *Cielo abierto*, o los respectivos comentarios sobre el *Semanario Crítico* en la *Literatura peruana* de L. A. Sánchez o en el ensayo que le consagró E. D. Temple.
- 4 Stasny planteó una primera aproximación, especialmente rica en sugerencias y propuestas, a este problema (1982). Podemos encontrar elementos para una historia de estas relaciones igualmente en un reciente artículo de Wuffarden-Buntinx (1991). Habría que llamar la atención que estos trabajos llegan a conclusiones totalmente opuestas respecto de la significación de un mismo objeto, las pinturas de incas y reyes españoles.
- 5 Flores Galindo, *Aristocracia y Plebe*. Lima 1760-1830, 155.
- 6 Luego del alegato político-histórico publicado por Lohmann en un volumen editado por la Universidad de Navarra, se podría sospechar que esta interpretación de los criollos del XVIII busca en realidad limpiar a los "próceres" de una lectura liberal que pesa sobre ellos (donde ilustrado y ateo son sinónimos) para ganarlos, o tal vez sería más justo decir devolverlos, a una tradición conservadora de la "ilustración católica". Algo de eso podría verse ya en su trabajo sobre el marqués de Soto Florido (1976) y el debate que desarrolla frente a los textos de Macera sobre el modernismo y el probabilismo.
- 7 Véase por ejemplo Góngora 1969, para el caso chileno.
- 8 Si restringimos el término ilustración a los filósofos europeos tales como Voltaire, Rousseau, Diderot o Kant y a sus seguidores va a ser difícil encontrar muchos ilustrados en el Perú del XVIII. Nosotros empleamos de manera más general el término ilustrado para designar a aquellos que se adhieren a las ideas modernistas y que se comprometen con la idea de construir o llevar a cabo un proyecto fundado en la razón. Ilustración puede ser para ellos algo tan vasto como proyecto de modernidad o el buscar poner de relieve valores como razón o naturaleza (un vocabulario y gusto estético común une a los ilustrados). En este grupo, que se define y presenta a sí mismo como ilustrado, se encontrarán reformistas, conservadores, e incluso en cierta medida "anti-ilustrados" (si entendemos el término en su forma más restringida). Conforme avanza el siglo el término va ganando prestigio y es raro para fines del mismo que algún intelectual se excluya de esa etiqueta. Ilustrado sin embargo nunca es un simple sinónimo de intelectual o de quien tiene cierta educación. La palabra tiene las connotaciones de todo término que se emplea de manera general para englobar una época o una corriente que no se encuentra definida de manera institucional. Para algunos aspectos de estas ambigüedades en el caso americano ver Pérez (en GIRDAL 1987), aunque él lee y juzga a los intelectuales del XVIII teniendo como referencia para ello la independencia, así como asume implícitamente la revolución francesa como "hija de la ilustración".
- 9 Utilizamos, en lo que se refiere al lenguaje, la acepción de neoclasicismo tal como se emplea en Sebald 1985.
- 10 Por los pocos datos que tenemos para el fin de siglo acerca de funciones habituales de marionetas en Lima, fuera del coliseo, sabemos que eran también un espectáculo considerado más bien propio a la plebe.
- 11 Se trata de la *Cartilla musical*, método para aprender a cantar, impreso en Lima en la calle de la Coca en 1763 y que se conocía solo por una mención en la *Gaceta de Lima*. La casi inexistencia de ejemplares de esta obra nos puede permitir suponer que circuló en ámbitos más bien populares o que tuvo efectivamente un uso didáctico y no el de un objeto de biblioteca culta. Ver sobre estos textos Estensorso 1990a.
- 12 Estas informaciones figuran en los papeles de Santiago Ruiz, escritos por Joseph Ascona, conservados en el Archivo General de Indias de Sevilla, Lima 931, fols. 69v a 98v.
- 13 Archivo General de La Nación, Lima. Cabildos (Varios, legajo II, 3, año 1785, Cuaderno n. 6, fol. 1r/v. En adelante mencionado como AGN: Cabildo:II:3:1785:6).
- 14 AGN: Cabildo:II:3:1785:6:2r/v, el subrayado es nuestro.
- 15 AGN: Cabildo:II:3:1785:6:1v/2r.
- 16 Jesús Cosamalón, "Población indígena en Lima a fines de la colonia" Trabajo presentado en la maestría de Historia, Lima, Universidad Católica.
- 17 AGN: Cabildo:II:3:1785:6:2v/3r.
- 18 "que al mismo tiempo que se ponga como es debido el remedio oportuno a tan graves yncovenientes se consulte a no extinguir del todo la memoria que enbuelve la misteriosa significación de dichas danzas apoyadas en sí mismas de una costumbre no menos antigua, que autorizada en la Yglecia quando se cifien como es justo a los términos regulares y presisos que corresponden al destino, y objeto de esta especie exterior de culto"; AGN: Cabildo:II:3:1785:6:5r/v.
- 19 Para quien se interese por los aspectos anecdóticos, el documento no sólo trae una lista de las diversas cofradías que participaban de estas danzas y sus mayordomos, sino la denuncia contra Fulano Villegas, diablo mayor de la cofradía del Sacramento en la parroquia de San Marcelo y esclavo de la Perricholi, quien haciendo caso omiso al decreto se había paseado con sus compañeros armados de palos luego de la procesión por la ciudad.
- 20 Se puede tomar como ejemplo las disposiciones respecto de las ceremonias de entierros y honras fúnebres en las que tanto las autoridades religiosas, y con ellas las civiles, admiten como manifestaciones propias a la Iglesia un número extremadamente reducido de gestos y niegan toda autoridad a la costumbre (ver Estensorso 1989, 1990b).
- 21 AGN: Cabildo:II:3:1785:6:12r.
- 22 AGN: Cabildo:II:3:1785:6:19r-20v, los subrayados son nuestros.
- 23 Archivo Histórico Municipal de Lima, Libros de Cédulas y Provisiones, tomo XXX, n. 146, fol. 125r. Existe otro ejemplar de este documento en la misma serie documental, tomo XXVI, fol. 65.
- 24 *Diario de Lima*, tomo I. Prólogo al prospecto, Lima, [diciembre 1790], el subrayado es nuestro.
- 25 El documento que utilizamos a continuación se encontraba en la Biblioteca Nacional del Perú, Lima, con la signatura N. 0166, antes del incendio. 9 folios. Fue transcrito entonces y se encuentra en Barbacci, Rodolfo, *Notas, apuntes y documentos para la Historia de la música y el baile en Lima*: 40-53. Sobrevivió al incendio y aparece en el fichero bajo el título de "Expediente sobre disposición dictada para que al coliseo de bailes sólo asistan personas honestas" Lima, mayo 27 de 1790. C742. Deteriorado por agua y fuego, actualmente declarado intangible. Nosotros tomamos notas parciales en 1984, ante la imposibilidad de consultar nuevamente el original utilizamos la transcripción de Barbacci tratando de enmendarla sólo allí donde los errores son evidentes. Para evitar problemas de una paginación dubitativa en la transcripción de Barbacci, citamos el documento (en adelante: BNL:C742) indicando cada una de sus partes con su fecha. El pasaje citado corresponde al 14-V-1790.
- 26 BNL:C742:27-V-1790.
- 27 BNL:C742:27-V-1790.
- 28 Subrayado en el original.
- 29 BNL:C742:9-VI-1790.
- 30 Tenemos algunos testimonios al respecto y sabemos que efectivamente los reformistas estuvieron preocupados por la participación de jóvenes criollos en bailes negros. Un documento de 1814 nos habla de un baile, que se parece a lo que conocemos bajo el nombre de ingá, en que aparentemente se pasaban los participantes un muñeco de trapo con el que simulaban relaciones sexuales. Estos jóvenes criollos (o eventualmente españoles) hacían entrar a los patios de las casas a los músicos (guitarra y violín) y bailarines para participar de la danza. El organizador de estos bailes era llamado "el Sambo Muerto, alias, Anticucho" (Estensorso 1989-91-92).
- 31 BNL:C742:9-VI-1790.

30 11:23

- 32 BNL.C742.9-VI-1790.
- 33 BNL.C742.9-VI-1790.
- 34 BNL.C742.9-VI-1790.
- 35 BNL.C742.9-VI-1790.
- 36 BNL.C742.15-VI-1790.
- 37 El libreto de este ballet fue impreso en Lima, para mayor información consultar Prieto 1982.
- 38 *Mercurio Peruano* II.67.
- 39 Archivo Histórico Municipal de Lima: Libros de Cédulas y Provisiones, tomo XXX: 369.
- 40 Del Campo, "Carta sobre la música", 1792:112-113.
- 41 En el *Mercurio Peruano* III.230.
- 42 *Diario de Lima*, n.365:1571, Lima, 1-X-1791.
- 43 *Diario de Lima*, Lima, 7-II-1791, subrayado en el original.
- 44 *Diario de Lima*, suplemento al número del 30-I-1791, subrayado en el original.
- 45 Esta astucia tiene en realidad numerosos antecedentes, el más notable ya en el contexto de las nuevas ideas o formas de expresión es el *Drama de los palanganas veterano y trisoño*, cuyos personajes tienen la virtud de retener en la memoria, y poder repetirlos literalmente, todos los discursos, sermones, o lecturas que escuchan.
- 46 *Minerva Peruana* n.26, Lima, 25-V-1808:175.
- 47 *Ibidem*.
- 48 *Minerva Peruana* n.26, Lima, 25-V-1808:175-176.

Tiranía o buen gobierno Escolasticismo y criticismo en el Perú del siglo XVIII

Víctor Peralta Ruiz

Introducción

La proliferación en las colonias españolas de memoriales, proyectos, lamentos, reclamaciones y demás impresos preocupados por dar cuenta al monarca español sobre el estado social y político de los virreinos ha llamado profundamente la atención de los historiadores. Todos estos escritos han sido vinculados a la literatura proyectista que se originó a mediados del siglo XVIII¹. El proyectismo, también conocido con los nombres de arbitrio y criticismo, fue definido como una corriente política propia de las épocas de crisis del imperio español. Entendido así, el interés de los criticistas consistía en colaborar con las instancias de poder para promover la restauración de la grandeza de la monarquía española y la felicidad del reino. En contrapartida, la historiografía americana prefirió interpretar tales escritos como manifestaciones pro-independencia, siendo varios de sus autores proclamados precursores de ésta debido a sus ácidas y furibundas críticas al sistema colonial español. En el Perú

30 11:23

esta última postura fue asumida durante algunas décadas tanto por instituciones como historiadores no necesariamente identificados con la postura "hispanista".

Aproximaciones históricas más recientes han reinterpretado la aparición a finales de la primera mitad del siglo XVIII de los textos de crítica social en el virreinato del Perú como muestra del inicio de un pensamiento moderno o ilustrado que comenzaba a ganar adeptos en el nuevo continente. Sin embargo, dado que los vínculos y coincidencias que existen entre el *El Estado Político del Perú* (1747), de Victorino Montero, *La Exclamación Reivindicacionista* (1750), de fray Antonio Garro³, y el *Planctus Indorum* (1750), de fray Isidoro de Cala, no son, precisamente, propios de un razonamiento secularizado, se hace necesario abordar el tema desde la perspectiva de que todo su razonamiento y, por consiguiente, las reclamaciones que demandan obedecen a una sólida construcción discursiva de raíz escolástica. A fin de concretar esta opinión, resulta imprescindible desarrollar un breve recuento de lo expresado hasta ahora acerca de esos tres escritos de mediados del siglo XVIII. John Rowe inscribió los textos de los franciscanos Garro y Cala dentro del programa ideológico esgrimido por quienes habrían comulgado moderadamente con el llamado "movimiento nacional inca". Garro y Cala habrían intentado recordar a las máximas autoridades hispanas el respeto que se debía tener a la tradición constitucional y cultural inca, dentro de cualquier reforma política innovadora (Rowe 1976). Pablo Macera, por su parte, situó el escrito de Montero dentro del "nacionalismo criollo" que se habría estado perfilando en la segunda mitad del siglo XVIII, asociándolo a lo más avanzado de la ideología europea ilustrada (Macera 1956). En una aproximación más reciente, Guillermo Lohmann Villena engloba a los tres trabajos dentro de una corriente crítica y reformista, cuyo origen estuvo patrocinado por intelectuales criollos influenciados por la ilustración francesa (Lohmann 1984).

Pese a esos tres intentos de clasificación, el *Estado Político*, la *Exclamación Reivindicacionista* y el *Planctus Indorum* merecen un acercamiento más atento a la compleja intencionalidad de sus propuestas, imbuidas en los parámetros principales del pensamiento escolástico de la época. Las constantes denuncias que hacen de una tiranía interna, el peligro que para ellos representa una comunidad descontenta ante la virtual ruptura del "pactum translationis"⁴ e, inclusive, el eclecticismo que practican los tres

autores, remiten a una discusión específica, propia de una corriente política tradicionalista y pre-moderna. De ahí que la propuesta central de este estudio sea reflexionar sobre el asentamiento del criticismo en el Perú como un momento de la ofensiva política que los adeptos de la tradición escolástica ponen en práctica para enfrentar las innovaciones de los reformistas o modernistas del siglo XVIII.

1. El debate escolástico

Los jesuitas introdujeron en el Perú las innovaciones de la tradición escolástica española; cobrando, desde entonces, preeminencia sobre las demás ordenes en el pensamiento intelectual de la época⁵. Pese a que su estudio es todavía incipiente, el contexto en el que este dogma católico se desarrolló en el Perú ha sido crucial en el desenvolvimiento tanto de la historia intelectual como del imaginario popular. La Contrarreforma católica que experimenta España a mediados del siglo XVI fue el soporte que permitió conservar la tradición medieval de tipo escolástico. Esta se convirtió en la base justificatoria, legal y ética, del futuro comportamiento político del reino en Europa y América. La doctrina escolástica conllevaba la vigencia de un principio que subordinaba el derecho positivo a una ley natural o divina. En términos concretos, tal poder providencial otorgaba al monarca un dominio que implicaba, entre otras cosas, gobernar, pero gobernar bajo el pleno consentimiento del pueblo. Una ley injusta era inmoral y podía ser desobedecida por éste, siempre y cuando tal resistencia no causara un daño irreparable al cuerpo de nación.

En la época de la Contrarreforma, importantes teólogos españoles emprendieron la ardua labor de poner al día la filosofía escolástica. Tanto dominicos como jesuitas asumieron el proyecto de actualizar el pensamiento aristotélico y tomista, intentando armonizarlos con los nuevos conocimientos científicos logrados al comenzar el siglo XVI. Correspondió a los dominicos Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez y a los jesuitas Francisco Suárez, Luis de Molina y Juan de Mariana la empresa de renovar las grandes tradiciones medievales sin contradecir el derecho natural cristiano. Ello explica el nacimiento de la Alta Escolástica, que supuso una defensa monolítica del dogma católico a través de formas heterodoxas. Oficialmente, en la España del siglo XVII

predominaron las tesis de Suárez, Vitoria y Covarrubias, coincidiendo con el dominio que sobre la educación civil y religiosa ejercieron los jesuitas a través de su regencia en los Colegios Mayores.

Las implicaciones políticas de la doctrina de Francisco Suárez para España y América no dejaron de ser relevantes. Suárez señalaba que el tipo de gobierno que encabezaba el monarca y sus representantes carecía de legitimidad si no se derivaba del pleno consentimiento de la comunidad o pueblo. Para que las voluntades individuales pudieran constituirse en una comunidad política de carácter orgánico, debía darse previamente el libre consentimiento de sus componentes. La unidad del *corpus politicum mysticum* era el producto final del libre consentimiento mutuo entre monarca y comunidad para la realización del bien común. Suárez agregó a este precepto la noción del tiranicidio. La importancia de este soporte doctrinario era de tal alcance en el pensamiento colonial americano que su no consideración torna incomprensible los requerimientos de los criticistas y hasta las demandas de muchas rebeliones indígenas. Por este precepto, si bien ninguna comunidad podía actuar a su antojo una vez que la autoridad se transfería al príncipe, sí podía desobedecerse cuando se creaba la situación del "tyrannus a regimine". Sólo en este caso la nación podía valerse libremente de sus derechos a la rebelión, justificándose como necesaria la oposición al monarca que gobernase violando el bien común. La resistencia pasiva y aun la resistencia violenta estaban, por tanto, legitimadas cuando el príncipe se convertía en tirano. También el "pactum translationis" contemplaba los casos de incapacidad transitoria del soberano para ejercer el poder, situación ésta en la cual la autoridad debía volver a la soberanía popular. El pueblo estaba facultado a enfrentar a todo intruso que pretendiera suplantar o gobernar en nombre del soberano.

A su vez, la época de la Contrarreforma fue una coyuntura en la cual se experimentó el desarrollo de otras líneas de pensamiento altoescolásticas, entre las que cabe mencionar por su importancia el tomismo de los dominicos o el escotismo y nominalismo de los franciscanos. Los franciscanos contaban con divulgadores y teóricos del escolasticismo como San Buenaventura, Duns Escoto, Alejandro de Ales y Juan de Occam, siendo este último el ideólogo de los nominalistas (Stoetzer 1982: 44). Interesa destacar el rumbo seguido por la corriente escolástica de los franciscanos, sobre todo en lo que respecta al escotismo, ya que en España

y América fue ésta la gran contrincante ideológica de las doctrinas suaristas y tomistas impartidas, respectivamente, por jesuitas y dominicos. Los conocimientos impartidos por los franciscanos sólo progresaron en las universidades y demás centros de enseñanza de España a partir de 1629. Ese año las autoridades españolas consideraron necesaria la creación en la metrópoli de cátedras universitarias afines a la doctrina de Escoto, con el fin de mejorar el debate intelectual entre los religiosos.

En el virreinato peruano, durante la segunda mitad del siglo XVII, la polémica escolástica entre jesuitas y dominicos, por un lado, y franciscanos, de otro lado, se desarrolló bajo un contexto distinto al español. La teoría del "pactum translationis" suarista había sido impartida con éxito en las colonias americanas a partir del temprano asentamiento de los jesuitas. Tanto en las misiones como los colegios de caciques regentados por los jesuitas esta doctrina escolástica fue interiorizada, sobre todo, entre la joven nobleza indígena. El dominio del pensamiento escolástico suarista se amplió a las zonas urbanas al predominar su enseñanza casi hegemónica en los principales colegios y universidades americanas.

El clima intelectual que rodeó la polémica entablada entre tomistas y escotistas en el Perú a fines del siglo XVII favorecía de modo indudable a jesuitas y dominicos. En toda esta centuria, los dominicos hicieron valer sus influencias en el gobierno virreinal para conseguir que varios autores franciscanos - y en especial la doctrina escotista - permanecieran excluidos de la enseñanza en la Universidad de San Marcos. Los franciscanos aguardaron una ocasión propicia para revertir tal situación, y ésta se presentó en 1701, fecha en la que el virrey autorizó la fundación de la Cátedra de Prima de Duns Escoto en la universidad limeña. Este hecho fue refrendado con la creación en 1724 en la misma Universidad de una Cátedra de Vísperas dedicada a discutir exclusivamente las doctrinas del escotismo (Barreda y Laos 1964: 136).

Si legalmente el escolasticismo franciscano fue discutido en el Perú desde los inicios del siglo XVIII, de modo informal hubo noticias de su circulación en el Perú durante el siglo anterior. Los preceptos de Escoto en América fueron difundidos inicialmente por el franciscano Jerónimo de Valera, quien publicó en 1601 los *Commentarii ac Quaestiones in Universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Johannis Duns Scoti Logicam*. Años más tarde, en el Perú, fray Buenaventura de Salinas y Córdova, en su famoso memorial de 1630, añadió al discurso escotista una línea indigenista con-

juntamente con su franca crítica al comportamiento del funcionariado español en América:

...y bien veo quebrantado los diez mandamientos con aquestas gentes, y los de Su Magestad que tantas veces encarga y manda por sus Cédulas; que las amparen, y las desamparan; que las defiendan, y los ofenden; que les den su libertad, y los esclavizan y encarzelan; en suma, rueda la ley natural, las humanas, la razón, la verdad y la justicia, y se ejecuta a toda furia la ira contra estas desdichadas naciones...y dicen, que si estas (las leyes) se cumplieran, no estuviera el Pirú con la candela en la mano, y la mortaja aparejada... (Salinas y Córdova 1957: 291-292).

La obra de Salinas y Córdova circuló de modo clandestino en todo el virreinato; lo que explica por qué con la sola excepción de Esquivel y Navia ningún otro autor del siglo XVIII citara el memorial.

No obstante estos esfuerzos de crítica de los teólogos franciscanos, las interpretaciones políticas más efectivas a partir del empleo teórico del escolasticismo pertenecieron a los jesuitas y, en especial, a Diego de Avendaño. Gracias a este personaje, el pensamiento altoescolástico en el Perú aparece plenamente asociado a Suárez y su teoría contractual. Avendaño en su *Thesaurus Indicus*, publicado en 1688, hizo una interpretación desde la perspectiva de Suárez del origen pactado del gobierno virreinal sobre la base del acuerdo natural entre el monarca y la comunidad americana. A Avendaño, asimismo, le correspondió el mérito de actualizar el pensamiento tomista dentro del contexto del virreinato peruano.

El fortalecimiento de las instituciones jesuitas en las zonas rurales, donde fueron impartidas las nociones del pactismo junto con la del regicidio, condicionaron el comportamiento político de los caciques indígenas. Estos aprendieron a asumir el logro del bien común como el resultado directo de la correcta aplicación de las leyes tanto naturales como positivas. Cabe afirmar que tal interiorización indígena del derecho a actuar en función al bien común, contribuyó a la preservación de representaciones que apelaban al recuerdo de la tradición nativa. La razón de esto residía en que, en la pedagogía escolástica, los jesuitas impartieron también la idea de que a cada "nación" o comunidad le corresponde un cuerpo individualizado con su propia historia y tradiciones (Urbano 1992: XXXV).

El ámbito de influencia de la enseñanza escolástica, sin embargo, no se limitaba al fomento de la reproducción pasiva de la cultura indígena. Su afán por interiorizar en los caciques el principio del pactismo como base de la concordia entre las repúblicas de españoles e indios les llevó a sugerir que cualquier falta a la misma debía considerarse como un acto de herejía. Tal razonamiento chocaría directamente con los principios del despotismo ilustrado que arraigaron en España y América durante el reinado de Carlos III. Por este y otros motivos los jesuitas fueron expulsados de América. Algunos años después, un franciscano justificaba la medida argumentando que el regicidio como doctrina era la más impía de todas las introducidas por los jesuitas en la moral cristiana⁷. Pero el destierro de los jesuitas, no significó el desarraigo de sus ideas. Durante el ciclo de las rebeliones indígenas desarrollado en la segunda mitad del siglo XVIII muchas de las destituciones, y el mismo exterminio físico, de las autoridades españolas se enmarcaron dentro de esta lógica. Jan Sze-minski ha estudiado en la rebelión de Tupac Amaru en 1780 las constantes referencias a la herejía de los españoles como la razón central de la violencia con que obró el movimiento⁸.

Si la relación entre el arraigo del escolasticismo y la activación de las rebeliones indígenas es un tema aún por explorarse, resulta más complicado observar la vinculación existente entre el pensamiento escolástico y la literatura criticista. Para empezar, cabe mencionar algunas semejanzas coyunturales. Los tres escritos criticistas, que aquí interesa comentar, tuvieron en común el haber sido redactados en momentos de profundas tensiones sociales. Por ejemplo, Victorino Montero elaboró su escrito afectado por las convulsiones políticas que ocurrieron en Paraguay, Cochabamba y Oruro a fines de la década de 1730. Por su parte, los franciscanos Garro y Cala escribieron sus memoriales en momentos en que la rebelión de Juan Santos Atahualpa convulsionaba al gobierno del virrey Conde de Superunda. En ambas ocasiones, estos autores coincidieron en denunciar el relajamiento de la autoridad y la inobservancia de las leyes en todo el virreinato peruano, destacando el peligro latente que los dos problemas significaban en la continuidad del pacto político entre soberano y pueblo. Pese a ese paralelismo y tal como se verá a continuación, el pensamiento escolástico expresado por Victorino Montero fue muy distinto al planteado desde una óptica más radical por los dos franciscanos.

30 11:23

2. El Estado Político del Perú y la tiranía

Resulta sorprendente que un personaje como Victorino Montero haya pasado a la historia como un precursor de la corriente modernista en el Perú, cuando su escrito en nada difiere del típico discurso escolástico colonial del siglo XVII. Montero escribió su documento de denuncia en 1742, siendo éste publicado cinco años más tarde sin figurar en el escrito el nombre de su autor⁹. Por entonces Montero había dejado de ser corregidor de Piura y se desempeñaba como próspero comerciante en esta misma región norteña. Al concluir su texto, Montero consiguió en 1745 su nombramiento como capitán de la compañía de guardia de alabarderos del Conde de Superunda (Lohmann 1974: 756). Aquí importa recordar que uno de los puntos centrales de su obra reclamaba el reforzamiento inmediato de los regimientos de infantería, caballería y la guardia virreinal, como únicos antidotos para reprimir las convulsiones sociales del virreinato. Con el ascenso obtenido por Montero se cumplía el cometido implícito más apetecido por un arbitrista, es decir, valerse de los conocimientos alcanzados en una materia gracias al ejercicio de un cargo, para proponer mejoras y obtener en recompensa un ascenso administrativo (Muñoz Pérez 1955: 175).

En el segundo arbitrio del *Estado Político*, Montero atribuyó el estancamiento de la actividad mercantil en todo el espacio económico peruano a las reformas políticas inconsultas hechas por los virreyes y los oidores, a los que Montero tildó directamente de déspota¹⁰. Ante ese panorama desolador, Montero encontró plenamente justificada la intensificación de los repartos de mercancías que propiciaban los corregidores, porque sólo así el monarca podía seguir disfrutando de los excedentes de sus colonias:

...el haber entrado los corregidores a las provincias como mercaderes, más que como jueces, ha sido el mayor útil de V. Mag. pues no sólo han conservado la lealtad, sino que han asegurado con sus propios caudales los tributos de los indios, pagando las grandes, y continuadas quiebras, que padecen...¹¹

Montero mostró su preocupación por el peligroso asentamiento de la tiranía en todo el virreinato del Perú, poniendo especial cuidado en atribuir el mal a los representantes del soberano en América, responsables

de escándalos como la venta de cargos a los familiares y adeptos a la autoridad de turno y de "cuyo beneficio importa mucho para enriquecerlos y tiranizar más el reino..."¹². Los virreyes y los oidores al alentar esas actividades ilícitas estaban fracturando el *pacto subjectionis* establecido entre el soberano y la comunidad americana.

Montero encontró, así, en las arbitrariedades de las autoridades coloniales la explicación a rebeliones como la de Vélez de Córdoba en Cochabamba, que no era sino el inevitable resultado que conllevaba la funesta práctica de colocar la ley positiva, o de los hombres, por sobre la ley natural que sólo correspondía otorgar al soberano. En consecuencia, los rebeldes hallaban en las situaciones anómalas creadas por las mismas autoridades el pretexto fundamental para practicar la desobediencia civil, no dudando en "inflamarse los ánimos, con aquel romano título de la libertad de la patria, digno fantasma de temerse en todos los pueblos, y mucho más en el Perú, donde todo respira esclavitudes, y se hace tiranía de las leyes"¹³. El problema se tornaba más grave aún con la discriminación que se practicaba en el tema de la educación, de la que sólo se beneficiaban los eclesiásticos mientras se mantenía a la mayoría de los gremios en la ignorancia y el desconocimiento total de sus derechos.

El nepotismo y la discriminación cultural, según Montero, habían provocado en el virreinato tal estado de corrupción y decadencia que lo único dable para la recuperación del reino era la inmediata restitución de la legitimidad tradicional, es decir, de la autoridad del soberano, que debía combinarse con una generosa ampliación de la cultura a las corporaciones no eclesiásticas. Para garantizar el éxito de esa empresa, Montero propuso al Rey que en adelante los virreyes y los oidores fueran exclusivamente eclesiásticos y de preferencia españoles.

Al profundizar en las causas de los males del virreinato y los posibles remedios para la restitución del bien común, Montero aconsejaba al monarca la inmediata puesta en práctica de las correcciones para acallar los rumores de regicidio que se escuchaban cada vez con mayor insistencia. Pero los rumores debían ser desmentidos con obras y hechos concretos del propio Rey porque:

...todos estos rumores bien pueden ser disposiciones de Dios, quien transfiere los reinos de unas a otras naciones; pero si cuando lo hace es cuando gobierna la tiranía, y falta la justicia, los ministros de

V.M. son los tiranos, rompen los estatutos católicos y reales, y si V.M. no los sostiene es el real católico ánimo de V.M. el inocente, que padecerá el estrago¹⁴.

Las leyes debían restituirse en la parte en que eran justas y extirparse en la parte en que se habían convertido en costumbres tiránicas y lucrativas por obra de las autoridades coloniales. Victorino Montero, haciendo una alegoría con el discurso médico, instó al soberano:

como Supremo Médico, a practicar grandes remedios, cortando y cauterizando nervios dañados, para que evacuando la mala sangre de las costumbres, se formen nuevos humores de gobierno, que constituyan otra naturaleza al reino¹⁵.

Sus propuestas en el plano económico se resumieron en el pedido de impulsar el mercantilismo, con lo que "no eran más que una nueva medicina propia a la restauración política del virreinato peruano en el seno del imperio de las Indias" (Brenot 1990: 54).

En suma, Montero organizó su discusión sobre el estado político del Perú centrando su atención en la forma de lograr el establecimiento de un buen gobierno, cuya primera obligación era alejar la sensación de tiranía que se había posesionado de la comunidad política. Victorino Montero siguió al pie de la letra la tradición política escolástica donde pactismo y regicidio aparecían indisolublemente ligados. Su propuesta puede resumirse en su afán de ver reconstituido en el Perú el "corpus mysticum politicum", sobre la base de un gobierno regentado por eclesiásticos, a cuya cabeza debían estar las órdenes religiosas más importantes de su época. Cabe preguntarse si este último deseo era realmente posible. Las disputas en que continuaban envueltos jesuitas y franciscanos no alentaban tal posibilidad.

3. Un duelo entre órdenes: jesuitas contra franciscanos

Al comenzar el siglo XVIII las relaciones establecidas entre la Compañía de Jesús y el poder virreinal fueron, en todo sentido, inmejorables; lo que permitió a esta orden religiosa seguir disponiendo en todo lo que se refería a asuntos pedagógicos. Bajo el gobierno del virrey Marqués de

Castelfuerte, en 1725, la educación escolástica impartida por los jesuitas llegó a su cumbre con la creación en la Universidad de San Marcos de una cátedra dedicada a Francisco Suárez, cuya doctrina fue colocada prácticamente al mismo nivel que la de Santo Tomás. Pero la hegemonía escolástica de los jesuitas siguió encontrando un gran escollo en las orientaciones teológicas y éticas de los franciscanos, quienes no dudaron en competir con la Compañía de Jesús por ganarse el favoritismo del virrey. Más allá de la disputa ideológica, esta contienda tuvo como motivación principal la pugna entablada entre ambas órdenes por obtener mayores espacios territoriales para el establecimiento de sus misiones.

En 1671, en la ciudad del Cuzco, se tienen las primeras noticias de un serio altercado entre jesuitas y franciscanos. Ello ocurrió cuando el Cabildo eclesiástico encomendó el tradicional sermón de la Inmaculada Concepción en la catedral al rector del Colegio de Jesuitas. Un día después de la alocución, apareció un pasquín en la ciudad criticando la plática del sacerdote jesuita Nicolás de Olea. Otro pasquín volvió a circular días más tarde, esta vez conteniendo una abierta crítica contra toda la orden jesuita. En la ciudad, los rumores señalaban a los franciscanos como los autores de los referidos escritos. Dichas sospechas quedaron oficialmente confirmadas en las investigaciones dispuestas por el Cabildo eclesiástico, siendo por esa razón amonestado el comisario franciscano (Vargas Ugarte 1965: IV, 43-44).

Otra circunstancia que reflejó el enfrentamiento entre jesuitas y franciscanos fue con ocasión de la destitución en 1726 del gobernador José de Antequera en el Paraguay. La causa del malestar generado en torno a su persona provino de las constantes denuncias que en su contra presentaron algunos misioneros. Estos acusaban a Antequera de explotar tiránicamente a la mano de obra indígena en toda la jurisdicción, alterando con ello el normal funcionamiento de las misiones. La oposición principal al gobernador provino de los jesuitas, quienes le conminaron a que detuviera la explotación servil practicada con los indios (Vargas Ugarte 1956: 125-140). Al parecer el gobernador hizo poco caso a esas advertencias, dando motivos con su proceder a que el conflicto estallara en su contra. Un memorial redactado por los preladados de todas las misiones religiosas establecidas en Asunción expresaba, en tono enérgico, al virrey el profundo malestar que todos sentían por el "tiránico gobierno del juez pesquisador Don José de Antequera".

Para apaciguar los ánimos, el virrey dispuso la destitución del gobernador Antequera. La decisión, sin embargo, fue desacatada por éste y sus seguidores por considerarla injusta. Seguidamente, Antequera dispuso la inmediata expulsión de los jesuitas del territorio que dijo continuaba bajo su mando. La rebelión del gobernador no tuvo mayor éxito, sobre todo por el papel jugado por los jesuitas en el sofocamiento del motín. Estos religiosos apoyaron el refuerzo de las milicias virreinales con indígenas provenientes de sus misiones. Al ver que su causa estaba perdida, Antequera huyó al Tucumán, donde no sólo logró refugiarse en un convento franciscano, sino que también obtuvo el apoyo de esta orden para iniciar su defensa. Más tarde, confiado en la influencia de estos religiosos sobre el gobierno, decidió acudir voluntariamente a Lima a justificar sus actos, lo que provocó su arresto. El juicio y la orden de ejecución de Antequera se desarrollaron en medio de un ambiente cargado de invectivas y ataques concertados que, bajo la excusa de defensa y simpatía con el funcionario rebelde, iban dirigidas en contra de los jesuitas.

Las manifestaciones públicas de hostilidad a la Compañía de Jesús se habían extendido a algunas zonas del virreinato peruano cuando la causa del reo concluyó en la Audiencia de Lima con su sentencia a muerte. El día que se dispuso el ahorcamiento de Antequera, un grupo de franciscanos solicitó públicamente su indulto, que tuvo como respuesta la embestida de la guardia virreinal. El encuentro se saldó con la muerte de dos franciscanos, Agustín de Arenas y Juan Pablo Pacheco, a lo que se sumó el rechazo a la fuerza por parte de la milicia virreinal del "guardián franciscano Tomás Sánchez de Noriega, que fue con algunos religiosos de su orden a recoger los dos cadáveres de su orden" (Vargas Ugarte 1965: IV, 61). Los celos del gobierno virreinal con los franciscanos se profundizaron a partir de ese hecho.

Hacia 1750 el estado de las relaciones mantenidas por las órdenes jesuita y franciscana con el gobierno colonial eran absolutamente contrarias y distantes. Los jesuitas mantenían una inmejorable posición, como indican los continuos elogios que recibió su obra misionera de parte de todos los virreyes entre fines del siglo XVII y mediados del siglo XVIII, desde el Conde de Lemos hasta el Conde de Superunda. Bajo el gobierno de este último virrey, los jesuitas arribaron a uno de sus máximos esplendores institucionales. En efecto, entre 1749 y 1751 la Compañía de Jesús llegó a contar en todo el virreinato con dos colegios máximos con novi-

ciado anexo, quince colegios menores, dos residencias, una casa profesa y cuatro convictorios.

La orden franciscana, al contrario de la jesuita, se encontraba hacia mediados del siglo XVIII totalmente desprestigiada a ojos de las autoridades virreinales por sus actos del pasado. A tal circunstancia cabe agregar las dificultades que tenían algunas de las misiones franciscanas para operar en algunos espacios americanos, en especial en la selva central; situación que se agravaría con el estallido de la rebelión de Juan Santos Atahualpa. A partir de ello, los problemas entre el virrey y los franciscanos no cesaron de multiplicarse. En su memoria de gobierno, el Conde de Superunda definió a los franciscanos como la orden religiosa más díscola del virreinato. La explicación a tal calificativo radica posiblemente en que el más grave asunto referido a "inquietudes de religiosos" que el virrey Conde de Superunda se vio obligado a afrontar fue el caso del comisario de la orden franciscana Juan de Larios. Al parecer, Larios estaba ejerciendo el cargo sin la plena aceptación de algunos miembros de la orden. Estos, en vísperas de concluir dicho mandato, denunciaron la situación irregular de Larios ante el Comisario General de Indias. Las investigaciones que se mandaron realizar condujeron a la inmediata suspensión del cargo del denunciado. La medida fue, sin embargo, desacatada por Larios, abriéndose un proceso que no concluyó sino en 1751. En sentencia final, a Larios le fue restituido el cargo por el tiempo que le restaba gobernar, pero se facultó al virrey para que suspendiera la medida en caso "resultase perturbativa para la paz" (Moreno Cebrián 1983: 197). El virrey no necesitó aplicar la orden porque Larios dejó el cargo de propia voluntad, embarcándose finalmente hacia España.

No fue ese el único conflicto habido entre el virrey y los franciscanos. El Conde de Superunda acusó a los misioneros de esta orden religiosa de no cumplir con su deber de convertir a los infieles, pese a estar suficientemente financiados por el gobierno para realizar tal tarea. Tras esta denuncia, hecha en 1751, el virrey obtuvo la autorización del gobierno de Madrid para conminar a los franciscanos a cumplir con sus obligaciones. Finalmente, al desprestigio de los franciscanos contribuyó de modo indirecto la rebelión de Juan Santos Atahualpa. A medida que se fue haciendo cada vez más evidente el fracaso de las expediciones militares organizadas para capturar al indígena rebelde, varias autoridades locales comenzaron a acusar a los franciscanos de colaborar pasivamente en la solución de dicho conflicto.

Todas las circunstancias adversas que experimentó la orden franciscana, hacia mediados del siglo XVIII, activaron un encendido criticismo entre algunos de los miembros de la orden contra el gobierno virreinal. Estos personajes intensificaron sus relaciones secretas con algunos caciques indígenas de Lima, con la intención de proponer una serie de demandas de restitución de justicia que, a su parecer, era indispensable que se conocieran en Europa. Tal fue el contexto en que se originó el criticismo de los franciscanos.

4. El criticismo franciscano

Cuando fray Isidoro de Cala y Antonio Garro redactaron sus textos criticistas alrededor de 1748, el distanciamiento entre la orden franciscana y el gobierno era público y notorio. La dureza con que ambos escritos trataron a las autoridades virreinales mostraba un deseo de volver a una tradición política escolástica de tono indigenista muy similar a la practicada por fray Buenaventura de Salinas y Córdova. La diferencia es que ahora ambos franciscanos buscaban con sus críticas revertir o aminorar el desprestigio de la orden ante el propio soberano.

El recurso que Garro y Cala ensayaron fue, sorprendentemente, hacer una reflexión sobre el asentamiento de la tiranía en el Perú en el más puro estilo de la tradición escolástica afín a las ideas de Francisco Suárez¹⁶. Como era de esperarse, ambos señalaron como cómplices en la instalación del mal gobierno a todos los altos funcionarios coloniales. Afirmaron igualmente que la sensación de tiranía provocada en la población, no sólo amenazaba con derrumbar la obra de los religiosos, sino que podía provocar la pérdida total del reino. Hasta aquí son evidentes las semejanzas entre las críticas centrales esgrimidas por Garro y Cala con lo denunciado por Victorino Montero unos años antes. A pesar de ello, el destino de los tres escritos no sería el mismo. Mientras la obra de Montero fue oficialmente publicada, las de los dos franciscanos se confiscaron y prohibieron. Para hallar las razones de esta última reacción resulta necesario remitirse a las circunstancias que rodearon el destino de los escritos en Madrid.

Es bien conocido que fue otro franciscano, fray Calixto de Tupac Inca, el encargado de trasladar ambos escritos a Europa. El objetivo final

era entregar, simultáneamente, la *Exclamación Reivindicacionista* escrita por Garro al Rey y el *Planctus Indorum* de Cala al Papa. El viaje empezó a fines de septiembre de 1749 y culminó el 22 de agosto de 1750, cuando fray Calixto acompañado de fray Isidoro de Cala llegaron finalmente a Madrid. En la corte, la respuesta que ambos obtuvieron a su solicitud de audiencia fue que el canal para realizar tal tipo de pedimento era el Consejo de Indias. A pesar de este contratiempo, ambos franciscanos enterados de que el Rey haría un paseo al día siguiente, decidieron esperarlo muy cerca al Palacio Real. Luego de burlar a la guardia real, y sortear a la muchedumbre, Calixto de Tupac Inca e Isidoro de Cala llegaron hasta el soberano entregándole el documento. Al día siguiente, al volver a palacio ambos se enteran de que el Rey, después de haber leído la *Exclamación*, se mostró dispuesto a indagar más sobre el problema que se denunciaba.

Enterado del aparente éxito del encargo con que arribó a la península, fray Calixto de Tupac Inca inició gestiones personales con las autoridades, haciéndoles saber que "él no esperaba para sí nada que no fuese la capilla de lego franciscano, rogando se mirasen sus instancias como verdaderas y desinteresadas"¹⁷. Exactamente como ocurriera con el caso de Victorino Montero un par de años antes, fray Calixto de Tupac Inca demandaba ahora la obtención de una recompensa personal derivada del logro de su empresa de denuncia.

El optimismo con que actuaba fray Calixto, sin embargo, muy pronto se vio opacado por una serie de noticias poco alentadoras. El destino de la *Exclamación Reivindicacionista* se decidió en Aranjuez el 9 de mayo de 1751, fecha en la que el Consejo Real acordó calificar el documento como subversivo, prohibiendo su difusión en América. A ello se unió, casi de inmediato, la prohibición que se impuso a fray Isidoro de Cala de continuar su viaje en procura de obtener la deseada entrevista con el Papa. El *Planctus Indorum* igualmente fue confiscado. Cala fue recluido en un convento, advirtiéndosele que debía retornar al Perú de inmediato si no quería ser sancionado.

Tras cinco meses de espera, fray Calixto de Tupac Inca fue finalmente enviado a un convento franciscano en Valencia, donde alcanzó la profesión de lego. Este fraile sería después destinado a las misiones franciscanas del Perú en 1753. Por su parte, Isidoro de Cala en 1752, consciente del destino de su compañero, se animó a presentar una roga-

tiva similar a las autoridades eclesiásticas, solicitando se le concediesen doce frailes y un lego para las misiones franciscanas del Cuzco.

De la trayectoria de Calixto de Tupac Inca e Isidoro de Cala en Madrid, se desprende el hecho de que ambos religiosos colocaron en el centro del debate político la necesidad de renovar la confianza del soberano en la obra de los franciscanos. También se advierte que dicha discusión perseguía el logro de ambiciones individuales. Plenamente inmersos dentro del comportamiento arbitrista, los dos franciscanos pretendieron la obtención de prebendas personales con el fin de colaborar a la reactivación, simultáneamente, de las misiones y del prestigio de la orden.

Ahora queda por aclarar las razones que movieron a la censura a prohibir la circulación de los dos escritos criticistas. Es indudable que el contenido de los mismos no agradó a las autoridades. Se advierte en ambas lecturas la denuncia de la legislación de Indias porque, si bien, ésta cumplía su propósito de proteger el derecho de los españoles, no hacía lo mismo cuando se trataba de resguardar los derechos de los indígenas. Ambos textos por ello demandaban al soberano una mayor atención hacia los indígenas; lo que significaba alcanzar al pleno cumplimiento del adoctrinamiento de los indios, inclusive en las ciencias y en las letras, manteniéndose en todo sentido fieles a las normas escolásticas. Esa meta sólo se lograría de hacerse efectiva la admisión de la nobleza indígena en los seminarios, conventos, colegios y universidades.

En la *Exclamación Reivindicacionista* se hace una especial evocación del paternalismo anterior a la llegada de los españoles, cuya destrucción no había significado la llegada de la justicia ni del bienestar común a la nación india prometida por los europeos:

ya no son nuestros padres ellos y nosotros cargamos ahora sus iniquidades. ¿No sois Señor nuestro padre, nuestro señor y nuestro rey? ¿Hasta cuándo hemos de pagar la idolatría ajena con tanta afrenta propia?"

Tanto en este texto como en *Planctus Indorum*, se denuncia la persistencia de una situación de servidumbre indígena, contraria en todo sentido a las leyes naturales. De ese modo, Garro y Cala tratan de probar al monarca que en las Indias los virreyes, gobernadores, oidores, corregi-

se nos vuelven nuestros reyes y señores y tenemos tantos reyes como cuantos jueces enviáis a obrar la justicia; mas no es así, que lo que hacen es ser absolutos dueños nuestros trastornando las leyes¹⁹.

Garro añade una acusación más audaz: las autoridades coloniales no sólo gestan gobiernos sin leyes, sino que incluso distorsionan los hechos cuando se trata de sacar algún provecho de las circunstancias adversas. A modo de ejemplo, el religioso señala que en la sublevación de Juan Santos Atahualpa:

quienes causaron este ruido (fueron) los mismos españoles, corregidores y soldados con sus exorbitantes molestias y faltas de caridad discreta... el estruendo del indio que llaman levantado... más ha sido ponderación o miedo de los Españoles, o abultada de propósito, para calificar los crecidos inconsiderados gastos que han causado a vuestra hacienda real...²⁰

En suma, el criticismo franciscano afirmaba que existía en el Perú una verdadera superposición de la ley positiva sobre la ley natural. La falta contra la tradición escolástica del bien común era provocada, fundamentalmente, por el mal proceder de las autoridades españolas. Esto aparece más claro en el "*Planctus Indorum*", donde se señala que el sentamiento de la tiranía en el reino había conducido a un enfrentamiento de todos los estamentos sociales y a la fragmentación del cuerpo de nación²¹.

La finalidad de los escritos de Garro y Cala no se centró en que el problema se podía resolver cambiando autoridades, tal como aparece sugerido en el texto de Montero. En todo instante, sus demandas apuntaron al tiempo que desde la conquista había transcurrido sin fundarse un solo monasterio de monjas indias y sin haberse ordenado un fraile indígena. Visto con cierta rigurosidad, estas reclamaciones tendían a restituir una justicia donde nunca la sociedad española se lo había planteado. La exigencia en que coincidieron los frailes fue que la comunidad india debería competir en igualdad de condiciones con españoles y criollos en el reparto de los altos cargos religiosos, garantizándose de ese modo el acceso a la cultura escolástica a todos los estamentos de Indias:

Mirad por vuestra fe y honra, y la de Dios, ayudad a salvar a los indios e indias haciendo se abran las puertas de las religiones que la tiranía ha cerrado²².

Los franciscanos además justificaban tal pedido diciendo que los indígenas sabían, de modo fehaciente, que la ley católica era la única y verdadera y que los máximos protectores de la tradición escolástica eran los reyes de España, por lo cual nada habría que temer a esa reforma.

Otras demandas de restitución de justicia para los indígenas solicitadas por Garro y Cala se derivaban de sus propósitos de incorporar a los indígenas al goce de los privilegios eclesiásticos. Por ejemplo, ambos pedían que se levantara la prohibición impuesta de manera arbitraria por las autoridades locales que impedía a los indígenas realizar la defensa de sus derechos ante el propio monarca. Consideraban necesario ampliar el alcance de esa norma a los contenciosos entablados entre indios y eclesiásticos, por lo que textualmente ambos imploraban al Rey que ordenara que los indios:

libremente se presenten con su queja ante los Tribunales Eclesiásticos y los reverendos Obispos, ante vuestros Visorreyes y Gobernadores de las Audiencias... y que los indios nobles y principales puedan libremente daros parte Señor y a Vuestro Real Consejo, de si se ha cumplido este vuestro mandato²³.

Garro fue, finalmente, bastante explícito en condenar toda suerte de gobierno despótico o absolutista, y en esa actitud se mostró como fiel seguidor de la tradición escolástica del siglo XVII. El profundo desprecio que sentía este franciscano hacia el maquiavelismo político, es la mejor prueba de que estamos ante la presencia de un representante de la tradición política escolástica. Garro criticó acremente en las Indias a "los (funcionarios) españoles, que si no lo son en público, a lo menos dan sospecha de que la política con que se gobiernan es o se parece a las máximas condenadas del maquiavelismo" (Bernal Ballesteros 1969: 31).

Después de ambas lecturas, puede ahora comprenderse por qué a las autoridades de Madrid les resultaron desagradables los planteamientos expresados por Garro y Cala. La solicitud de igualdad entre españoles e indios aunque fuera solamente en asuntos religiosos tenía un aire más radical que el gobierno con funcionarios eclesiásticos planteado por

Victorino Montero. En un tono apegado al discurso escolástico, los escritos de los franciscanos amenazaban con debilitar los cimientos de un orden donde la cultura era un privilegio no sólo de pocos sino patrimonio de los religiosos. Esa fue la causa fundamental por la que ambos textos fueron recogidos y censurados, siendo el *Planctus Indorum* incluso colocado en el index de la Inquisición como lectura prohibida. Todo ello fue ejecutado probablemente con el beneplácito de los jesuitas.

5. A modo de conclusión: ¿contrailustración o ilustración católica?

Se ha propuesto ver el criticismo de mediados del siglo XVIII como el resultado final de una pugna entre órdenes religiosas encaminada a definir cuál de ellas sería la encargada de reinar en cuestiones de saber escolástico. Por este motivo, no cabría encuadrar los escritos de los frailes Antonio Garro e Isidoro de Cala en la línea de los simpatizantes del "nacionalismo inca" (Buntinx y Wuffarden, 1991); y menos aún verlos como avanzadas de un pensamiento ilustrado. Los razonamientos de Garro, Cala y del propio Victorino Montero se inscriben, más bien, dentro de la más genuina tradición altoescolástica heredada del siglo XVII.

Si no pueden verse estos tres textos como corrientes afines a la Ilustración, tampoco pueden ser clasificadas como tendencias contrailustradas. La contrailustración que supuso ante todo una oposición radical a las ideas centrales de la ilustración francesa, en el Perú fue una corriente inexistente tanto por parte de los religiosos como de los civiles. Se dio, en cambio, cierto paralelismo entre el arbitrio de estos escritos criticistas y el humanismo cristiano que comienza a practicarse en España a principios del siglo XVIII. Cuando Montero plantea otorgar el poder político a los eclesiásticos o cuando Garro y Cala se muestran partidarios de igualar a españoles, criollos e indígenas en el acceso a cargos y fueros religiosos, están todos ellos acordando la necesidad de hacer una reforma eclesiástica.

En España, Gregorio Mayáns y Siscar, por esos mismos años, planteaba la necesidad de una reforma eclesiástica que afectara las raíces del catolicismo. Mayáns se mostraba preocupado por la alarmante separación entre el derecho natural, la moral y la política promovida por los jesuitas

y filósofos ilustrados (Mestre 1968: 456). Pero a diferencia de Garro, Cala y Montero, Mayáns había leído a la ilustración francesa. Conocía en profundidad los ánimos secularizadores que perseguían Montesquieu, Voltaire o Puffendorf, y proponía para enfrentarlos el fomento de una ilustración católica. El criticismo peruano del siglo XVIII, en cambio, se conformó con lanzar propuestas reformistas que en el fondo sabía que no iban a traer otro provecho que no fuera alguna prebenda inmediata, ya fuera institucional o personal. La apelación al bien común, en ese contexto, no fue más que un pretexto usado para resolver ciertos conflictos permanentes entre órdenes religiosos que buscaban salvaguardar, cada uno a su modo, su forma de interpretar la norma escolástica.

NOTAS

- 1 Entre los principales estudios cabe mencionar los de José Pérez Muñoz "Los proyectos sobre España e Indias en el siglo XVIII. El proyectismo como género" en *Revista del Instituto de Estudios Políticos*, no.81. Madrid, 1955. Ramón Ezquerro "La crítica española de la situación de América en el siglo XVIII" en *Revista de Indias*, no.87-88. Madrid, 1962. Manuel Giménez Fernández "Las ideas populistas en la Independencia de Hispanoamérica" en *Anuario de Estudios Americanos*, no.3. Sevilla, 1946.
- 2 Entre las principales publicaciones de este estilo de interpretación cabe ubicar a varios de los tomos que con el título general de "Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana" editó Francisco A. Loayza; también el libro de Pablo Macera. *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*. Lima, 1956. Otra lectura en este mismo sentido, es la compilación de José Agustín de la Puente. *La causa de la emancipación del Perú*. Lima, 1959.
- 3 Fue Jorge Bernales Ballesteros quien probó que el verdadero autor de la *Exclamación Reindacionista* de 1750 era el franciscano Antonio Garro y no Calixto de Tupac Inca Miranda, 1948.
- 4 También conocido como "pactum subjectionis", esta teoría jurídico-política del escolasticismo sustentaba la legitimidad del poder sobre la base de un pacto entre quien sería el gobernante y quienes serían los gobernados; el pacto implicaba el sometimiento de éstos últimos pero, a su vez, fijaba las atribuciones y también los límites del poder del gobernante. Para una discusión sobre la influencia de este tipo de pensamiento en la política española del siglo XVII, ver Tulio Halperin Donghi. *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires, 1985. pp.22-25.
- 5 Los más importantes estudios sobre la presencia inicial de los jesuitas en territorios americanos, son Xavier Albó. "Jesuitas y culturas indígenas, Perú 1568-1606: su actitud, métodos y criterios de aculturación" en *América Indígena*, vol.26, no.3-4. México, 1966 y Luis Martín. *The Intellectual Conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. Nueva York, 1968.
- 6 El escolasticismo fue una doctrina escolástica que en términos jurídicos y políticos estuvo poco inclinada a discernir en temas como los de la soberanía popular y la legitimidad del poder.

- 7 "Dictamen que Fray Pedro de Espiñeyra expuso al Concilio Provincial de Lima", Lima, 1772. Referencia tomada de Pablo Macera, *Trabajos de Historia*. Lima, 1977. t.II, p.94-95.
- 8 "...los españoles fueron considerados herejes y apóstatas, malos cristianos o definitivamente no cristianos" en Jan Szeminski "Un buen español es un español muerto: maten a los españoles" en Humberto Rodríguez Pastor (ed.) *Actas del Congreso Nacional de Investigación Histórica*. Lima, 1991. t.I, p.18-19.
- 9 Aquí se ha consultado el ejemplar que conserva la Biblioteca Nacional del Perú, en Lima, bajo el título de *Estado Político del Reyno del Perú*, editado en Madrid en 1747.
- 10 *Ibid.*, f.14.
- 11 *Ibid.*, f.22v.
- 12 *Ibid.*, f.6.
- 13 *Ibid.*, f.8.
- 14 *Ibid.*, f.19.
- 15 *Ibid.*, f.25.
- 16 No fueron Garro y Cala los únicos franciscanos influenciados por la doctrina de Suárez en América, Carlos Stotzer menciona que "los frailes franciscanos José Elías del Carmen (1786) y Anastasio Mariano Suárez (1792) sostuvieron y defendieron teorías filosóficas cuyo contenido fue tomado de Suárez y no tanto de Santo Tomás o de Duns Escoto" (Stotzer, 1966: I, 75).
- 17 Archivo General de Indias (en adelante AGI), Audiencia de Lima, leg.983.
- 18 Garro, Antonio. "Representación Verdadera y Exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la majestad del señor Rey de las Españas y Emperador de las Indias, el Señor Don Fernando VI, pidiendo los atienda y remedie, sacándolos del afrentoso vituperio y oprobio en que están de doscientos años". Lima, 1750. p.21. Se ha usado la edición transcrita por Jorge Bernales Ballesteros en 1969.
- 19 *Ibid.*, p.21.
- 20 *Ibid.*, p.23.
- 21 Cala y Ortega, Isidoro. "Planctus Indorum christianorum in America peruntina seu vae lacrimabili lamentabilis luctus atque alulatus multus-que ploratus ab imo corde". Lima, 1750. El texto fue dado a conocer y resumido por José Toribio Polo en 1879 en la *Revista Peruana*.
- 22 Garro, 1750, p.22.
- 23 *Ibid.*, p.27.

Voces discordantes: discursos alternativos sobre el indio a fines de la colonia

Charles Walker

La mayoría de análisis históricos presenta la rebelión de Tupac Amaru (1780-81) como el punto de partida del Perú moderno. Es considerado, acertadamente, un mal comienzo. Tanto en los textos como en la memoria colectiva, su violenta derrota es entendida como el primer traspie de una larga historia de frustraciones. Los efectos (o el impacto) del levantamiento son bien conocidos. En resumidas cuentas, la rebelión espantó a la población no indígena en el Perú, que temió ver realizada su pesadilla de una guerra de castas. Esto impidió el surgimiento de una coalición multiétnica que pudiera luchar eficazmente contra la dominación española. La rebelión aumentó las ya formidables divisiones sociales y étnicas, fortaleciendo la brecha entre la sierra y la costa. La rebelión de Tupac Amaru, por otro lado, es normalmente considerada un factor principal para comprender la debilidad de la lucha por la independencia en el Perú. En vez de denotar al gobierno español, el movimiento dirigido por Tupac Amaru reforzó a los sectores más retrógrados de la sociedad colonial.

Se ha empleado el término "el gran miedo" para describir el sombrío ambiente pos-Tupac Amaru. Este concepto, analizado con característica

30 11:24

inteligencia por Pablo Macera y Alberto Flores Galindo, describe, con certeza, la inseguridad en la época posterior a la decapitación de Tupac Amaru y sus aliados más cercanos. El miedo de los españoles (y otros grupos sociales), manifestado en la brutal represión a los rebeldes, en las medidas anti-indígenas, y en la constante paranoia de las autoridades, reflejó la escala de la rebelión y las divisiones sociales que caracterizaban el Perú colonial. El gran miedo ha sido interpretado como un fenómeno de larga duración, símbolo de las continuidades coloniales en el siglo XIX, y de la carencia de una revolución social. La paranoia y el resultante fortalecimiento de las jerarquías sociales perduran en el Perú, hasta hoy día.

Se corre un riesgo, sin embargo, al exagerar el uso del "gran miedo" como metáfora del conservadurismo en el Perú pos-Tupac Amaru: homogeneizar el "discurso étnico" tanto en términos diacrónicos como sincrónicos. Primero, aunque hay continuidades, el discurso anti-indígena y sus prácticas en 1790 son distintos a los de, por ejemplo, 1850. El miedo de una autoridad colonial no es igual al pensamiento ultra-conservador del padre Bartolomé Herrera de mediados del siglo XIX, o de los positivistas de fines del siglo. Es necesario investigar el desarrollo de este discurso. Mientras diferentes pensadores y autoridades de los siglos XVIII y XIX compartían un general desprecio por la población indígena, el contenido de sus ideologías y prácticas no eran necesariamente iguales. El uso del concepto del gran miedo como símbolo puede encubrir cambios (y continuidades) importantes. La tarea, ya en camino, de investigar el desarrollo histórico de las relaciones étnicas y, más específicamente, las prácticas racistas es de particular importancia para el Perú¹. Indagar sobre el poco estudiado discurso racial de fines de la colonia, anterior a Darwin y a las corrientes científicas de fines del siglo XIX, puede contribuir a tal comprensión.

Segundo, al homogeneizar el discurso étnico, los investigadores pierden de vista algunas voces discordantes que se oponían a lo que llamamos el racismo predominante. La histeria anti-indígena que caracterizó a las últimas décadas coloniales no fue tan hegemónica como algunos historiadores han sostenido. Hubo otras visiones del indio que, aunque no llegaron a manifestarse en las políticas estatales o en las plataformas más difundidas de la época, fueron sin duda importantes. En resumen, el concepto del gran miedo puede "des-historizar" el racismo. Este ensayo pretende, por lo tanto, analizar el discurso sobre el indio en las décadas posteriores a Tupac Amaru. Queremos demostrar la existencia de corrientes

distintas a la oficial y así contribuir a repensar la construcción histórica del racismo en el Perú.

En el Perú del siglo XVIII, intelectuales y autoridades compartían una percepción del indio que enfatizaba su pobreza, atraso, lentitud y general carencia de aptitudes. La visión de la situación del indígena no variaba mucho. No se encuentra en ellos la idea del "noble salvaje" de Rousseau². Sin embargo, a pesar de las similitudes en la caracterización de la situación de los indios, sí hubo diferencias en cuanto a la explicación de sus causas y las posibilidades de remediarla. La distinción se centra en si el indio era inferior por naturaleza o si factores socio-políticos, básicamente el sistema colonial, lo habían denigrado. Como se verá, esta dicotomía simplifica una variedad de perspectivas, en las cuales se mezclan explicaciones "naturales" y "sociales". Sin embargo, en el transcurso de la transición de colonia a república, estas visiones toman cuerpo y retornan crecientemente opuestas. En palabras de Antonio Cornejo Polar, hubo en el momento de la lucha por la independencia:

un punto de partida casi consensual: el reconocimiento de la situación de la inferioridad del pueblo indígena, pero esa inferioridad era interpretada por algunos en clave racial (y con carácter irreversible) y por otros en clave más socio-histórica (y por tanto superable) (Cornejo Polar 1983: 15).

Este ensayo comienza con una breve descripción de algunos de los rasgos principales de la visión del indio en el siglo XVIII. Después revisamos la interpretación "oficial" del indio en las décadas posteriores a la rebelión de Tupac Amaru. Luego, analizamos ejemplos del discurso alternativo y discutimos su relevancia. Examinamos el periódico *El Mercurio Peruano*, los ensayos de Miguel de Eyzaguirre, los debates de las Cortes de Cádiz, y un artículo de 1813 de José de Larrea y Loredó. Es importante anotar que nos limitamos a los textos de individuos poderosos (intelectuales y autoridades) es decir que no nos acercamos al discurso y prácticas de otros sectores sociales, tarea crucial para comprender la época. Además, no analizamos el discurso sobre los indios selváticos, "los chunchos", tratados política y retóricamente como un grupo diferente a los indígenas andinos.

Los discursos

Dos momentos de particular importancia destacan en cuanto al discurso sobre el indio en el siglo XVIII. El primero, más un contexto que un momento en realidad, es la reacción criolla frente a las muy difundidas ideas europeas sobre la inferioridad del continente americano y su población. El holandés Cornelie De Pauw, en su *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768-69) desarrolló la idea de la inferioridad climática del continente americano, lo que supuestamente explicaba la fuerza y civilización de los europeos en contraste con la debilidad y salvajismo de los americanos. Para dilucidar el enigma sobre el supuesto contraste entre los "gloriosos" Incas y la "miserable" población indígena contemporánea (enigma provocado en gran parte por las publicaciones de Charles-Marie de La Condamine y Jorge Juan y Antonio de Ulloa, quienes presentaban a los indios como seres infantiles y hasta patéticos) De Pauw cuestionó a los cronistas que halagaron a los Incas, sobre todo Las Casas y Garcilaso. Es decir, aceptó la caracterización del indio contemporáneo y, en vez de culpar al colonialismo español, puso en duda la interpretación de los Incas como mandatarios benévolos y fuertes que dirigían una sociedad altamente desarrollada. Anteriormente, George Louise Buffon había explicado la "inferioridad" y degeneración del continente americano (y sus habitantes) en términos de su juventud y de la abundancia de aguas estancadas. El ampliamente leído trabajo del escocés William Robertson, *The History of America* (1777-1778), difundió las ideas de Buffon y De Pauw, planteando en términos históricos las comparaciones geográficas y climáticas y postulando la inferioridad de los grupos indígenas americanos.

Estas teorías (que deberían conducir a una reevaluación de la supuesta "racionalidad" europea en el siglo de las luces) y las réplicas a ellas, por parte de intelectuales criollos, constituyeron el verdadero trasfondo de la historia intelectual del siglo XVIII en las Américas. Llegaron a tener un papel importante en los debates que surgieron alrededor de la búsqueda de independencia en las colonias americanas. Estos pensadores fueron leídos y citados con entusiasmo por los defensores del colonialismo tanto en España como en las Américas³. Lo que llama la atención en el caso peruano es el relativo silencio de los pensadores criollos frente a estas teorías europeas. Con contadas excepciones, los criollos peruanos se muestran incapaces o por lo menos reticentes a responder. En su reciente y enciclopédico trabajo,

David Brading destaca la ausencia de pensadores peruanos, específicamente intelectuales limeños y jesuitas, en las controversias provocadas por los europeos⁴. Las ideas europeas representaron un reto que los intelectuales criollos no pudieron enfrentar satisfactoriamente. El argumento de De Pauw sobre el clima y de Buffon sobre el agua como causas de la inferioridad americana fueron refutados en trabajos científicos como los de Unanue y Pedro Nolasco Crespo. *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial, el hombre*, la obra maestra de Unanue publicada en 1806, refutó las ideas europeas sobre la inferioridad de la naturaleza y el hombre americano. Sin embargo, los pensadores criollos se quedaron con la incómoda incógnita frente a la situación de los indios.

Los pensadores peruanos se mostraron incapaces de presentar una visión diferente a la interpretación netamente negativa de los indios por parte de los europeos. Pablo Macera enfatiza esta incapacidad para construir una visión alternativa:

Frente al Buen Salvaje y al Indio Inmaduro, invenciones opuestas y a la vez complementarias de la literatura europea, los criollos y peninsulares del Perú no supieron construir una imagen propia, razonable y sencilla del Indio. Salvo algunas excepciones -Loredo, Eyzaguirre, Mata Linares- el Perú que pretendieron reformar siguió siendo 'su' Perú, el Perú blanco y occidental nacido con la Conquista española del siglo XVI (Macera 1977, tomo II: 303-316).

En el Perú no surge un pensador como el jesuita mexicano Francisco Javier Clavigero, gran crítico de la corriente anti-americana (quien escribía desde el exilio en Italia). Unanue presentó una tímida defensa de los Incas, criticando a De Pauw por negar la existencia del sistema de carreteras de los Incas, pero no estudió con profundidad a la población indígena.

Sin lugar a dudas, los escritores del *Mercurio Peruano* tenían como propósito refutar algunas de las ideas europeas, formulando así una especie de nacionalismo criollo científico. Sin embargo, como ha notado Pablo Macera (entre otros), no prestaron mucha atención a la población indígena y no lograron presentar una visión clara de su situación. Los trabajos publicados en el *Mercurio Peruano* fueron concebidos, en parte, como una respuesta a los pensadores europeos anti-americanos. Esta reacción, junto con las corrientes científicas y nacionalistas de la época, ayudan a explicar el surgimiento de la revista. De ningún modo, sin embargo, provoca una

defensa, ni siquiera un mayor interés en el estudio de la población indígena. El rechazo a estas ideas se manifiesta en los trabajos científicos orientados a probar la no inferioridad del continente. La reacción a los europeos, por otro lado, tomó diferentes formas. Un artículo critica a la interpretación europea por homogeneizar a la población. Don Joseph Ignacio de Lequanda, en un fascinante artículo sobre la población "vaga" de Lima, rechazó las interpretaciones que no reconocían las jerarquías sociales en América. Lequanda escribe con evidente disgusto que De Pauw,

cuyo odioso nombre no puede recordarse sin encono, llegó hasta el extremo de confundirlos [a los limeños] con los Patagones y Eskimauses, y hace de ellos una raza embrutecida, sin distinguir el originario del forastero, ni sus clases, o gerarquías, que tienen inexplicable variedad en su cultura, usos y costumbres; poniendo en un mismo paralelo al Español Americano, con el Indio más inculto de la Sierra⁵.

Parte del malestar de los intelectuales criollos se explica por el hecho de que los europeos, al discutir la supuesta inferioridad americana, incluyeron a los criollos y los indios en la misma categoría, consideraban a ambos inferiores debido a causas naturales.

En el *Mercurio Peruano* se encuentran distintos tipos de críticas a las interpretaciones sobre el Perú por parte de extranjeros, algunos defendiendo las prácticas coloniales. Es importante recordar, como hace Juan Carlos Estenssoro en su ensayo incluido en este volumen, que no todos los escritores del *Mercurio* eran criollos. Participaban también europeos como el italiano Rossi y Rubí. En una descripción detallada de Cajatambo, el autor anónimo refuta a los "extranjeros" que relacionaban la decadencia demográfica con el trabajo en las minas. El autor presenta cuatro causas de la escasez de trabajadores: las enfermedades, la bajada de los indios a los valles donde carecían de suficiente oxígeno, las fiestas y consiguiente embriaguez, y la pobreza y miseria de los mismos indios. Describe a los indios en los siguientes términos:

La novedad los mueve, y no la razón; y disimulan con mucho artificio sus sentimientos hasta que hallan ocasiones de vengarse con atrocidad. No conocen el punto de honor tan estimable, y base de la buena fe en toda sociedad: así desprecian todo género de autoridad,

y miran con el mismo aprecio al Cacique, y al Verdugo. A estas naturales cualidades se deben añadir todos nuestros vicios que han adquirido sin adoptar ninguna de nuestras virtudes⁶.

Al mal carácter de los indios (y sobre los mestizos tiene palabras más duras todavía) añade el atraso tecnológico y la miopía de los mineros para comprender el mal estado de las minas.

Otros artículos del *Mercurio Peruano* describen las riquezas del continente, sobre todo del Perú, con relativamente poca referencia a sus habitantes. Los pensadores del *Mercurio Peruano* constituyen una generación importante dentro de una larga historia de pensadores, autoridades y tecnócratas que imaginaron el Perú soslayando a la población andina⁷. Es evidente que el rechazo a las ideas europeas anti-americanas, y el proyecto de la revista en su conjunto, no incluyó una defensa o un mayor interés en la población indígena.

El segundo momento es la rebelión de Tupac Amaru. Las drásticas medidas anti-indígenas son bastante conocidas. En la sentencia contra José Gabriel Tupac Amaru, el Visitador General José Antonio de Areche manifestó su interés en que se propagara:

al público y a todo este reino del Perú para la más pronta tranquilidad de las provincias sublevadas por él, la noticia de la ejecución de la sentencia y su muerte ebitando con ella las varias ideas que se han extendido entre quasi toda la nación de los yndios llenos de supersticiones que los inclinan a creer la imposibilidad de que se le imponga pena capital (Durand Flórez 1980, tomo II: 245).

A raíz de la rebelión, se prohibieron diversas manifestaciones culturales andinas como ciertos bailes y obras de teatro, la lectura del Inca Garcilaso, los retratos de los Incas, los curacazgos, etc.⁸ Esta campaña formó parte de un esfuerzo general de los Borbones para "racionalizar" el Estado a través del fortalecimiento del control social. Hasta ahora, el impacto de estas medidas no ha sido suficientemente estudiado⁹. Sin duda, la campaña expresó el pánico del Estado, un sentimiento compartido por muchos miembros de las elites tanto en la sierra como en la costa. Las versiones oficialistas de la rebelión exageraban el número de rebeldes, el inminente peligro para las ciudades y el radicalismo del movimiento. Paradójicamente, estas exageraciones, que como todas las declaraciones

sobre la guerra sirvieron en su momento para alertar al Estado y al público sobre la seriedad de la rebelión y para mejorar la imagen de los autores-defensores de los intereses coloniales-, han estimulado textos recientes que resaltan la base social masiva del movimiento y su virtual victoria, inflando los números y soslayando la heterogeneidad de la población andina y las múltiples actitudes frente a los rebeldes. Los informes oficiales necesitan ser revisados críticamente (Hinojosa 1989: 73-82). La desconfianza frente al indio no fue pasajera. En 1790, Benito de Mata Linares notó que:

desde el tiempo de la citada próxima rebelión se ha reconocido y reconoce en el indio un orgullo, altivez y osadía que antes no se le advertía, habiendo perdido ya aquel terror, o temor servil que antes tenía a solo el nombre de español . . . ¹⁰

Lo que no sabemos es cómo fue recibido el mensaje oficial por parte de sectores que no formaban parte de la elite. Aunque falta investigar el tema, algunas respuestas generales parecen evidentes.

En primer lugar, la represión puso de manifiesto el alto costo del delito de "lesa majestad". Es posible que la exhibición de los cuerpos desmembrados de los rebeldes a través del sur andino haya constituido un escarmiento eficaz. El efecto, en todo caso, no fue duradero, ya que la región fue escenario de decenas de levantamientos en las primeras décadas del siglo XIX¹¹. A pesar de las medidas represivas, el Estado no logró imponer nuevas autoridades, aumentar las exigencias fiscales y laborales, y controlar la vida política y social de la zona del Cuzco. No hubo una reconquista (Walker 1992). Necesitamos saber, además, cómo cambió la visión que la población (indígena y no-indígena) tenía del rebelde Tupac Amaru en las décadas posteriores al levantamiento. La identificación de las huestes de Tupac Amaru con un movimiento en contra de la Corona probablemente inspiró, por lo menos simbólicamente, a los grupos insurgentes en décadas posteriores. Sin embargo, es difícil precisar la medida de esa influencia ya que la paranoia anti-Tupac Amaru fue de tal magnitud que ningún enjuiciado por subversión mencionaría su nombre. La asociación con la rebelión representó una evidencia judicial altamente negativa para un acusado durante las cuatro décadas entre Tupac Amaru y la independencia.

Es probable que en una sociedad tan dividida como la peruana post-Tupac Amaru, mientras las elites lo identificaban como un "indio peligroso", otros sectores se habrían identificado con él y su movimiento. En este

sentido, es particularmente importante averiguar cómo grupos intermedios, mestizos como Aguilar y Ubalde, por ejemplo, que dirigieron una rebelión en Cuzco en 1805, veían y presentaban a Tupac Amaru. Por ahora, lo único cierto es que la visión presentada por el Estado colonial de un insurgente aislado, derrotado, y equivocado, no fue compartida por toda la población colonial¹². Igualmente, nos parece demasiado simplista dividir las opiniones entre elite/blancos oficialistas y sectores populares/indios. Los movimientos políticos de fines de la colonia demostraron una mayor complejidad social, resultado; a su vez, de la compleja realidad del Perú colonial. Es urgente dejar de ver a los movimientos sociales sólo en términos de causas y resultados mayores. No debemos limitarnos a las interrogantes de por qué surgieron y por qué perdieron. Necesitamos saber cómo los distintos tipos de rebeliones afectaron a la cultura política, tanto en el corto como en el largo plazo¹³.

La rebelión de Tupac Amaru agudizó la visión negativa, muy difundida en la colonia, sobre los indios como seres inferiores por naturaleza que difícilmente podían "mejorar". Con la rebelión, aumentaron la propaganda y las medidas anti-indígenas y se extendió ampliamente la paranoia por parte de grupos no-indígenas: "el gran miedo". No es difícil encontrar ejemplos de esta visión: se halla en textos políticos, en el discurso legal y en las pocas evidencias que tenemos de la vida cotidiana. La histeria que aparece en los largos juicios a los rebeldes no fue aislada; tampoco lo fue el crudo discurso en contra de la población indígena por parte de autoridades. Por ejemplo, en su famoso *Reforma del Perú* (Lima, 1782), escrito en palabras de Macera "bajo la sombra" de Tupac Amaru, Carrión de la Vándera exculpó a los españoles por la dura situación de los indígenas. La pobreza de los indios no era responsabilidad de los españoles sino que era "voluntaria porque nace de su genio desidioso y dado a la holgazanería y embriaguez". En otro pasaje, sostuvo que "los naturales no tienen reflexión alguna, carecen de caridad totalmente y en tropas grandes tienen mucha similitud con los galgos". Defendió a los españoles y más bien culpó a "la tiránica opresión en que los tenían sus Monarcas y caciques" por haberlos hecho "perezosos y lentos en el trabajo porque sabían muy bien que no les habían de aumentar las raciones aunque doblasen el trabajo" (Carrión de la Vándera 1966: 4 y 97). Escrito meses después de la rebelión de Tupac Amaru, el texto de Carrión de la Vándera fustigó tanto a los Incas como a los caciques.

Aunque *La Reforma del Perú* está imbuido de un particular encono pos-Tupac Amaru, constituye un texto característico de la época. Sostenía que el indio era inferior y se encontraba en una situación de extrema pobreza debido a su naturaleza. Los elementos básicos de esta interpretación incluían descripciones de la suma miseria del indio; el apego a su propia cultura material (vivienda y vestido sobre todo) y por ende su poca demanda por productos externos; y su inclinación a la borrachera. Un diputado en las Cortes de Cádiz nos presenta un excelente ejemplo de este discurso, demostrando claramente sus fines políticos. El sevillano José Pablo Valiente manifestó que:

es tal la pequeñez de su espíritu [*del indio*], su cortedad de ingenio, su propensión al ocio... que al cabo de tres siglos de oportunas y empeñadas providencias para entrarlos en las ideas comunes y regulares se muestran iguales a los del tiempo del descubrimiento de las Indias (Rieu-Millan 1990: 111).

Como mencionamos, el debate que tuvo lugar en estos años no se centraba en el estado o condición de los indios -todos concordaban en su "miseria" y su lejanía de la sociedad colonial- sino en las causas de esa condición. Carrió de la Vándera y otros insistían que esta situación no debía atribuirse al colonialismo sino a la forma de ser "natural" o "primordial" del indio. Para estos autores, el idioma, la ropa, la vivienda y otros aspectos culturales de la población indígena supuestamente manifestaban y reforzaban su "atraso". La explicación enfatizaba una combinación de atributos inherentes y factores sociales propios de su cultura. La "naturalidad" india no fue considerada netamente genética o social. Es importante recordar que las teorías racistas "científicas" no existían todavía. El indio era miserable (términos casi redundantes dentro del discurso colonial de los grupos de poder) porque nacía así y además porque su existencia, plena de prácticas culturales inferiores, lo denigraba.

Sin embargo, no se puede llevar muy lejos el análisis ya que lo que sobresale de este discurso es, más allá del grado de odio, lo superficial de la visión que se manejaba. Como sostiene Macera, los "intérpretes del indio" del siglo XVIII no se acercaban a la vida real de los Andes ni emprendían estudios serios¹⁴. La mayoría de los ideólogos más difundidos radicaban en Lima, lugar de las más importantes tertulias y publicaciones. Los críticos más feroces de los indios sólo ofrecen, en el mejor de los casos,

anécdotas sueltas. Estamos lejos todavía del racismo científico, típico de la segunda mitad del siglo XIX. Lo que sí es evidente son los fines políticos de los argumentos. Textos como el de Carrió de la Vándera surgen dentro de debates sobre cómo gobernar a las colonias y a las poblaciones indígenas en particular.

Carrió de la Vándera, José Pablo Valiente y otros defensores de los españoles no sólo apoyaban al colonialismo, sino que justificaban plenamente estructuras "intervencionistas" como el reparto de mercancías y el tributo. Las autoridades insistían en que si se desmontaban mecanismos como el reparto y el control constante de autoridades (sean corregidores, subintendentes, o subprefectos, según la época), el indio se auto-excluiría del sistema colonial, volviéndose una carga económica y un peligro político. Por ejemplo, la descripción de Cajatambo en el *Mercurio Peruano* retrata a los indios como "indolentes, perezosos y entregados a la ociosidad, que ni el interés propio ni las obligaciones que han contraído pueden excitarlos a trabajar". En otro pasaje declara que "toda su industria se reduce a saber cultivar un pedazo de tierra muy corta y aparejar una mula"¹⁵. El énfasis en la pasividad del indio pocos años después del gran levantamiento de Tupac Amaru resulta paradójico. Parte de la explicación se encuentra en la base utilitaria o interesada de estos planteamientos sobre el indio. Fueron escritos y leídos en el calor de debates sobre las políticas más apropiadas para optimizar la dominación colonial, debates en los cuales los mismos escritores tenían claros intereses¹⁶. No eran temas nuevos, más bien tenían lazos claros con polémicas cuyas raíces estaban en el siglo XVI. Sin embargo, los esfuerzos borbones para fortalecer el Estado (e incrementar sus ingresos) y la crisis colonial que estos esfuerzos -entre otros factores- provocaron, en las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX, pusieron los debates alrededor de la justificación del colonialismo español nuevamente sobre el tapete. Los alcances o implicancias de las polémicas en torno a la situación de los indios iban más allá de las condiciones de éstos. Fueron más bien una especie de *referendum* sobre la dominación española en América.

Lo que queremos sostener en este ensayo es que esta visión despectiva que justificaba la intervención del Estado (y, en la época analizada aquí, la dominación española) no tuvo una absoluta hegemonía a fines de la colonia. Hubo voces discordantes que, aunque no lograron imponerse dentro del discurso político, cuestionaban la interpretación de los proble-

mas del indio como resultado de su naturaleza. Todos los textos revisados, en ambos lados del debate, describían el estado "miserable" (para repetir una palabra favorita de la época) de los indios. Las diferencias aparecían en el momento de explicar las causas. Aunque la visión alternativa que revisaremos en las próximas páginas no llegó a tener un papel preponderante en la "literatura de la independencia", sí creemos que representaba una especie de "prehistoria" del indigenismo que florecería en la segunda mitad del siglo XIX.

La "Descripción de la provincia de Abancay" publicada en el *Mercurio Peruano* en 1795 formó parte de una serie de informes geográficos. Aunque las descripciones seguían normas más o menos claras en cuanto a su contenido -enfaticando las posibilidades económicas de la región- cada autor mostraba una cierta libertad en su narración (Macera y Márquez Abanto 1964: 132-247). El autor de este informe, Manuel Espinavete López, dedicó una amplia parte de su texto a opinar sobre la población indígena de Abancay. Su descripción no varía mucho de la visión común de la época. Subraya la pobreza del indio; su predisposición a los juegos, los toros, los bailes, y el trago; y su defensa "acérrima ... de sus usos y costumbres aunque conozcan que estos le perjudican"¹⁷. La ropa y las viviendas de los indígenas son empleados, como en muchos otros textos, como símbolos de su resistencia a la "civilización".

Donde el texto de Espinavete López se distancia de otros de sus contemporáneos es en su análisis de las razones de la pobreza de los indios. El autor responsabiliza en gran parte a factores sociales y económicos, antes que a la naturaleza "inherente" del indio, y así permite traslucir un cierto optimismo en cuanto a las posibilidades de cambio. Por ejemplo, escribe: "Lo que no tiene duda es que el indio es flojo, pero entre ellos no faltan muchos aplicados que quando les pagan lo justo trabajan con empeño"¹⁸. Para el lector de fines del siglo XX, la declaración contundente sobre la flojera inherente puede llamar la atención pero la idea de que el indio reacciona a incentivos económicos del mercado y no del Estado y que tiene la capacidad de trabajar fuerte para conseguir beneficios en el futuro es más sorprendente para una autoridad de la época. En otro pasaje, lamenta la falta de demanda para los productos de Abancay y plantea que su aumento cambiaría las costumbres de la población:

si aquellos se vendiesen con estimación, todos se aplicarían a fomentarlos: los Indios y Mestizos desidiaosos se correrían y avergonzarían de su desaseo, y con pocas insinuaciones en que se les hiciese ver quanto conduce a su salud y estimación, vivir, vestir, comer, dormir, tener las habitaciones y demás utensilios necesarios con aseo, agregada la autoridad de los Jueces que les obligase a ello, se incrementaría el comercio, gastarían en estos útiles usos (que hacen menos penosa la vida) lo que expenden en sus banquetes, y borracheras, se evitarían estas, cuyos estragos son notorios, y de aquí resultaría el aumento de la población, pues es cierto, que muchos de los que caen enfermos más mueren de la poca asistencia, mala cama, peor vivienda, e indigestibles alimentos que de la violencia del mal¹⁹.

Mientras que otros textos escritos entre 1780 y 1850 pronosticaban efectos nefastos en caso de que el Estado dejara de cobrar el tributo/la contribución, impidiera la venta forzosa a través del reparto de mercancías, o que las autoridades locales no utilizaran métodos de control social drásticos -es decir el resultante retroceso socioeconómico debido a la inclinación del indígena por la "economía natural" y su indolencia-; este texto postulaba que si mejoraba la economía, el indio sabría reaccionar y así "mejorar". Esta distinción entre los que proponen un Estado intervencionista para "proteger" a los indios y los que más bien culpan a las autoridades y al sistema colonial (y neo-colonial) por explotar y mantener a los indios en el "atraso" es una de las características principales de los debates sobre las sociedades andinas en los siglos XVIII y XIX.

De manera anecdótica, el autor critica el monolingüismo quechua, resaltando los altos costos que generaba la incompreensión lingüística. Cuando un viajero en camino de "La Paz a Lima" pregunta algo en castellano, como los naturales no lo entienden, su común respuesta es manan (no hay):

ve el pasajero lo que necesita y aburrido de tanto manan echa mano de la gallina, o de lo que le hace falta y necesita, lo qual no quiere vender el dueño muchas veces, y de aquí resultan las disensiones, y el tener al Indio por un hombre indolente, quien si hubiera entendido el pasajero, le respondería, o enseñaría la casa donde hallaría lo que buscaba y le hacía falta²⁰.

Aunque el autor no reconoce ningún valor intrínseco al quechua, echa la culpa por los malentendidos a la falta de un idioma común y no a la "idiotéz" o "indolencia" indígena.

La defensa más coherente de los indios de la época fue el ensayo del Fiscal del Crimen de la Real Audiencia de Lima y protector de indios, el chileno Miguel de Eyzaguirre, *Ideas acerca del Indio-1809*. En palabras de Pablo Macera, a quien debemos un importante análisis del chileno Eyzaguirre y la publicación del texto, fueron "las mejores páginas de pensamiento político que se escribieron en su época"²¹. Eyzaguirre criticó a los numerosos pensadores del siglo XVIII que presentaban a los indios como seres inferiores y despreciables y fustigó a las autoridades civiles y eclesiásticas por explotar y "abusar" de esta población. Descartó los argumentos de muchos de los que despreciaban al indio quienes, otra vez en palabras de Macera, habían "hecho fortuna con la sangre de los indios y continuaban aprovechando de sus horribles miserias"²². Como buen liberal de la época-grupo no muy grande numéricamente en el Perú en ese entonces- postuló que la libertad económica mejoraría las condiciones de la población andina y así contribuiría al bienestar del Perú. Eyzaguirre no estuvo aislado de la realidad de los indígenas. Como protector de indios recibía cartas pormenorizadas sobre la explotación y las duras condiciones en el campo²³.

El texto de Eyzaguirre prefiguraba el indigenismo del siglo XIX. Explicaba la situación del indio en términos "socioeconómicos" con críticas muy directas a sus explotadores, sean jueces, subintendentes, o curas. A la vez que juzgaba duramente a estas autoridades, demostraba cierta confianza en que el indio, liberado de la mano explotadora que lo frenaba, podría "mejorar" y volverse un individuo "productivo". Estas son precisamente las dos características principales del pensamiento indigenista: culpar a los que explotaban al indio (a veces en términos muy abstractos) y confiar en la posible "recuperación" de la población nativa²⁴. Eyzaguirre exaltaba los beneficios de la mano de obra libre ("páguese al indio lo que se pagaría al no indio y habrán trabajadores de sobra"), criticaba el cobro de tributo y presentaba a la propiedad privada de la tierra como una forma efectiva de prevenir rebeliones y estimular la producción. Planteó la pregunta:

¿quién creyera que a los indios teniendo su pedazo de hacienda segura y sabiendo que todo lo perderá para sí y sus descendientes

faltando a la obediencia de su Monarca pueden ser más terribles y poco fieles, como pretenden los que los miran como esclavos? (Eyzaguirre, en Macera, 1977: 297).

El texto constituye, sin duda, una obra ejemplar del liberalismo de la época.

Sin embargo, Eyzaguirre y sus ideas no tuvieron mayor impacto en la larga lucha por la independencia que estaba en pleno fermento cuando escribió su ensayo. Por un lado, el virrey Abascal acusó al abogado de conspirar en contra del gobierno colonial y emprendió una campaña para acallarlo. Aunque Eyzaguirre logró defenderse por varios años, en 1818 se vio obligado a viajar a España para responder a las acusaciones. No culminó el viaje ya que su barco fue asaltado y regresó al Perú. No volvió a la actividad jurídica o intelectual y murió cerca de Lambayeque en 1821²⁵. Eyzaguirre no ha sido considerado uno de los "precursores" de la independencia, lo que, como demuestra Macera y el texto publicado, constituye una injusticia.

Por otro lado, la poca resonancia del texto se explica por la ausencia de un activo público de pensadores "progresistas" en su actitud hacia el indio en la época de la independencia. Como ha sostenido Macera en múltiples trabajos, no existía un grupo nítido de intelectuales que rescataran el futuro papel del indio. La de Eyzaguirre fue, una voz aislada. No se debe exagerar, sin embargo, su aislamiento o marginalidad. Aunque no representaba un gran movimiento sociopolítico, sin lugar a dudas había gente con ideas similares. Carecemos todavía de estudios satisfactorios sobre el pensamiento alrededor del indio en la independencia²⁶. Sin embargo, el hecho de que una plataforma o un discurso no cristalizara en un movimiento político no significa que careciera de simpatizantes. El trabajo de Eyzaguirre demuestra que existían ideas contrarias a la visión dominante del indio infeliz e inferior debido a sus propias debilidades. Estos textos enfatizaban el papel de la omnipotencia y explotación de autoridades como causante principal de la situación del indio.

Durante la larga lucha por la Independencia, se escucharon timidas voces de defensa de los derechos de los indios. En las Cortes de Cádiz, por ejemplo, diputados americanos defendieron el derecho de representación para los indios. Aunque esta defensa se explica como parte de la lucha en torno al peso relativo de los diputados americanos y españoles, antes que

como expresión de divergencias ideológicas sobre los indígenas, los diputados americanos refutaron los argumentos anti-indios de Valiente citados líneas arriba. Ramón Feliú, diputado suplente por el Perú, proclamó que los indígenas "son un pueblo humildísimo, fidelísimo, austero, y poseedor de ciertas virtudes que ya no existen en otra parte de la tierra, pero no un pueblo de luces". Feliú denunció la mita y otros servicios personales y halagó la desarrollada civilización de los Incas. Como ha notado Marie Laure Rieu-Millan, Feliú y otros diputados americanos resaltaron ciertas calidades de los indígenas y explicaron su ignorancia por la opresión colonial. Un diputado mexicano manifestó que Newton y otros pensadores "no hubieran pasado de unos rudos" si hubiesen recibido la educación de los indios americanos (Rieu-Millan 1990: 112-113). Las discusiones de las Cortes de Cádiz auguraron las complejas relaciones entre los indios y los Estados republicanos, centrándose en cuestiones de representación, ciudadanía, y la base de la relación colonial, el tributo.

La polémica, sobre si los indios iban a ser representados en las Cortes y por quién, dividió a los diputados americanos y españoles. Los diputados americanos querían asegurarse de que los indios fueran representados, pero no por ellos mismos sino por diputados criollos. Se escucharon diferentes opiniones sobre el resultado de una posible abolición del tributo. Algunos diputados se mostraron preocupados ante la posibilidad de que las comunidades indígenas perdieran la protección que les aseguraba el Estado colonial frente a foráneos, a cambio del pago del tributo. Otros argumentaron que los indios se volverían todavía menos productivos sin la obligación de pagar el impuesto personal. Como en la república, esta discusión fue guiada por la preocupación acerca del efecto de la abolición del tributo sobre los ingresos del Estado. Se discutió sobre si era posible que el indio se volviera ciudadano, entendido como un proceso de asimilar las costumbres no indígenas en cuanto al idioma, vestimenta y otros aspectos de la cultura material. Los defensores americanos reconocieron que el indio estaba lejos de este "ideal" pero que podía ser integrado a la comunidad "nacional". Utilizaron a los Incas para probar su capacidad de civilizarse. En palabras de Rieu-Millan:

los diputados criollos propusieron un proyecto de transformación de la sociedad americana, en el sentido de la uniformización, de la homogeneización cultural, económica y política. Los indios y las cas-

tas fueron valorizados en la medida en que parecían aptos para servir los intereses de esta sociedad nueva (Rieu-Millan 1990: 172-173).

En los debates de Cádiz, se manifestó lo que se hizo evidente en la época republicana: no fue fácil deshacer la compleja red de relaciones entre los indios, los grupos del poder, y el Estado, demasiados intereses estaban detrás. Para los criollos, su defensa de los indios fue una oportunidad para criticar a los españoles y aumentar su propio peso en las Cortes. Sin embargo, la posición interesada de los criollos se basó en una crítica a los españoles por la situación actual de los indígenas y no una revalorización del indio y su papel potencial en la sociedad peruana.

En 1813, el subdelegado de Pasco, José de Larrea y Loredó publicó una "Observación sobre el carácter de los indios" en *El Verdadero Peruano*, periódico limeño que secundaba al virrey Abascal. En este artículo, fustigó a los que interpretaban la dura situación de los indios en términos de "causas físicas" como el aire, el agua, los frutos, la tierra, etc. También criticó a los que basaban sus comentarios sobre los indígenas en la observación de pocos individuos:

así es como sin observar de cerca a estas gentes, ni menos registrar sus anales, las iban aplicando uno tras de otros, la simulación, el engaño, la desconfianza, y la apatía, como efectos necesarios de su nacional carácter²⁷.

Larrea y Loredó reclamó más bien un análisis serio de la historia, con el cual:

semejantes absurdos caen por tierra, si se consulta la historia del país, y monumentos que han quedado. Unos y otros persuaden igualmente que los indios fueron sencillos, confiados, y laboriosos...

A continuación resumió la historia de las tres épocas "peruanas": pre-Inca, Inca, y coloniaje español.

Según Larrea y Loredó, la época pre-Inca fue "obscura y fabulosa", caracterizada por "los horrores de una vil idolatría y devorándose unas a otras a impulsos de las pasiones más brutales". En contraste, denominó al imperio incaico como "el más bello espectáculo", resaltando las virtudes de los diferentes Incas en un tono garcilasista. Por ejemplo, los describió como "fuertes en la guerra, moderados en la paz, y siempre llenos de inmenso

deber..." Sostuvo que, debido a su orden, economía, y concierto, sólo eran comparables con los romanos. El colonialismo español trajo al suelo los logros espirituales y materiales de los Incas. Larrea y Loredó culpó explícitamente a los españoles por la decadencia del indio: "el despotismo agravando su peso sobre los espíritus, no hace más que envilecer a los hombres, formando de ellos una tropa tímida, cobarde y peresosa". Resumió a los indios de estas tres épocas (Pre-Inca, Inca, y Español) en los siguientes términos: bárbaros y crueles; racionales y humanos; viles y abatidos. Al terminar, insistió en la gloriosa historia de los Incas, prueba de que la situación del indio no fue el resultado de fenómenos naturales "sino del mal trato y peor gobierno que experimentaron esos naturales después de la conquista"²⁸. El argumento de Larrea y Loredó, en un artículo que no alcanza ni siete páginas, y apareció en dos números del *Verdadero Peruano*, refleja un incipiente, tímido pero importante discurso sobre la situación del indio. En vez de culpar a los mismos indios por su situación, responsabiliza al colonialismo español, argumento que, en este y otros casos, requiere la romantización de los Incas.

No queremos exagerar los alcances del discurso analizado aquí. La explicación más social presentada por Eyzaguirre, Larrea y Loredó y otros precursores del indigenismo tiene elementos muy conservadores, tal como se aprecia también en algunas de las corrientes intelectuales "pro-indias" de los siglos XIX y XX. Rechaza tajantemente aspectos andinos "no occidentales", criticando la ropa, el vestido, la vivienda, y el Quechua como vestigios del atraso. No hay ningún elemento de relativismo cultural, lo occidental es considerado superior. Podemos percibir aquí los antecedentes de algunos proyectos "civilizantes" emprendidos por los liberales del siglo pasado, proyectos que pretendían "mejorar" a los indígenas a través de su incorporación al Estado nacional y la consiguiente destrucción de su propia cultura²⁹. En este discurso, el indio es todavía un objeto manipulable, el desacuerdo es sobre si es factible "mejorarlo" y cómo hacerlo. De ninguna manera, sostenemos que este discurso fue necesariamente más sensible a la población andina.

Es necesario insistir en que no sólo hubo dos puntos de vista: de un lado, el racismo que justificaba la dominación española, y de otro, las voces discordantes que ofrecían interpretaciones más sociales. Hubo otras perspectivas que merecen mayor atención. En primer lugar, tenemos a los criollos limeños que se oponían a los españoles (muchos de ellos con timi-

dez) pero no incorporaban a los indios en su visión del país. Aquí, habría que incluir a muchos de los colaboradores del *Mercurio Peruano*. Como adelantamos, en muchos de los artículos de esa revista se hace referencia a los Andes casi sin mencionar a su población. En este sentido, el informe geográfico de Espinavete López es una excepción. Macera define muy bien esta (no) perspectiva, el silencio sobre los Andes y su población³⁰. Es necesario explorar este vacío en los trabajos científicos a fines de la colonia y los planteamientos políticos de la independencia. "Olvidarse" de la población por parte de autoridades costeñas, incluso en proyectos supuestamente "progresistas", tiene una larga trayectoria que no ha perdido impulso hasta hoy día³¹.

Además, es importante reevaluar la imagen que del indio tenían los mestizos, tarea emprendida, entre otros, por Teresa Gisbert y Pablo Macera. No debemos limitar la discusión a los grupos blancos limeños. Una comprensión cabal del discurso racista en la larga transición entre colonia y república requiere indagar sobre la visión "étnica" de los diferentes grupos sociales, incluyendo por supuesto a los indígenas. Este proyecto incluye averiguar aspectos puntuales como el impacto general -y no sólo en cuanto a los pensadores limeños- de la represión pos-Tupac Amaru y cómo se reproducía y resistía el discurso oficial sobre las jerarquías sociales. Constituye una tarea difícil debido, entre otros factores, al relativo silencio sobre los sectores subordinados por parte de quienes escribían (privando así de fuentes primarias para los historiadores) y la carencia de trabajos sobre la vida intelectual (entendida en su sentido amplio) de la época³².

Conclusiones

El lector perspicaz de este ensayo podría acusar al autor de un argumento contradictorio o por lo menos muy limitado en sus alcances. Intentamos demostrar la existencia de un discurso opuesto al racismo oficialista reinante después de Tupac Amaru. Al dar ejemplos de ensayos que rechazaron la idea del indio como un ser inferior por razones primordiales y buscaron explicaciones sociales para la situación de suma pobreza del indio, reconocimos que fueron voces aisladas. Es difícil encontrar un movimiento "indianista" en la lucha por la independencia del Perú. El discurso analizado aquí no constituyó la base de un movimiento social o

político en las siguientes décadas. Frente a la campaña "anti-india" emprendida por los virreyes españoles (que fue acompañada en algunos momentos de algo de populismo), los criollos independentistas escogieron el silencio con respecto a la población andina. Entonces, si esta tímida defensa de los indios no logró atenuar el discurso oficial, ni menos convertirse en parte de una ideología rebelde, ¿por qué tiene importancia histórica? ¿No es una mera frustración más en la cadena de desaciertos que culminaron en la "tragedia" descrita por Henrique Urbano, la carencia de cambios interperpetativos frente al indio y la ausencia mayor de "ideas críticas" en el siglo XIX? (Urbano 1992: XXIX).

Creemos que sí es importante investigar este "pre-indigenismo" por varias razones. En primer lugar, habría que investigar por qué no se convirtió en un movimiento o, por lo menos, por qué no tuvo más eco en las corrientes intelectuales de las primeras décadas del siglo XIX. Es una pregunta amplia que involucra toda la historia social y política de la época, historia insuficientemente conocida todavía. Seguir las pistas de este discurso puede despejar muchas incógnitas claves sobre la transición de colonia a república.

Es importante, también, averiguar cómo la posibilidad de un movimiento político que incorporara al indio tanto en su discurso como en sus acciones fue derrotada políticamente. El caso de Eyzaguirre es paradigmático. Al escribir un brillante ensayo sobre la condición del indio, fue reprimido (o por lo menos hostigado) hasta su muerte. Autores como Eyzaguirre enfrentaron no sólo la hostilidad del Estado colonial sino también la indiferencia de los pensadores criollos más conservadores, quienes dominaron el movimiento por la independencia. Queremos subrayar la necesidad de analizar movimientos sociales aunque hayan sido derrotados. Para comprender la virtual exclusión del indio en el movimiento por la independencia -o por lo menos en su versión histórica- necesitamos volver a otros temas como los levantamientos en el sur andino entre 1808 y 1814 (O'Phelan Godoy, 1987). Indagar por qué no encontraron receptividad las ideas más progresistas sobre el indio en estos años es un proyecto que demanda un gran esfuerzo y que, sin duda, producirá múltiples respuestas.

El discurso analizado en este ensayo fue aislado. Sin embargo, representa algo más que voces perdidas en la oscuridad histórica. En 1848, Bartolomé Herrera escribía:

No sé si fué un movimiento poético, en el que se tomaba por la nación el suelo; ó si fué una de las verdaderas locuras, que no escasearon en la época de la emancipación: el hecho es que se proclamó la independencia del Perú, ó la reconquista del imperio de los incas como una misma cosa". (Herrera 1929: 86).

Esta cita intrigante podría significar que existió una corriente indianista que llegó a inquietar a los ultra conservadores a quienes el padre Herrera representaba. Sabemos poco de esta corriente. El blanco de Herrera fue Benito Laso. Oponerse a grupos nefastos no significa necesariamente tener un proyecto político viable y deseable. Sin embargo, la cita de Herrera demuestra la probable existencia de una corriente intelectual indianista, no percibida hasta ahora por los historiadores.

La historiografía reciente (y los anteriores, todavía insuperados, trabajos de Jorge Basadre) ha probado que el poder de los grupos dominantes en la joven república no fue tan absoluto como se creía. Trabajos últimos han presentado a la política de la época como una compleja lucha no sólo entre conservadores y liberales sino también entre regiones y grupos sociales previamente "marginales". La incapacidad del Estado y de las elites para implementar sus políticas en los Andes tiene mucho que ver con los esfuerzos de los mismos indios y otros grupos³³. Planteamos que, en términos doctrinarios, la existencia algo subterránea de corrientes indianistas fortaleció estas luchas. En este sentido, el discurso analizado aquí tiene importancia. En la medida en que recientes trabajos han iluminado una serie de luchas políticas que incorporan a grupos normalmente excluidos de la historiografía, es necesario investigar sus ideologías. Sospechamos que el proto-liberalismo analizado aquí tuvo un papel importante en la época.

El discurso también influyó sobre el indigenismo del siglo XIX. El lector de *El Padre Horán* (1848) verá muchos de los elementos resaltados aquí. A la vez que presentaba al indio como un ser miserable, el cuzqueño Narciso Aréstegui culpaba a las autoridades, en particular a algunos curas malvados. Sin lugar a dudas, el indigenismo literario se nutrió del discurso analizado aquí. La comprensión de las diferentes visiones del indio a partir de la rebelión de Tupac Amaru, visiones que tienen largas trayectorias históricas, iluminará la historia literaria y política de la época.

Un corolario de este ensayo es que el racismo (término que es necesario usar con cuidado) peruano tuvo una historia compleja e importante en las últimas décadas coloniales. No se debe homogeneizar la larga trayectoria que va desde "el gran miedo" hasta el racismo científico de mediados del siglo XIX. El pensamiento racista no fue un discurso homogéneo ni tampoco una mera importación de ideas en boga en Europa. Tampoco es un simple residuo de la época colonial. Para entender el racismo en el Perú se debe revisar sus orígenes en la colonia, su codificación en la segunda mitad del siglo XIX, y su desarrollo entre estas dos épocas. El racismo peruano tiene su propia historia en la cual los años estudiados aquí fueron cruciales. Por eso resulta tan importante recordar, como este ensayo ha intentado demostrar, que a la par del discurso hegemónico, siempre han existido discursos alternativos que merecen ser tomados en cuenta.

NOTAS

1. Dos trabajos recientes de particular relevancia son Flores Galindo, "República sin ciudadanos", en Flores Galindo, *Buscando un Inca*, 257-285, y Cecilia Méndez, *Incas Sí, Indios No: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Para Ecuador, ver los ensayos en Blanca Muratorio, *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. La división social por "castas" que todavía caracteriza al Perú es frecuentemente atribuida a la colonia. Hasta hace poco, predominaba la idea en las ciencias sociales peruanas de que "la colonia" tenía la culpa por la existencia de la jerarquización étnica actual. Constituye una especie de chivo expiatorio histórico. Mientras que es evidente que los rasgos de la sociedad de castas impuesta por los españoles moldean a la sociedad contemporánea, a la vez, esta visión que culpa a la colonia exonera a generaciones más recientes de políticos, pensadores y otros grupos influyentes en cuanto a la continuidad del racismo.
2. La explicación de la ausencia de esta ideología en África propuesta por Michael Banton se adecúa al Perú: hubo demasiado contacto con los "nativos" (y una rápida construcción de ideologías racistas) para idealizarlos. Banton, *Racial Theories*, 7-9.
3. Ver el clásico trabajo de Antonello Gerbi, *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*; Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*; Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*; Monguió, "La Ilustración peruana y el indio"; Woodham, "Hipólito Unanue and the Enlightenment in Peru".
4. Brading apunta que Unanue, en su *Observaciones sobre el clima de Lima*, más bien reproduce el determinismo climático de los europeos. Brading, *The First America*, 449.
5. Don Joseph Ignacio de Lequanda, "Discurso sobre el destino que debe darse a la gente vaga que tiene Lima," *Mercurio Peruano*, X.
6. "Descripción sucinta de la provincia o partido de Caxatambo, en que se trata por Reyno", *Mercurio Peruano* 22 julio 1792, 194.
7. Macera, "El indio y sus intérpretes"; Macera, *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*; Woodham, "Hipólito Unanue and the Enlightenment in Peru". Hay artículos como la "descripción de la provincia de Canas y Canchis" que casi no se refieren a la población indígena, a pesar de ser una zona altamente indígena. *Mercurio Peruano*,

- tomo V. Flores Galindo destaca la misma actitud de José de la Riva-Agüero en su viaje por la sierra en 1912. Flores Galindo, "El horizonte utópico", *Buscando un inca*, 289-290.
8. Para la represión, ver Flores Galindo "Tupac Amaru y la rebelión de 1780," 305-310; Mannheim, *The Language of the Inca since the European Invasion*, 74-77; y Durand Flórez, *Colección Documental*.
9. Voekel, "Peeling on the Palace: Bodily Resistance to Bourbon Reforms in Mexico City," 183-208; Estenssoro, "Modernismo, estética, música y fiesta: Elites y cambio de actitud frente a la cultura popular, 1750-1850," 188-189.
10. Colección Mata Linares, Real Academia de Historia, Madrid, documento 3427.
11. Nuria Sala i Vila, "Rebelliones indígenas en el Perú tardocolonial"; Charles Walker, "Peasants, Caudillos and the State in Peru: Cusco in the Transition from Colony to Republic," cap. 3.
12. Flores Galindo, "Los sueños de Gabriel Aguilar", en: *Buscando un inca*, pp.175-242; Para las expresiones artísticas pos-Tupac Amaru y el arte "mestizo" ver Macera, *La Pintura Mural Andina/siglos xvi-xix*, 46-60. Es interesante notar que en su prólogo a *Relación del Cuzco* (Castro, 1978), Carlos Daniel Valcárcel defiende a Ignacio de Castro por haber criticado a Tupac Amaru y enfatizar el apoyo popular a la corona. Según Valcárcel, Castro estuvo obligado a hacerlo en vista del contexto y las sospechas de que el autor había asesorado al padre Moscoso, implicado según algunos en la rebelión. Aquí es necesario indagar sobre las intenciones de ambos autores ¿Castro se vio obligado a satisfacer a las autoridades coloniales? ¿Valcárcel intenta justificar una aparente "traición" de parte de un importante autor?
13. Para el concepto de cultura política, ver Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*; también, Stern, "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience", 1987.
14. Macera, "El indio y sus intérpretes", y Macera, "El indio visto por los criollos y españoles", en: *Trabajos de Historia*, t. II, pp. 317-324.
15. "Descripción sucinta de la provincia o partido de Caxatambo, en que se trata por incidencia de la decadencia de las Minas, y de las causas de la despoblación del Reyno", *Mercurio Peruano* 22 julio 1792, 194. Un informe de la Contaduría General de tributos de Lima justificó en 1811 la mita para evitar "su natural inclinación al ocio y vagamundancia". Citado en Rieu-Millan, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*, 117.
16. Sobre los intereses detrás de estos debates, ver Brading, *The First America*, 477; Walker, "Peasant, Caudillos...", cap. 6.
17. Espinavete López, "Descripción de la provincia de Abancay," *Mercurio Peruano* Tomo XII, 151.
18. *Ibid.*, 149.
19. *Ibid.*, 159-160.
20. *Ibid.*, 154-55.
21. Macera, "Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú durante el siglo XVIII", *Trabajos de Historia*, t. II, 225.
22. *Ibid.*, 226-27.
23. Por ejemplo, ver la carta de 1811 de Anastasio Chichel, el Protector de Indios de Chiclayo, en la cual describe "las muchas vejaciones con que se hallan hostilizados los indios de mi parcialidad", incluyendo el trabajo forzoso, los precios artificialmente bajos, y la distribución injusta de la tierra. Eyzaquirre, *Archivo Epistolar de la Familia Eyzaquirre*, 161, 24 noviembre, 1811.
24. Espero que no sea necesario comentar sobre las limitaciones de este pensamiento, incluyendo su evidente paternalismo. Para el indigenismo ver Kristal, *Una visión urbana de los Andes*; Cornejo Polar, *La novela indigenista*; y Poole, "Figueras Aznar and the Cusco Indigenistas: Photography and Modernism in Early Twentieth-Century Peru", 39-75.
25. Eyzaquirre, "Los sospechosos de infidelidad en La Lima de 1813", 951-960; Martínez Raza, *La prensa doctrinal en la independencia de Perú, 1811-1824*, 242-243; Eyzaquirre, *Archivo Epistolar*, 284-331.

- 26 Hünefeldt, *Lucha por la tierra y protesta indígena: las comunidades indígenas del Perú entre Colonia y República*. Para la joven república, ver los trabajos de Cecilia Méndez, *Incas Si, indios No*; y "Los campesinos, la Independencia y la iniciación de la República. El caso de los ikuchanos realistas: Ayacucho 1825-1828", 165-188.
- 27 *Verdadero Peruano*, 11 de marzo, 1813. Agradezco a Víctor Peralta por esta referencia.
- 28 En una nota a pie de página al final de sus observaciones, escribe "Dios quiera que elevados hoy a la dignidad que nunca tuvieron, sepan corresponder como buenos Españoles". *Verdadero Peruano*, 11 de marzo, 1813, 247.
- 29 Al respecto, ver Platt, "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes"; Poole, "Figueras Aznar"; Safford, "Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870".
- 30 Macera, "El indio y sus intérpretes", *Trabajos de Historia*, t. II, p. 307. En otro pasaje llama al proyecto de los Amantes del País "el segregacionismo más o menos disimulado".
- 31 Para una crítica del discurso científico del siglo XVIII, ver Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, 1992, cap. 6.
- 32 Es necesario añadir que, aunque contásemos con fuentes apropiadas, no es un proyecto fácil. Las palabras y acciones de sectores "subalternos" necesitan ser críticamente interpretados, teniendo en cuenta tanto el contexto en el cual se produjeron como la heterogeneidad de estos grupos. Ver el reciente artículo de Platt, "Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean Conceptions of the Patria in Nineteenth-Century Potosí", 159-185. Para una interesante perspectiva teórica enfocada en los Andes, ver Poole, "Anthropological Perspectives on Violence and Culture - A View from the Peruvian High Provinces," introducción, Poole, ed., *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*.
- 33 Dos ejemplos incluyen los trabajos de Méndez ya citados y Chambers, "The Many Shades of the White City: Urban Culture and Society in Arequipa, Peru, 1780-1854".

Espanoles patricios y españoles europeos: Conflictos intra-elites e identidades en la ciudad de La Paz en vísperas de la independencia 1770-1809

Rossana Barragán

El tema de la independencia fue abordado en Bolivia fundamentalmente entre 1952 y 1975, es decir entre la instauración del "nacionalismo revolucionario" y la conmemoración del sesquicentenario de su fundación. La mayoría de los trabajos realizados constituyen expresiones de búsqueda de los fundamentos de la "nacionalidad" (H. Bonilla, K. Spalding, 1972:71), intentos de "inventar la tradición" (E. Hobsbawm, 1983) y construir una "nación imaginada" (B. Anderson, 1983).

Los libros dedicados al "primer grito revolucionario", liderado por Pedro Domingo Murillo en la ciudad de La Paz un 16 de julio de 1809, se insertan en este contexto. Estuvieron influenciados además por un supuesto materialismo y marxismo² que intentó convertir al movimiento en otra "revolución francesa". Más allá de las divergencias en cuanto a sus causas, políticas (M. Pinto, 1953) o económicas (V. Abecia, 1954), estos trabajos presentaron la imagen dicotómica entre una dominación española despótica y una masa explotada y subordinada por igual de criollos, mestizos e indígenas³.

Soslayadas las diferencias sociales, el próximo paso fue demostrar que el movimiento y sus líderes lucharon en favor de los indígenas. Pinto, después de afirmar que "mestizos y patricios" se solidarizaron con Catari, sostuvo que la población "agrícola y comerciante", aunque a causa de sus propios intereses, defendió "al indio de la garra del fisco"⁴. Abecia, reconociendo que los líderes del 16 de Julio pudieron ser los mismos que "ejercieron el mando", es decir descendientes de españoles, señaló que el carácter "atrevido y enérgico" que les condujo a "dominar un continente" les permitió, tres siglos después, una nueva "hazaña": "luchar por la liberación de los pueblos oprimidos"⁵.

Estos trabajos tuvieron que explicar además el rol del Cabildo, lo que dio lugar a mayores malabarismos. Pinto hizo de él una institución democrática, "mestiza", defensora de los intereses "comunales" y de su "independencia de espíritu"⁶. Los Cabildos se convirtieron entonces en la "flor y nata de los intereses locales" identificados con "toda" la población "emancipada" por la riqueza, con los "americanos" y en contraposición a aristócratas como el Obispo La Santa calificado de "soberbio, glotón, usurero" e incluso judío⁷. Abecia, en oposición a Pinto, sostuvo que el Cabildo degeneró en el siglo XVIII por la venta de los cargos, lo que habría limitado la elección de los hispano-criollos, convirtiéndose entonces en arma de las fuerzas monarquistas. A principios del siglo XIX, sin embargo, por los sucesos de España, el "Cabildo ya no sería el 'cuerpo de la voluntad popular', como en el pasado lejano, sino 'el mismo pueblo'⁸. Una posición similar mantuvo Valencia Vega, para quien el Cabildo aristocratizante fue transformado en Cabildo abierto, en recinto revolucionario, siendo sus líderes impulsados por las masas⁹. Señalemos, respecto a estas interpretaciones, que las investigaciones sobre los Cabildos han demostrado que éstos fueron acaparados principalmente por criollos y que los Cabildos abiertos, figura jurídica reconocida por la legislación española, no fueron tan "abiertos" y mucho menos aún expresión del "pueblo"¹⁰.

En contraposición a estos trabajos, el historiador R. Arze abordó el tema en 1975, publicando su trabajo en 1979. Sostuvo además, aunque casi una década después, un debate con J.L. Roca¹¹. Importa destacar que en esta discusión J. L. Roca fue más lejos aún que los trabajos a los que nos referimos inicialmente ya que postuló:

1. Una identificación entre criollos y mestizos con las masas urbanas. De ahí a la ecuación criollos y mestizos = masas urbanas = pueblo, no hay más que un paso.
2. La carencia, por parte de los criollos, de poder económico y político.
3. La identificación entre criollos mestizos y latifundistas con indígenas.
4. La opresión conjunta de criollos, mestizos e indios¹². Por consiguiente, se continuaba considerando, sin matices, la postergación económica y política de los criollos aunque la tesis de R. Choque, de 1979, había demostrado que muchos de los involucrados en los acontecimientos de 1809 tuvieron una participación activa como "represores" de la rebelión de Tupac Catari, siendo además hacendados, autoridades y comerciantes.

El tema de la independencia (materia en gran parte para una futura historia de los intentos ideológicos de construcción del Estado-nación) abandonado en las últimas décadas no ha tenido por tanto ninguna renovación directa¹³. Estudios sobre otros temas, sin embargo, al constatar la profunda continuidad de las estructuras coloniales, han negado su pretendido carácter revolucionario. La historiografía sobre la independencia en América ha cuestionado también su radicalismo abriendo nuevas perspectivas. Los trabajos insisten ahora en la influencia que tuvieron más que las "ideas ilustradas", el pensamiento hispánico, especialmente el pactismo; la vinculación de los movimientos de independencia con lo que aconteció en España (Comp. de L. Bethell, 1985; p.e. los análisis de M.D. Demélas, 1992 o los de F. X. Guerra, 1992), la vinculación entre independencia y formación de la "nación" (p. e. Buisson et al, 1984), y, finalmente, la relación con la aplicación de las Reformas Borbónicas (p.e. O'Phelan y J. Fisher). Por consiguiente se han privilegiado los factores "externos" y en general el ámbito político-ideológico.

Pero si la independencia no obedeció únicamente a una gestación interna aglutinando además reacciones frente a la racionalización impuesta, se hace aún más importante analizar el proceso que va desde las "querellas de familia" (Demélas 1992: 238) hasta las manifestaciones claras de ruptura. Debido sin embargo al legado de gran parte de la historiografía boliviana de "criollos" y "mestizos" que lucharon contra sus opresores

españoles¹⁴, visión que ocultó la composición social de entonces, es imprescindible recontextualizar la situación y las condiciones locales que permitieron que en 1809 se diera en La Paz una "Junta Tuitiva" organizada alrededor del Cabildo que lanzó una proclama de independencia y organizó su propio gobierno. Cajías (1987) y O'Phelan (1987), para Oruro y La Paz respectivamente, han señalado no sólo las rivalidades entre peninsulares y criollos, sino también la reducción del poder de los últimos.

En este artículo exploramos las posibilidades que nos ofrece un análisis diacrónico de las elites desde una triple perspectiva: la de su situación económica y social, la de sus conflictos y la de las identidades que asumieron en ellos. Nuestro interés no es por consiguiente el análisis del 16 de Julio sino más bien la dinámica histórica que culminó en él. La hipótesis planteada es que en las últimas décadas del siglo XVIII se dio un proceso en el que la sociedad colonial experimentó una creciente agudización de conflictos que permitió que un sector dinámico de las elites, el de los hacendados cocaleros, cuya vitalidad a fines del siglo XVIII estuvo ligada íntimamente a la producción y comercialización de la coca, se descubra como grupo no sólo con capacidad de dirigir¹⁵ y liderar un movimiento como el que se dio el 16 de julio de 1809, sino también con capacidad de control sobre el mismo. Su identidad proclamada no radica en su diferenciación cultural y de origen con lo español, sino más bien en su parentesco y en su enraizamiento en la "patria", considerada antes que nada como la tierra de residencia. Consideramos por tanto que su fuerza económica y política en la segunda mitad del siglo XVIII permite entender el planteamiento de un nuevo sistema de gobierno basado en "la seguridad, propiedad y libertad de sus personas"¹⁶ en una coyuntura política especial: crisis regional - que al mismo tiempo que pudo haberlos afectado podía garantizarles también bases más amplias de apoyo - y crisis política internacional de España. No se trata por tanto de volver a las interpretaciones pasadas que consideraban al movimiento como la "obra" exclusiva de una minoría, sino de analizar la situación e intereses de esta minoría.

Nuestro punto de partida es situar la región de La Paz en el contexto de la última mitad del siglo XVIII, para luego referirnos a los distintos sectores económicos involucrados en una serie de conflictos intra-elites entre 1770 y 1809, tratando al mismo tiempo de desentrañar los intereses en disputa. En los conflictos más tempranos se ven involucrados "comerciantes forasteros" y autoridades locales. Iniciamos entonces nuestro reco-

rrido refiriéndonos al comercio que se realizaba en La Paz con efectos ultramarinos tratando no sólo de ubicar a los personajes que participaron directa o indirectamente en estos conflictos, sino también el analizar las causas económicas que podían ayudarnos a entenderlos. Pero en la medida en que el Cabildo estuvo involucrado en estos conflictos, reconstituimos los sectores que tenían representatividad en él, es decir un grupo de comerciantes y un grupo de terratenientes. Finalmente, nos referimos a la forma y expresión que tuvieron estos conflictos así como a los elementos de unidad de los distintos bandos y a los criterios sobre los que se fueron basando las identidades emergentes y aglutinadoras, retornando al movimiento del 16 de julio de 1809.

La Paz en el contexto colonial tardío

La fuente principal de riqueza de la Intendencia de La Paz, más que el comercio y la coca, radicó en su población indígena cuyo tributo le permitió ocupar el tercer lugar en la generación de ingresos en el conjunto del Virreinato de La Plata, situándose inmediatamente después de Buenos Aires y Potosí. En 1790 contribuía con el 35% del total de tributos, el más alto en toda la jurisdicción administrativa. El tributo representaba su principal fuente de ingresos, constituyendo ese año el 70% mientras que otra de sus actividades, el comercio, representaba el 11% (Cuadro N° 1).

Los impuestos al comercio o alcabalas diferenciaban los efectos de Castilla (ultramarinos en general) de los efectos de la tierra. El análisis de los ingresos por alcabalas muestra un absoluto predominio de los segundos a fines del siglo XVIII (Gráfico N° 1). Una parte importante de estos efectos era conducida al mercado potosino donde la "tríada aguardiente, coca, ropa de la tierra" se originaba en el triángulo geográfico Arequipa, La Paz, Cuzco (Tandeter et al. 1987:395).

Los ingresos de la Caja de La Paz se incrementaron desde 1777 hasta 1820. Tres fases intermedias de descenso marcan la tendencia ascendente: los años de la rebelión de Tupac Catari, los últimos cuatro años del siglo¹⁷ y, finalmente, los años de sequías y hambrunas de 1803-1805 (Gráfico N° 2). Las consecuencias de las Reformas Borbónicas son por tanto visibles. El tributo, por ejemplo, muestra una tendencia ascendente a pesar de sus oscilaciones, especialmente entre 1773 y 1801, que puede explicarse no

sólo por un crecimiento poblacional sino también por una más estricta recaudación e incluso ampliación (Gráfico N° 3). Sus montos se incrementaron en un 66 % entre 1770 y 1780 (de 119.580 a 198.715 pesos respectivamente), llegando a más del doble en 1795 (284.602 pesos).

El alza de las alcabalas, por otra parte, puede estar relacionada a un incremento del comercio indígena, del que existen algunas evidencias (D. Santamaría 1987, O'Phelan 1988, Tandeter et al. 1987) y, fundamentalmente, a las medidas tomadas en torno a este impuesto: alza en 1776 del 2 al 6%; Decreto Real de 1777 reforzado por una circular a fin de evitar las evasiones; establecimiento en 1776-1777 de la aduana en La Paz, alto gravamen al aguardiente a partir de 1778, y finalmente, incorporación de la coca, en 1779, a la lista de productos sometidos a su pago (O'Phelan, 1988:181-184). Al parecer, el incremento de las alcabalas afectó fundamentalmente a la población indígena de La Paz ya que era ella, también, la que se encargaba en gran parte de la venta de coca y bayetas a Potosí (Tandeter et al. 1987, Del Valle de Siles, 1990: 478-484). En esta coyuntura, se produjo en 1777, 1778 y 1780, una serie de protestas contra la aduana (lideradas por indios bayeteros, tintoreros y harineros; comerciantes viajeros y mestizos; comerciantes del gremio de viajeros indios, mestizos azambados y costeños) que lograron se cobrara a la tasa del 4% (O'Phelan, 1988: 197-202 y Del Valle de Siles, 1990: 475-506) y, finalmente, el primer y segundo cerco a la ciudad de La Paz en 1781.

Cuadro N° 1
La Paz y algunas cajas regionales en el Virreinato de La Plata en 1790¹⁵

Rubros	La Paz		Potosí	Cocha- bamba	La Plata	Oruro	Total
Ramos de Masa Común o Real Hacienda							
	Pesos	%/ 284, 437	%/ 562, 528	Pesos	Pesos	Pesos	Pesos
Quintos de Oro	7.211						
Tributos	200.654	70%	35%	1.541.890	85.748	41.563	36.406
Alcabalas	32.430	11%		73.746	28.279	19.12	571.952
Pulperías	210						

Rubros	La Paz		Potosí	Cocha-bamba	La Plata	Oruro	Total
Venta y Composición de tierras	680					58	11.270
Sub-Total	242.317		1.189.750	115.699	83.802	109.061	2.863.679
Ramos Particulares							
Ramos Part.	7.513		25.617	14.47	110.60	54.16	567.94
Deudas	30.181			5.350	65.931	11.340	140.727
TOTAL	284.437		1.248.843	135.525	280.885	178.239	3.691.369 ¹⁶
%/TOTAL (3.691.369)	8%		34%	4%	8%	5%	

Fuente: Klein, 1973, Cuadro 1: 372-373.

Gráfico N° 1
Alcabalas de Castilla y de la tierra en la Caja de La Paz
1774 - 1799

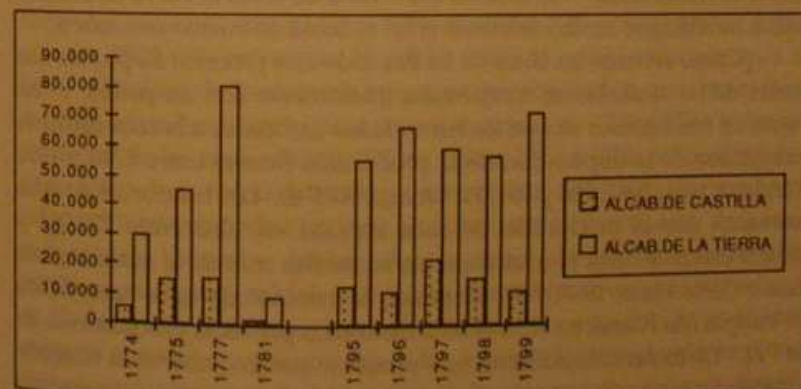


Gráfico en base a J. Te Pesco y H. Klein, 1982, Vol. 2.

Es importante señalar dos hechos. Primero, que el incremento de los tributos se inició antes de las reformas. Segundo, que aunque la tendencia entre 1770 y 1820 fue en números absolutos el alza, la proporción de tributos y alcabalas fue mucho menor a las décadas anteriores (Gráfico N° 3 y 4). El tributo, por ejemplo, que en 1758-1759 significaba el 73% de los ingresos de la Caja de La Paz, en 1777 fue de sólo 28%, descendiendo aún más en las décadas subsiguientes, a 23% en 1809 y a 24% en 1824. Sólo volvió a ser importante en coyunturas específicas, cuando el total de ingresos era bajo. Una situación relativamente similar se presenta con las alcabalas que sólo representaron del 3 al 5% entre 1809 y 1824. Todo esto implica que exceptuando los años de implementación de las reformas, la Caja Real de La Paz se hizo más independiente de estos ingresos. Una clara muestra de esta situación la tenemos a partir de 1800, cuando los tributos fueron en descenso, mostrando una evolución contraria a la del ingreso total que siguió una curva ascendente hasta 1820 (Comparar Gráfico N° 2 con Gráfico N° 4). Este incremento dependió por tanto de otros rubros. ¿Cuáles fueron? Observando el desglose (En: H. Klein y J. Te Paske, 1982) se constata que el rubro que adquirió importancia por sus montos es el llamado "Debido cobrar cuentas anteriores" o "Debido de cobrar esta cuenta". ¿Significa que se empezó a cobrar cuentas pendientes que afectaban a otros sectores de la población y no así exclusivamente a la población indígena? ¿O es que simplemente se anotó lo que "debían" ser las entradas pero que en la práctica no se recaudaban? No lo sabemos²⁰. En todo caso, la curva de ascenso podría modificarse sustancialmente si no se toma en cuenta este rubro.

¿Cómo vivieron las elites de La Paz todo este proceso? Es posible que el alza de las alcabalas se compensara inicialmente con un posible incremento de sus ingresos ya que los hacendados dedicados a la coca debieron beneficiarse de la duplicación de la producción minera entre 1740 y 1790 (Tandeter 1991, 1992: 153 y 291; H. Klein, 1987: 7-8). Los funcionarios reales estimaron que la producción de coca oscilaba en 1783 entre 250.000 y 300.000 cestos anuales produciendo las haciendas más de la mitad de este monto (55%, Klein, 1987: 7-9). El principal mercado de estos hacendados de Yungas fue Potosí: en 1790 el 95% de la coca provenía precisamente de La Paz. La comercialización de este producto parece haber sido relegada a comerciantes medios y pequeños que se dedicaban también al expendio de bebidas alcohólicas (ambos productos constituían el 60% de sus operaciones) y, secundariamente, a las bayetas (Tandeter et al. 1987: 404-405).

Incremento de los ingresos de La Paz, auge de los hacendados cocaleros y mayores presiones para la población indígena marcaron la segunda mitad del siglo XVIII. Al primer año del nuevo siglo le corresponde una de las cúspides en el ascenso de los ingresos de su Caja Real. A partir de entonces se observa una disminución, especialmente entre 1803-1806, años marcados por sequías, carestías, hambrunas y epidemias en diversas regiones del Alto Perú, lo que afectó la propia producción minera y por ende la demanda (Tandeter, 1991, 1992). En La Paz, en la región de Omasuyos, una epidemia se extendió y en las parroquias indígenas de la ciudad una peste de escarlatina provocó una gran mortandad (Ibíd. 1991:15). Las sequías debilitaron el acceso de la población indígena al mercado y los efectos de esta crisis fueron la miseria, el vagabundeo y la violencia (Ibíd. 1991, 1992; Larson 1992). La ciudad de La Paz se vio inundada de "ladrones y capeadores" (Tandeter, 1991:25).

La crisis en La Paz junto al decaimiento de la minería potosina alteraron las redes de vinculación con los mercados regionales de aprovisionamiento. A diferencia de las décadas anteriores, es factible que los hacendados y otros sectores sociales se vieran afectados esta vez; mucho más si se considera que los ingresos de la Caja Real, pasada la crisis de 1803-1805, continuaron incrementándose (aunque el tributo representaba ya sólo una cuarta parte), llegando casi a igualar a los de la Caja de Potosí (Te Paske y Klein, 1982: X). En el estado actual de las investigaciones no se puede aún evaluar esta situación. Es posible que el incremento de las haciendas cocaleras entre 1786 y 1796 (de 263 a 308) y su posterior reducción (en 1803, 227 haciendas. H. Klein, 1987: 8) refleje una coyuntura de crisis. El trabajo de Santamaría apoya esta posibilidad ya que remarcó que después de un crecimiento de la coca comerciada de 1783 a 1790, hubo una reducción de las haciendas de 341 en 1786 a 282 en 1803, proceso paralelo al descenso de la fuerza laboral que controlaban (1987:426). La concentración territorial que podría explicar esta disminución parece estar desechada dado que las haciendas debían entonces contar con mayor mano de obra, lo que no es el caso. A.M. Lema sugiere otra alternativa, presente además en Cochabamba y Cuzco: el arrendamiento de tierras debido al elevado costo de inversiones que condujo a los hacendados a endeudarse en una coyuntura de descenso de los precios de la coca por una sobreproducción a partir de 1790 (Lema, 1993: 10-12). La autora se refiere así a una quiebra de la unidad de producción de las haciendas entre 1770 y 1820²¹. Sin

embargo los ingresos de la Caja Real de La Paz iniciarían su recuperación a partir de 1807, llegando a los niveles del período alto de 1789-1795 y 1800-1802 (Gráfico N° 2), que esta vez no tiene un claro paralelo ni con los tributos ni con el comercio.

El peso del incremento fiscal de la última mitad del siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX fue, por tanto, diferencial. Aunque el panorama no es muy claro, es posible que a partir de 1795 y sobre todo de 1800, otros sectores sociales fueran afectados en un contexto de crisis de la economía minera y crisis de subsistencia posterior al auge de algunos grupos como de los hacendados y comerciantes de efectos de Castilla.

El ancho, ajeno y disputado mundo de los comerciantes

Los comerciantes de efectos de Castilla

Aunque señalamos una preponderancia de los efectos de la tierra es posible que los de Castilla fueran incrementándose debido a la libertad de comercio y a la mayor presencia de textiles de Inglaterra para esta época. En todo caso a fines del siglo XVIII el comercio²² con "efectos de Castilla" nutría gran parte de los registros de escrituras bajo el término de "obligaciones"²³ que, como compromisos por montos determinados entregados en especies, es decir a crédito, debían ser cancelados en un tiempo determinado (de 3 a 18 meses). Sólo secundariamente se observan transacciones por azúcar y "efectos de Chile". La cantidad de efectos de Castilla que se negociaba en la ciudad de La Paz debe ser puesta en relación con la importancia que tuvo la segunda ciudad más poblada de Charcas; con los repartos²⁴, y, finalmente, con su rol de punto intermedio en el camino de la costa del Virreinato peruano hacia Potosí.

Pero si unos daban mercaderías y otros las recibían, se pueden distinguir dos grandes grupos a los que llamaremos "comerciantes prestamistas" y "comerciantes deudores". Los primeros entregaban las mercaderías a crédito y los segundos las recibían. Esta división no es sin embargo tan sencilla por las características de las redes de comercio. El circuito que se originaba en Lima o en Buenos Aires, implica una filiación en cadena que mínimamente incluía 4 niveles:

Gráfico N° 2
Ingresos de la Caja Real de La Paz: 1758-1823

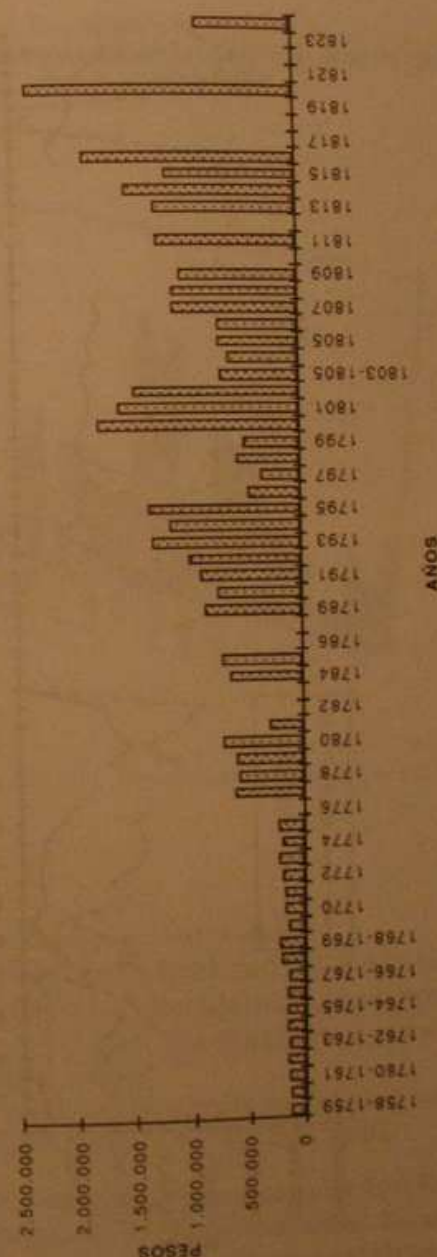


Gráfico Nº 3
Tributos y alcabalas de la Caja Real de La Paz: 1758-1823

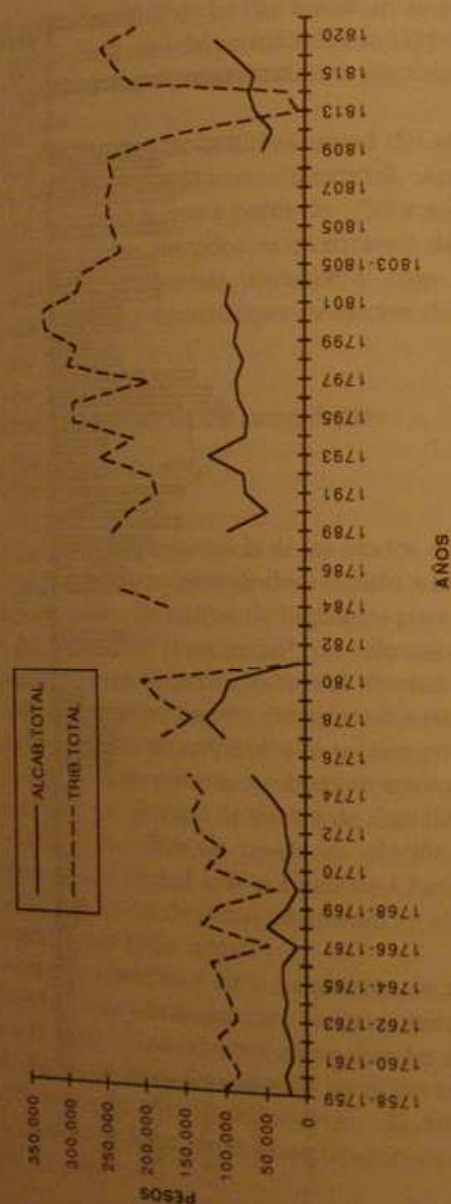


Gráfico Nº 4
Proporción de tributos y alcabalas en la Caja Real de La Paz
en porcentajes: 1785

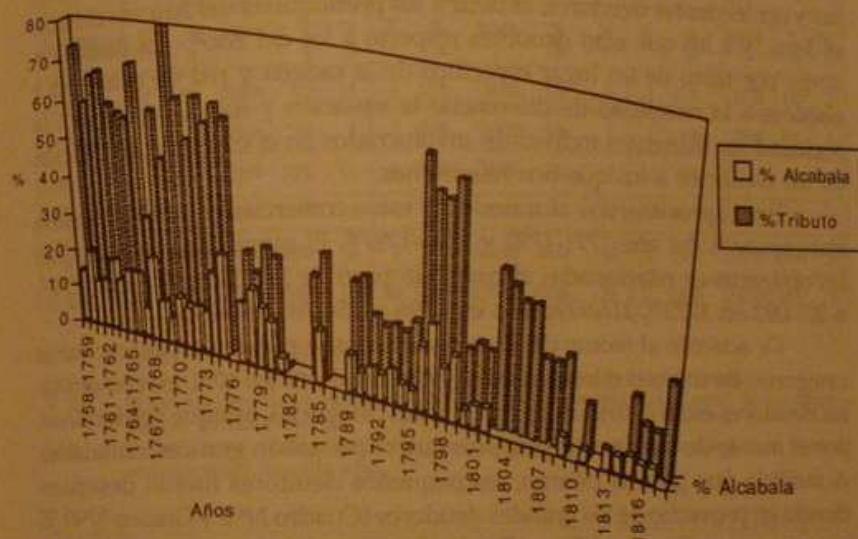


Gráfico en base a Te Paske y Klein, 1982, Vol. 2. Es la misma fuente para los Gráficos 2 y 3.

1. Grandes comerciantes aprovisionadores.
2. Representantes de los comerciantes de Lima o Buenos Aires que vendían mercaderías a crédito en las ciudades del espacio peruano.
3. Comerciantes que recibían esta mercadería y que se encargaban de su distribución a otros.
4. Medianos y pequeños comerciantes que indirecta o directamente se encargaban del expendio de esta mercadería.

Esto supone que, exceptuando los extremos de la cadena, todo comerciante era simultáneamente deudor y prestamista. Deudor hacia los que se ubicaban en el nivel superior y prestamista hacia los que recibían de

el. Para analizar la situación de los principales comerciantes en La Paz es necesario tener en cuenta estos distintos niveles, distinguir los montos de las negociaciones y recomponer las redes clientelares de los comerciantes. Lo que nos interesa particularmente es ubicar a los comerciantes prestamistas y comerciantes deudores, es decir a los prestamistas del 2do. nivel hacia el 3ero., y a los que eran deudores respecto a los del 2do²⁵. La distinción surge por tanto de un lugar específico de la cadena y red de comercio y obedece a la necesidad de diferenciar la situación y rol que tenían en la sociedad los diferentes individuos involucrados en el comercio en función de los conflictos a los que nos referiremos.

Para aproximarnos al mundo de estos comerciantes analizamos las transacciones del año 1771-1772 y 1796-1797²⁶. El monto al que ascendían las obligaciones relacionadas al comercio pasó de 236.636 pesos en 1771²⁷, a 201.092 en 1772²⁸, 216.999 pesos en 1796 y 154.791 en 1797.

De acuerdo al monto de las transacciones se pueden establecer varias categorías de comerciantes deudores y prestamistas. En 1771 los comerciantes deudores están distribuidos en todas las categorías, aunque predominan, por el monto de las transacciones, los que se prestaban grandes cantidades. A medida que pasa el tiempo, los pequeños deudores fueron desapareciendo en provecho de los grandes deudores (Cuadro N° 2 y Gráfico N°4). El proceso que se dio entre 1771 y 1796-1797 fue una disminución notable de los pequeños comerciantes deudores (de 200 a 3.000 pesos) que de 23 personas pasaron a sólo 3, disminuyendo también los montos que controlaban de 9% a 7% y 3% respectivamente²⁹. De manera paralela, la esfera de los grandes comerciantes deudores (de más de 5.001 pesos) fue acaparando este comercio ya que el 81% que pasaba por sus manos en 1771 se elevó a 85% y a 97% en 1796 y 1797 (Columna B del Cuadro 2 y Gráfico 5).

El mismo fenómeno, aunque más pronunciado, ocurrió entre los comerciantes prestamistas (Gráfico No. 6). En 1771 los 27 pequeños comerciantes que operaban con menos de 3.000 pesos (Columnas A del Cuadro 2) hacían circular el 16% de la mercadería (Columnas B), mientras que en 1796 eran ya sólo 10 comerciantes responsables de sólo el 5% de la mercadería. La esfera de los grandes comerciantes prestamistas, en cambio, es decir de los que operaban con más de 5.000 pesos, fue monopolizando el comercio ya que de 17 personas que prestaban el 75% de la mercadería en 1771 pasaron a 9 y 8 personas, prestando el 86% en 1796 y la casi totalidad, el 96%, en 1797.

Cuadro N° 2
Grupos de comerciantes deudores y prestamistas de acuerdo
al monto de sus transacciones

Deudores	1771					1796					1797				
	C	% A	pesos	% B	N E	C	% A	pesos	% B	N E	C	% A	pesos	% B	N E
200-1.000	16	37%	10444	4%	16	5	17%	3105	1%	5	2	15%	1270	1%	2
1.001-3.000	7	16%	12436	5%	9	7	23%	13925	6%	7	1	8%	2920	2%	1
3.001-5.000	6	14%	22697	10%	11	4	13%	15408	7%	4	0	0%	0	0%	0
5.001-10.000	4	9%	28009	12%	8	6	20%	40978	19%	6	3	23%	16871	12%	3
+ 10.000	10	23%	163050	69%	31	8	27%	143583	66%	10	7	54%	131730	85%	9
TOTAL	43	100%	236636	100%	75	30	100%	216999	100%	32	13	100%	154791	100%	15

C = Número de comerciantes.

N.E = Número de registro de escrituras que realizaron los comerciantes.

% A = % del número de comerciantes de cada grupo en relación al total de los comerciantes de cada año.

% B = % del monto de transacciones que cada grupo manejaba en relación al total de transacciones de cada año.

Deudores	1771					1796					1797				
	C	% A	pesos	% B	N E	C	% A	pesos	% B	N E	C	% A	pesos	% B	N E
200-1.000	13	27%	7505	3%	13	5	22%	3105	1%	5	2	17%	1270	1%	2
1.001-3.000	14	29%	30530	13%	17	5	22%	8880	4%	5	2	17%	4920	3%	2
3.001-5.000	5	10%	19740	8%	9	4	17%	16512	8%	4	0	0%	0	0%	0
5.001-10.000	10	20%	73905	31%	19	4	17%	29175	13%	5	2	17%	22820	15%	3
+ 10.000	7	14%	104956	44%	17	5	22%	159327	73%	13	6	50%	125781	81%	8
TOTAL	49	100	236636	100	75	23	100	216999	100	32	12	100	154791	100	15

C = Número de comerciantes.

N.E = Número de registro de escrituras que realizaron los comerciantes.

% A = % del número de comerciantes de cada grupo en relación al total de los comerciantes de cada año.

% B = % del monto de transacciones que cada grupo manejaba en relación al total de transacciones de cada año.

Gráfico Nº 5
Comerciantes deudores según monto de sus transacciones
en 1771, 1796 y 1797

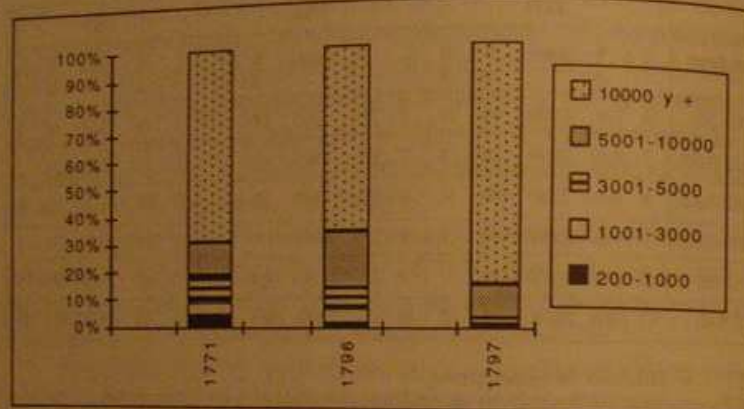
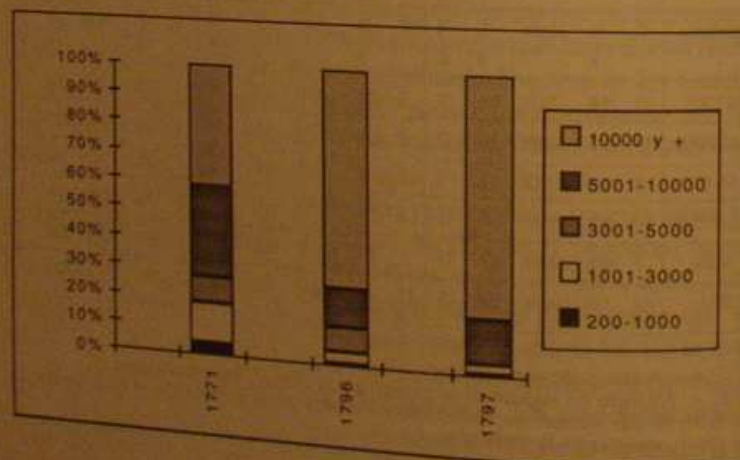


Gráfico Nº 6
Comerciantes prestamistas según monto de sus transacciones
en 1771, 1796 y 1797



Pero veamos el pequeño mundo de los grandes comerciantes prestamistas y deudores que realizaron transacciones superiores a los 5.000 pesos (Gráfico Nº 7) y que no exceden de una quincena³⁰. El prestamista más importante en 1771-1772 fue Fernández de Gandarillas, con un monto total de sus transacciones de 53.913 pesos, suma muy elevada³¹. Otros prestamistas fueron Zaldívar, Hano, Santelices, Escuariza, Barbarena, Joseph del Castillo y Baptista J. Zavala. Entre los mayores deudores encontramos a Martínez Monje, Oquendo, Gómez Zapata, Santelices y Hano. Los que aparecen simultáneamente como grandes prestamistas y deudores representan la bisagra de articulación entre Lima y La Paz. Fueron deudores de los comerciantes posiblemente de Lima/Buenos Aires o sus representantes, y grandes prestamistas de los comerciantes de La Paz.

En 1796-1797, los comerciantes prestamistas y deudores fueron distintos a los de 1771-1772 (Gráfico Nº 8). Sólo 2 comerciantes reaparecen manejando caudales aun mayores: Juan Santos Zavala (si es de la familia Baptista Zavala de 1772), uno de los grandes monopolizadores, y Escuariza. Entre otros prestamistas importantes tenemos a Villegas, Sora Balladares, Olañeta, Chirveches y Vicente Medina³².

El comercio de efectos de Castilla estaba por tanto controlado por un grupo cada vez más restringido de comerciantes, como fue el caso en Potosí (Tandeter et al. 1987: 391).

El motín de los forasteros del 30 de enero de 1770 y la oposición chapetones/limeños en 1772

Entre 1770 y 1772, algunos de los comerciantes prestamistas de los que hablamos fueron protagonistas de disputas con las autoridades del Cabildo. El origen del primer conflicto, en el contexto del "levantamiento y revolución"³³ que estalló en el área rural³⁴, fue la distribución de los "forasteros" en distintas compañías militares. Estos forasteros comerciantes³⁵ solicitaron inicialmente conformar un solo "cuerpo" rechazando luego el ser enviados a Pacajes. Frente a estas demandas y a la solicitud de deposición del corregidor³⁶, su capitán, Joseph del Castillo, fue encarcelado. Sus compañeros, al pedir su liberación, dieron lugar a lo que el corregidor y varias de las autoridades calificaron de un verdadero motín³⁷. Francisco Hurtado, Capitán del Regimiento de Infantería española de La Paz señaló por ejemplo:

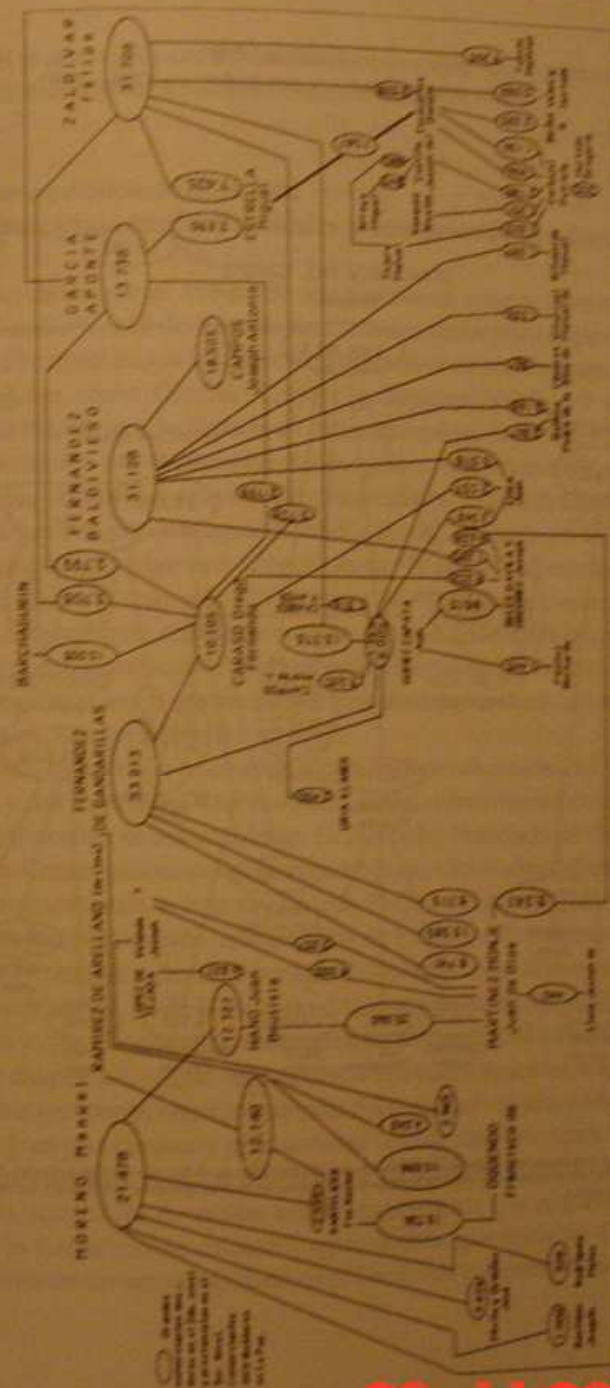
Que él fue a darles la orden que se retirasen y dos hombres ... enfunidos y desechados con boz alta (dijeron) que no querían moverse de ay hasta que no saliese su capitán y entonces los dos ya citados torciéndose el capote con boz biva les dijo es así biva el Rey a lo que respondió toda la compañía viva el Rey repetidas veces⁴⁰.

La situación se volvió entonces sumamente tensa: aunque los Comandantes estuvieron a punto de disparar, el corregidor se vio obligado a liberar al capitán de los forasteros evitando problemas que tendrían sus consecuencias en un período de sublevación. Para la máxima autoridad se trataba simplemente de una oposición por temor, utilizando además el pretexto de no ser obligados, como comerciantes, a asistir a ninguna expedición⁴¹. Los forasteros, por su parte, declararon al corregidor, al Audir de Guerra Dr. don Francisco Tadeo Díez de Medina y a don Pedro Nolasco Crespo como a sus enemigos capitales⁴².

Otro conflicto, en marzo de 1772, opuso esta vez a gente denominada "chapetones" y "limeños". El corregidor y las autoridades del Cabildo tomaron una posición más cercana a los segundos. El enfrentamiento tuvo lugar durante una fiesta en Carnestolendas cuando una casa fue intervenida por los llamados "chapetones" que además de injuriar con "palabras descomedidas y furiosas contra los limeños"⁴³ hirieron a uno de los antihombres. El arresto de algunos de los responsables fue considerado una verdadera ofensa "nada correspondiente" a sus "realsados créditos, honrosos precedentes y bien acreditadas vidas"⁴⁴. ¿Pero quiénes eran unos y otros? Los apresados realizaron una petición en la que se identificaron como "europeos comerciantes residentes en esta ciudad en tiendas y almacenes públicos". Su altanería provenía básicamente de su actividad comercial ya que sostenían que con ella podían solventar "la defenza de estos dominios"⁴⁵. Entre éstos figuran don Joseph Plácido de Barbarena, Capitán de Dragones del Regimiento de Omasuyos y don Juan Manuel López de Tejada, natural de España y Ayudante del Regimiento de Caballería. Del otro lado no nos encontramos con personajes poco poderosos o plebeyos. Se trata, por ejemplo, del alférez don Joseph Nieto de Losa, vecino de Lima y Andrés Ramos, Capitán del Regimiento de Caballería y alcalde de la Santa Hermandad de Ier. veta⁴⁶.

El pacto siguió su curso porque Barbarena y López de Tejada causaron "envidiales" al ser apresados. El propio corregidor reconoció que, por

Gráfico N° 7
Los comerciantes y sus redes en 1771 - 1772



30 11:26

sus bienes sólo figuraban algunas casas en la ciudad. Otros aliados del corregidor y que suscribieron la carta de queja contra estos comerciantes fueron terratenientes, o ligados a ellos, además de personajes del Cabildo⁵⁶. El resto de las personas involucradas del lado de Vásquez y el corregidor, aunque no aparecen como grandes comerciantes deudores ni hacendados fueron pequeños mercaderes y autoridades del espacio colonial⁵⁶.

¿Pero qué sucede con los personajes apresados por el corregidor Lafita? De once personas alineadas con los comerciantes europeos, cinco figuran en los registros de escrituras: Santelices, Escuarisa, Gandarillas, López de Tejada y Baptista de Hano. Todos ellos están entre los más grandes comerciantes prestamistas que daban mercadería a los que se alinearon del lado del Corregidor y los Vásquez. Santelices era prestamista de Oquendo; Escuarisa de Joseph Veles y Hurtado; Hano y López de Tejada de Martínez Monje. Otro personaje que participó en el conflicto, Plácido de Barbarena, fue también un comerciante prestamista⁵⁷.

En general se tiene, pues, la impresión de que estos forasteros "chapetones" estuvieron comandados por los más grandes comerciantes prestamistas. Del lado de Vásquez se encontraba, en cambio, un grupo que representaba y lideraba a los grandes comerciantes, deudores de efectos de Castilla, así como a pequeños comerciantes del espacio sur peruano. Debemos cuidarnos, sin embargo, de una visión esquemática ya que del lado de los prestamistas se encuentran también a pequeños deudores y del lado de los grandes deudores a pequeños prestamistas, lo que es obvio ya que cada uno debió tener su esfera de influencia. Es posible también que estos conflictos se puedan atribuir a la necesidad, por parte de estos comerciantes deudores, de evitar a los representantes de los grandes comerciantes en La Paz e incluso el tener una relación directa con los comerciantes de España⁵⁸. Lo que es claro, en todo caso, es que los grandes comerciantes deudores estuvieron aliados con las autoridades locales: corregidor y autoridades del Cabildo y que los "grandes prestamistas", como Baptista de Hano, tal vez no fueron de tanta riqueza como los prestamistas "deudores" y sus aliados terratenientes (cf. nota 48).

El poder local

El Cabildo de La Paz, al igual que en muchas ciudades españolas y americanas, aglutinó a un sector importante de las elites. Aunque no existe acuerdo sobre si los Cabildos se debilitaron o revigorizaron a raíz de las Reformas Borbónicas⁵⁹ esta instancia no sólo otorgaba prestigio social y político a sus miembros sino que podía permitir a las elites locales manipular el poder utilizándolo como un instrumento de acceso a los recursos (Ver al respecto las consideraciones de Guardino y Walker, 1992: 14-17). Los alcaldes ordinarios tenían el poder que les otorgaba su jurisdicción sobre la justicia civil y criminal. Alcaldes y regidores debieron también influir en el control del mercado local ya que tenían a su cargo velar por el aprovisionamiento y los precios.

Si consideramos que los salarios eran ínfimos, 100 pesos en 1805 (Crespo et al. 1975: 75), y que algunos de los cargos se compraban (910 pesos para un 24. *Ibid.*: 73), sus miembros, como en el caso de los antiguos corregidores, esperaban seguramente recuperar el capital invertido. En las disputas en torno al Cabildo se pueden apreciar las posibilidades que tenían sus miembros no sólo de resarcirse del precio pagado sino también de acumular. A un alguacil se le acusó, por ejemplo, de haber obtenido grandes ingresos de las multas que imponía durante sus rondas, del cobro excesivo de las ejecuciones y de la retención de los artesanos en la cárcel obligados a trabajarle "obras" (ALP EC 1773 C.94 E. 10 f. 2v.).

Diversos y numerosos estudios han señalado el carácter oligárquico de estos gobiernos municipales⁶⁰. Fisher, por su parte, considerando a los Cabildos como los órganos de opinión criolla, ve en ellos un instrumento de lucha para lograr una mayor autonomía debido al control que tuvieron por los Intendentes y las reformas de fines del XVIII (Fisher, 1987:460). En La Paz, el Cabildo estuvo acaparado, como lo veremos, por las familias criollas más importantes y ricas. El acceso, pertenencia y adscripción a esta instancia de poder les permitía proclamar una de sus identidades: la de patricios, como se observa en las actas de los sucesos de 1809.

Comerciantes deudores y hacendados en el Cabildo

Observando la lista de los miembros del Cabildo en el período 1760-1809, encontramos a varios comerciantes como Santelices, Sanjurjo,

Montenegro y Oquendo, siendo los dos últimos importantes comerciantes deudores por efectos de Castilla (3er. nivel). Santelices, deudor hacia los más grandes aprovisionadores (1er. nivel), era también uno de los más grandes comerciantes prestamistas (2do. nivel) y, junto a Esteban Muñoz, prácticamente los únicos representantes en el Cabildo de la esfera de los prestamistas.

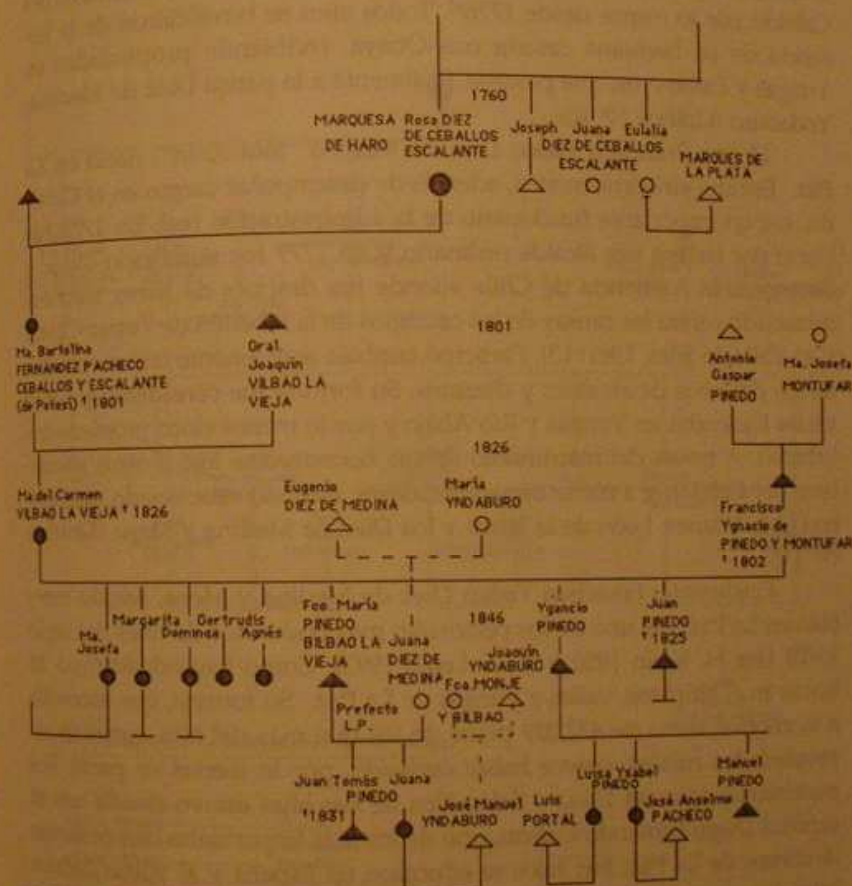
Los comerciantes prestamistas o deudores, si bien estuvieron presentes en el Cabildo no parecen haber ocupado extensamente las funciones políticas locales aunque es posible que existieran relaciones indirectas. Por consiguiente, la esfera del poder local, además de reclutarse entre algunos comerciantes deudores, lo hacía en otros sectores, entre los que se encontraban fundamentalmente los grandes terratenientes.

Las investigaciones sobre haciendas han señalado la importancia que adquirieron las haciendas cocaleras de Yungas y la riqueza que generaron en sus propietarios que por lo general crearon un circuito interno en base a estancias y propiedades tanto en el altiplano como en los valles (H. Klein, A.M. Lema). Nos interesa ilustrar, con algunos ejemplos, las posesiones de algunos hacendados y sus vínculos a otros intereses sean éstos comerciales o puestos administrativos y políticos. Tomaremos entonces cuatro casos concretos: la familia de los Marqueses de Haro y las tres familias Diez de Medina.

La Marquesa de Haro, originaria de los valles de la Costa, se unió a una vieja familia colonial, la Bilbao la Vieja, con tierras en Omasuyos y Larecaja. Su hermana estaba casada con un funcionario importante de la Corona, hacendado de Yungas y Omasuyos. La hija de la Marquesa y el General Bilbao la Vieja se casó con el hermano de un corregidor, Francisco Ygnacio Pinedo, propietario de haciendas de coca evaluadas en torno a los 100.000 pesos (Sta. Gertrudis y Mururata). En las primeras décadas del siglo XIX se evaluó la fortuna familiar en casi 200.000 pesos, de los que 82% correspondía a propiedades rurales en Yungas, Omasuyos y Pacajes³¹ (Gráfico N° 9).

Respecto al sargento mayor don Tadeo Diez de Medina y Tarazona, miembro del Cabildo de la ciudad de La Paz, no sabemos mucho de sus orígenes familiares. Es importante señalar sin embargo que sus hijos participaron directamente en el Cabildo. Una de las hijas se casó además con el 24 J. A. de Obaya, mientras que el hijo Jacinto, miembro del Cabildo, se casó con una Ortiz de Foronda, familia que tenía propiedades en Yungas

Gráfico N° 9
La familia de los marqueses de Haro³¹



VINCULACIONES A TRAVÉS DE RELACIONES MATRIMONIALES

HARO	BILOAO LA VIEJA
BILOAO LA VIEJA	PINEDO
PINEDO	DIEZ DE MEDINA
PINEDO	YNDABURO
PINEDO	MONJE Y BILOAO

Fuentes: ALP EC 1772 C. 93 E. 2; EC 1791 y 1792.
ALP RE 1771-1772 C. 102, Leg. 150, 159 y
160 N. 2; 1781 C. 105 Leg. 165
ARZ. Serie Tapa Roja 1951-1954.
H.A.A.P. 1827-1854 N. 825.

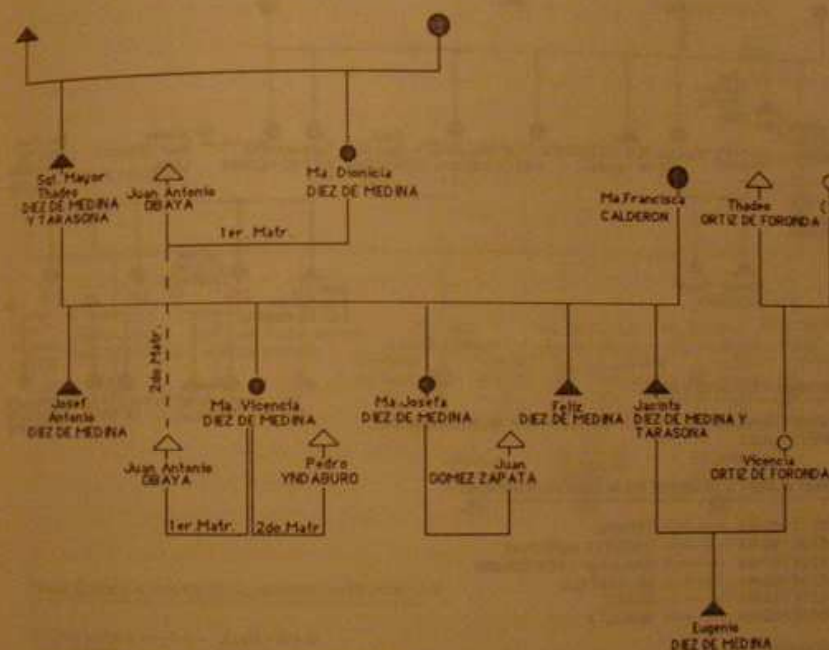
y que detentó también el poder local. Otras hijas se casaron con personajes importantes: Juan Gómez Zapata y Juan Pedro de Yndaburo. El primero era un importante comerciante deudor, y el segundo, español de nacimiento, uno de los líderes iniciales del 16 de julio de 1809 y miembro del Cabildo por lo menos desde 1776¹². Todos ellos se beneficiaron de la herencia de su hermana casada con Obaya, recibiendo propiedades en Yungas y Omasuyos, que pasaron finalmente a la pareja Diez de Medina-Yndaburo (Gráfico Nº 10).

El otro Francisco Tadeo Diez de Medina "tout court", nació en La Paz. Estudió jurisprudencia y, además de desempeñar cargos en el Cabildo, fue un importante funcionario de la administración real. En 1777 fue electo por tercera vez alcalde ordinario y en 1779 fue nombrado oidor y decano de la Audiencia de Chile adonde fue después de haber sido comisionado contra las causas de los caudillos de la rebelión de Tupac Catari (Del Valle de Siles, 1981: 13). Participó también activamente en los remates de los derechos de alcabala y diezmos. Su fortuna fue considerable: tenía varias haciendas en Yungas y Río Abajo y por lo menos cinco propiedades urbanas. A través del matrimonio de sus hermanas se ligó a otros miembros del Cabildo y a comerciantes deudores; estando relacionado también con Uria Yllanes, León de la Barra y los Diez de Medina y Mena (Gráfico Nº 11).

Finalmente, Francisco Tadeo Diez de Medina y Mena, nacido también en La Paz, fue uno de los personajes más poderosos de fines del siglo XVIII (ver H. Klein 1980 y A.M. Lema 1993). Como hacendado tuvo 15 fincas en el altiplano, valles y yungas de La Paz. Su fortuna, que ascendía a la enorme suma de 432.039 pesos de los que más del 60% consistía en propiedades rurales, parece haber derivado, por lo menos en parte, del matrimonio con una Ulloa y Solís. Una de sus hijas estuvo casada con el español Diego Fernando Carazo, uno de los más importantes comerciantes deudores de La Paz. Sus hijos se educaron en España y al volver fueron miembros importantes del Cabildo de La Paz (Gráfico Nº 12).

De los ejemplos de estas familias, que involucran de hecho a muchas más, nos interesa resaltar cinco hechos. En primer lugar, que en todas ellas se encuentran a miembros del Cabildo y/o autoridades importantes de la Administración Real. En segundo lugar, que algunas de las mujeres se casaron con importantes comerciantes deudores de los que hablamos, como Juan Gómez Zapata¹³ y Diego Carazo, o comerciantes como Retana

Gráfico Nº 10
La familia del Sgto. mayor Thadeo Diez de Medina y Tarazona⁽¹⁾

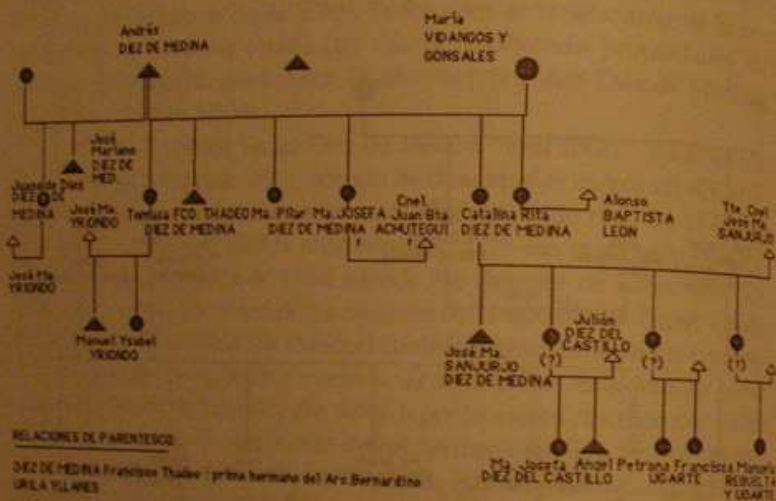


VINCULACIONES A TRAVÉS DE RELACIONES MATRIMONIALES

DIEZ DE MEDINA	-----	CALDERON
DIEZ DE MEDINA	-----	OBAYA
DIEZ DE MEDINA	-----	YNDABURO
DIEZ DE MEDINA	-----	YNDABURO
DIEZ DE MEDINA	-----	GOMEZ DE ZAPATA
DIEZ DE MEDINA	-----	ORTIZ DE FORONDA

(1) Fuentes: ALP EC 1772 C. 93 E. 6; ALP R.E. 1771 C. 102 Leg. 160 N.º 1; 1773 C. 104 Leg. 163, Leg. 163 N.º 4; 1778 C. 105 Leg. 162 N.º 1; 1779 C. 104 Leg. 162; 1790 C. 105 Leg. 163; AMB E.C. C. 1782 N.º 6.

Gráfico N° 11
La familia del oidor Francisco Thadeo Diez de Medina⁽¹⁾



RELACIONES DE PARENTESCO

Diez de Medina Francisco Thadeo: primo hermano del Arz. Bernardino Ure y Villalón

VINCULACIONES A TRAVÉS DE RELACIONES MATRIMONIALES

Diez de Medina — Yrigoyen
Diez de Medina — Bautista Achutegui
Diez de Medina — Sanjurjo y Montenegro
Diez de Medina — Del Castillo
Diez de Medina — Ugarte
Diez de Medina — Requena

RELACIONES DE ALIANZA

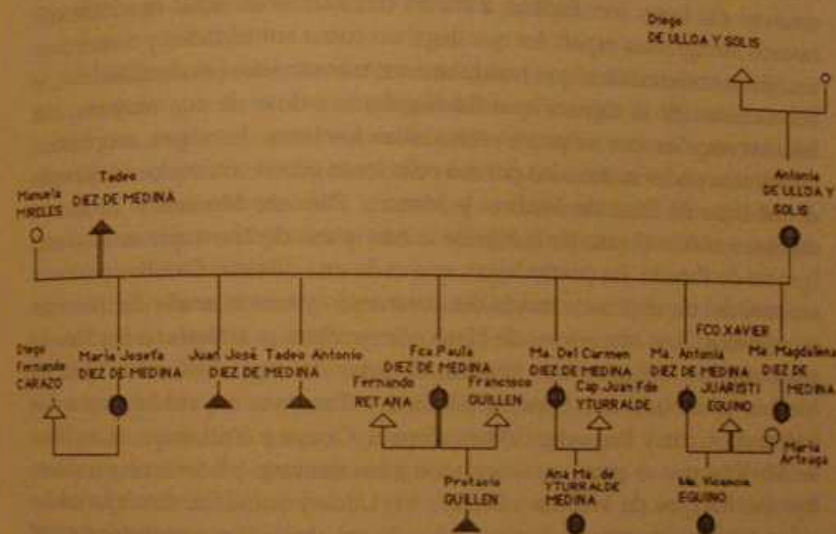
Diez de Medina Francisco Thadeo — padrino de Juan Francisco León de la Barra

ALIANZA DE

Diez de Medina Francisco Thadeo — Pbro. Sebastián de Ferris
Bautista Zavala

(1) Fuente: ANEC 1804 N° 133. ALP R.E. 1771 C. 102, R.E. 1781 C. 105 Leg. N° 165; R.E. 1796-1797 Caja 112 L. 177. ALP R.E. 1773 C. 94 L. 26. Del Valle de Silva, 1981, 1990.

Gráfico N° 12
La familia de Thadeo Diez de Medina y Mena⁽¹⁾



VINCULACIONES A TRAVÉS DE RELACIONES MATRIMONIALES

Diez de Medina — Ulloa y Solís
Diez de Medina — Carazo
Diez de Medina — Guillen
Diez de Medina — Yturralde
Diez de Medina — Guillen
Diez de Medina — Equino

(1) Fuentes: H. Klein, 1983 (se ha modificado el nombre del padre de la esposa de Thadeo Diez de Medina). ALP EC 1773 C. 94 L. 26, ALP R.E. 1770-1772 C. 102, Leg. 159, 1771 Leg. 160 N° 1, 1771-1772 Leg. 160 N° 2, 1781 C. 105 Leg. 165. ALP R.E. 1796-1797 C. 112, Leg. 177.

y Guillén (H. Klein, 1983). Es importante remarcar también, que estos terratenientes no figuran por lo general en forma directa como comerciantes, sean deudores o prestamistas⁶⁴. En tercer lugar, que la estrategia de las familias que se enraizaron en La Paz y cuyos descendientes pasarían a ser considerados como "criollos", parecen haber recurrido, como estrategia, a renovar sus lazos con España a través del matrimonio de sus hijas con nuevos inmigrantes españoles que llegaban como autoridades y comerciantes. Estos comerciantes, que realizaban sus transacciones endeudándose, se beneficiaban de la riqueza que les llegaba vía dote de sus mujeres. Las familias paceñas, por su parte, reanudaban los lazos de origen, ampliando también su poder económico por sus relaciones con el comercio. Al ejemplo de las hijas de Díez de Medina y Mena y Díez de Medina y Tarazona, debemos añadir el caso de la hija de la Marquesa de Haro que se casó con Ignacio de Pinedo. En cuarto lugar, que cada una de estas familias creó una enorme red de alianzas a través del parentesco y una telaraña de intereses económicos. Los Marqueses de Haro por ejemplo, se unieron a los Pinedo y Montañar y luego, en las primeras décadas del siglo XIX, a los Díez de Medina-Yndaburo. Los Díez de Medina y Tarazona se vincularon a los Calderón, Ortiz y Foronda, Gómez Zapata, Obaya e Yndaburo. Los Díez de Medina, por su parte, se vincularon a los Sanjurjo y Montenegro mientras que los Díez de Medina y Mena a los Ulloa y Solís, Carazo, Yturralde y Eguino. Finalmente, que los apellidos de terratenientes y autoridades del Cabildo tuvieron continuidad hasta fines del siglo XIX, o hasta hoy, contrariamente a lo que sucede con los comerciantes prestamistas. Y debemos recordar que el ocupar puestos administrativos y políticos otorgaba un alto prestigio social⁶⁵.

¿Pero qué implica esta situación de los miembros del Cabildo? Primero, que los terratenientes y los comerciantes deudores, a diferencia de los comerciantes prestamistas, estaban anclados en La Paz tanto por sus haciendas como por las redes que debían desplegar para distribuir lo que se prestaban. Segundo, que existía una vinculación directa o indirecta, generalmente a través de relaciones de parentesco, entre los terratenientes y los comerciantes deudores lo que implica una alianza frente a otros grupos. Tercero, que algunos de estos comerciantes deudores fueron involucrados también en la producción de coca, como es el caso de Juan de Dios Martínez Monje que en 1780 compró la hacienda Chicanoma en Yruapan⁶⁶, al mismo tiempo que algunos hijos de terratenientes se

involucraron en el comercio. Finalmente, que estos terratenientes estaban en el Cabildo cuando se produjeron los acontecimientos de 1809, a pesar de sus luchas intestinas.

Tensiones y disputas en 1773, 1777, 1781 y 1795

Distintos expedientes dan cuenta de una serie de conflictos originados generalmente en la elección de alcaldes ordinarios. A diferencia de los anteriores, aquí se oponen personajes de poder, con su propia red clientelar, sin que intervengan en ellos referencias a situaciones económicas concretas (como comerciantes forasteros) o a determinadas identidades, lo que sugiere una composición social relativamente equiparable entre los miembros del Cabildo⁶⁷.

A sólo unos meses del problema Vásquez, por ejemplo, el Cabildo fue escenario de una querrela a raíz de la elección como alcalde ordinario de 1er. voto del alguacil mayor Juan Esteban Muñoz⁶⁸. Los diferentes puntos argüidos por el opositor Argandoña para la nulidad de las elecciones giran, por una parte, en torno al origen y a las condiciones socioeconómicas del candidato ligadas estrechamente a sus actividades como alguacil de la ciudad y, por otra, en torno a las imposibilidades legales existentes en la elección. Respecto a las primeras, Argandoña señaló que con su sola elección Muñoz pretendía ponerse a la altura de la gente de más alto nivel acusándolo además de su actividad corrupta como alguacil⁶⁹. En cuanto a los impedimentos legales, recordaba providencias del Cabildo que prohibían la elección de los regidores en los alguaciles; la causa criminal pendiente que tenía⁷⁰ y, finalmente, irregularidades antes y durante la elección que denotaban un claro fraude. Entre las otras autoridades figura Andrés Ramos, nombrado como alcalde de 2do. voto, uno de los directamente involucrados en los líos de la casa Vásquez y al que se lo llamó precisamente "Limeño"⁷¹.

Pocos años después, en enero de 1777, otro conflicto estuvo ligado también a la elección del alcalde Dr. Tadeo Díez de Medina (Urquiza Sossa, 1977: 123), impugnado por el saliente alcalde Andrés Calderón y Sanjines que adujo nulidad por las relaciones de parentesco⁷² que tenía Díez de Medina en el Cabildo, por un proceso pendiente debido a "perturbador" y "substractor" de las Temporalidades de los jesuitas y por impedimento

de dos de los miembros del Cabildo⁷⁴. Estas y otras circunstancias llevaron a Calderón y Sanjinés y aliados a suscribir una carta en contra de Díez de Medina al que acusaron de "tirano", "déspota", "móvil" para las divisiones y "criador" de alcaldes⁷⁵. El corregidor envió entonces su informe a la Audiencia donde el fiscal, ante los "graves delitos" que se le imputaba a Medina y ante la ausencia de pruebas, aconsejó "escarmentar" a Calderón y Ortiz de Foronda para no mellar con "tanta facilidad el honor, estado y condición de un vasallo onrrado y distinguido en aquella república"⁷⁶. La decisión fue declarar las elecciones como válidas negando la demanda interpuesta. En el fondo, se opusieron en este conflicto dos bandos. Uno estuvo compuesto por el Dr. Díez de Medina con sus aliados: su primo el 24 don Juan Vidangos; su ahijado el 24 don Juan Antonio Murillo; el asesor del Cabildo don Pedro Nolasco Crespo; su compadre, el gran comerciante deudor Juan de Dios Monje y el comerciante prestamista Tte. Cnel. Juan Bautista Závala, juez diputado de comercio⁷⁷. Y el segundo, representado por Calderón y Sanjinés y que parece responder en gran parte a los intereses de la familia de los Marqueses de Haro (El Marqués de Haro, Carlos María Bilbao La Vieja, Antonio Pinedo), de los Campos (el corregidor de Pacajes de 1771, Andrés Josef Campos y el Dr. José Antonio de Campos), de los Díez de Medina y Tarazona (Jacinto, casado con una Ortiz de Foronda, yerno por tanto de Tadeo Ortiz de Foronda) y del hacendado y comerciante paceño que articulaba los circuitos de efectos de Castilla, yerba y coca, Benito Oquendo⁷⁸.

Durante la rebelión de Tupac Catari, se perciben también tensiones entre el sector que estuvo en la dirección de la "defensa" de la ciudad de La Paz y algunas familias, es decir entre Sebastián de Seguro y Fernando Márquez de La Plata, versus el defensor de la Real Hacienda Josef Sanjurjo, el corregidor Fermín Gil de Alipazaga y el Dr. Francisco Tadeo Díez de Medina (Del Valle de Siles, 1990:553). Seguro llamó al importante comerciante deudor Sanjurjo, cuñado del oidor, "ignorante, malévolo, borracho, jugador, amancebado, estafador, prevaricador y contrabandista de efectos de Castilla y tabacos". Acusó también a las más importantes familias de "insubordinados, insolentes, orgullosos, cursis, ignorantes y entrometidos"⁷⁹.

Los testimonios de la época hablan de "desavenencias entre los principales vecinos", pasquines de amenazas y convocatorias en marzo de 1781. A fines de ese mes, a pocos días después de iniciado el cerco, esta-

llaron las fricciones. Del Valle de Siles señala que el problema se produjo a raíz de la alarma que el corregidor ordenó con el repique de campanas. El comandante Seguro afirmó entonces que "él mandaba y que por ser el corregidor el primer alzado lo mandaría ahorcar". Los testigos de parte de Seguro y Márquez de La Plata aseguraron que el corregidor había dicho "Vaya Ud. a la mierda, que yo soy quien manda aquí", y que Tadeo Díez de Medina vociferaba señalando: "Ea paisanos, la causa es nuestra y así es preciso defenderla"⁸⁰.

Estas rivalidades se expresan en los diarios que han quedado del cerco de La Paz. El español Castañeda acusó a los criollos de "pretender entregar la ciudad" y de ser tupacamaristas⁸¹. El diario del oidor Díez de Medina, por su parte, no desaprovechó ocasión para criticar las actuaciones de Seguro y Márquez de La Plata. Como señala Del Valle de Siles, su diario es el testimonio de un "funcionario ofendido y marginado"⁸². Fue acusado además, por la confesión de Pedro Obaya, de tratos con los rebeldes por lo que escribió:

Lo cierto es que en la ciudad, desde antes del sitio de los rebeldes, se suscitó con poca política no sé qué especie de etiqueta perniciosa entre los españoles europeos y criollos, las que el que manda y gobierna debió apagarlas..... porque estos puntos odiosos y de cotejo: si los unos sirven o sean fieles más que los otros, si sean más o menos útiles, son de malas consecuencias, como se vio en la villa de Oruro, y promueven las guerras intestinas o civiles y son ajenos de toda máxima racional⁸³.

El propio Obispo de La Paz, en noviembre de 1781, se refirió a las "calumnias" contra los criollos y que su propia intervención no logró aplacar las rivalidades⁸⁴.

Catorce años después, en 1795, se dio en La Paz un nuevo conflicto bautizado con el nombre de "Conato", ligado una vez más a la elección de alcaldes del 95. Conti, gobernador interino, argumentó que el Comandante Juan Antonio Mosquera, en complicidad con Diego Quint, su enemigo y perdedor en la elección de 1795⁸⁵, quería tomarlo preso con el pretexto de una real provisión expedida años atrás⁸⁶. Para Conti y muchos miembros del Cabildo y vecinos de la ciudad, Mosquera pretendía en realidad el empleo de gobernador de la provincia habiendo incluso prometido cargos a algunos vecinos⁸⁷, situación que era seriamente considerada ya que

Mosquera había además suspendido el fuero militar a la Cía. de Granaderos de la ciudad⁸⁸.

Mosquera, por su parte, argumentó haberse enterado por una esquila anónima que Conti había convocado a los "yndios de los dos partidos de esta ciudad" con el único fundamento de la "vaga noticia" que lo iban a arrestar⁸⁹. Consideraba entonces que era "imposible...conseguirse la quietud de este pueblo, la deseada apresiable pas cuio dichoso nombre lleba...mientras que el doctor...José Pablo Conti subsista a la Cabeza de este mando"⁹⁰.

De las luchas intestinas a los "trastornos" de 1795 y 1809

A diferencia de los conflictos de los forasteros o los de la Casa Vásquez, los internos al Cabildo, relacionados en gran parte a la elección de alcaldes, parecen haber formado parte del juego político de la sociedad de entonces. Ellos fueron recurrentes e indudablemente constituían espacios de disputa periódica de intereses más coyunturales así como de búsqueda de representatividad de las familias más influyentes. En suma la persecución de cuotas de participación con todo el poder y prestigio que podía emanar de ellas.

Respecto a las fricciones y rivalidades que se dieron durante el cerco de La Paz, es claro que éstas no se debieron al origen distinto de los que componían cada uno de los dos bandos. Seguro era tan peninsular como el corregidor Gil Alipazaga (Ver Del Valle de Siles 1990: 555) y ambos grupos tenían sus relaciones familiares y de alianza en los dos sectores. La amistad, alianzas y parentesco de Márquez de La Plata con la familia Haro-Pinedo es un ejemplo. La oposición en términos de "españoles" y "criollos" parece por tanto revelar dos sectores: autoridades políticas y militares que tomaron el mando durante el cerco y que no estaban enraizados localmente, aunque tuvieron sus alianzas en la elite local, versus otro grupo, de autoridades civiles, eclesiásticas y terratenientes paceños, que se sintieron relegados. Díez de Medina señaló al respecto:

... todo... pasa por la vista y aprobación del comandante... entiende en causas civiles... actúa en todo lo político, como si la comisión que tiene no fuese para un solo y cierto efecto... sin perjuicio de las facul-

tades del corregidor a quien tiene arrollado como un estafermo (Del Valle de Siles, 1981: f. 35v y p.37).

... lo cierto es que el pueblo gime sin que nadie pueda manifestar los ecos de su padecer por el método de los dos sujetos que lo gobiernan, que todo lo saben, lo comprenden, no necesitan (como lo publican) consejos, no lo procuran y ni oírlos quieren (Díez de Medina, 1781/1981: 131-132).

Seguro era escribió por su parte:

... el espíritu de predominio con que dicho señor Medina ha vivido siempre en esta ciudad... y ... el no haberlo podido lograr sobre mí, me ha causado su enemistad (Ibíd.: 36).

Y lo que nos parece importante remarcar es que la marginalidad sentida, como la expresó y reflejó Díez de Medina, cobra fuerza no sólo cuando se vive ese relegamiento sino, ante todo, cuando se dispone de un mínimo de "background" de apoyo, de cierta unidad y conciencia de su fuerza social. El ejemplo del oidor es, en este sentido, elocuente. Muchas de las familias locales aspiraban también, en base a sus funciones en el ejército, a ser designados en puestos claves en semejante situación, como lo señaló el propio Seguro⁹¹.

El conflicto de 1795, aunque aparentemente no difiere de los complots y maniobras presentes en el Cabildo, fue distinto. Lo fue no tanto por sus causas, sino porque en ese momento las elites de la ciudad, terratenientes y autoridades principalmente se unieron⁹² frente a un funcionario llamado "advenedizo". Su fragilidad los obligó, sin embargo, a recurrir a otros grupos sociales, a personajes sujetos al poder local como el caso de los caciques de San Pedro y San Sebastián. Tuvo entonces mayor trascendencia que los anteriores conflictos porque el Gobernador Conti convocó para su defensa a la población indígena de las parroquias-comunidades adyacentes a la ciudad, de tal manera que estuvo a punto de estallar un enfrentamiento armado. Y fue este recurso el condenado tanto por Mosquera, como por las autoridades superiores de la Audiencia de Charcas, porque indudablemente Conti jugó con fuego. Mosquera señaló, por ejemplo, que el temor de Conti por su arresto y la convocatoria al "pueblo en su defensa...le constituiría

noebamente reo de otra culpa mas grande⁹³ o que era injustificable que "teniendo el Rey Tropa se combocasen Yndios, y vesinos"⁹⁴. Vemos por tanto que este conflicto sobrepasó sus marcos habituales no sólo porque pudo derivar en una confrontación armada⁹⁵, sino también porque apareció un pasquín "subversivo" y porque con el recurso de Conti al "pueblo" el problema pudo haber derivado en una rebelión. Las autoridades de la Audiencia de Charcas reprobaron la conducta de Conti por una posible "comoción de pésimas consecuencias", decidiendo alejarlo porque la ciudad estaba amenazada, al igual que las provincias, y los pasquines eran una expresión de ello. Conti fue entonces acusado principalmente por haber "expuesto... a la ciudad de La Paz a que se perdiese, y al Reyno a que sufriesse un trastorno lamentable"⁹⁶.

Un intento de "trastorno" se dio finalmente en 1809. Nos parece importante referirnos a la manera en que se asumió "el gobierno" y a algunas de las medidas tomadas en los acontecimientos del 16 de Julio. En primer lugar, al haber sido un movimiento desde y por el Cabildo, hubo una gran continuidad de sus miembros integrantes. Además, en la designación de responsabilidades y organización del Cabildo, Junta, Gobierno y milicias, se incluyó a una parte importante de la elite terrateniente y comerciante. A los dos días se nombraron por ejemplo 8 adjuntos al Cabildo entre los que figura don Juan Santos Zavala⁹⁷, el más grande comerciante deudor. Establecida la Junta, se designaron a los representantes de los Ramos de Estado, Real Hacienda, Guerra y Tropas, Gracia y Justicia y Curia Eclesiástica⁹⁸. Antonio Díez de Medina (del tronco Tarasona) fue nombrado en materias "políticas y razones de Estado". Antonio era cuñado de Pedro de Yndaburo, el segundo comandante después de Murillo. Paralelamente se nombraron a los integrantes de las Compañías Militares, cuya estructuración siguió la lógica de los "Cuerpos y principal Vecindario"⁹⁹. En la lista de los involucrados, tanto de los Ramos como de las Compañías, se encuentran a importantes miembros de las familias de La Paz: los Medina, los Monje, los Calderón y Sanginés, los Foronda (Josef Ignacio Foronda) y los Bilbao la Vieja (Manuel)¹⁰⁰.

En segundo lugar, la forma en que se procedió así como las disposiciones tomadas, prefiguran las características de lo que sería luego la República. El primer día, se acordó tomar las llaves de las Arcas Reales y del cuartel, designando además a una persona en la Renta de Correos, lo que significaba el control del poder económico, militar y de comunicaciones¹⁰¹. Se decidió, sin embargo, continuar cobrando el tributo y que lo

existente en la Caja Real no fuera enviado a Buenos Aires. Por otra parte, la manera en la que se decidió realizar un "acercamiento" a la población indígena, recuerdan las opiniones del oidor Díez de Medina. La "concesión al pueblo" radicó en la toma de los libros de Deudores de la Real Hacienda, los que posiblemente involucraban a la población indígena y mestiza sujeta al pago de alcabalas y la suspensión de los monopolios de carbón y sal (Pinto, 1953: 85).

Identidades en interacción

Los documentos sobre los conflictos que analizamos tienen un defecto y una virtud. Su defecto es que por lo puntual, específico y sobreentendido para los involucrados, sólo emergen sus causas inmediatas. En este trabajo, hemos intentado paliar la apariencia de los conflictos a través de un análisis de las contradicciones y oposiciones que presentaban las elites de la sociedad de entonces. La virtud de los conflictos es que, al ser una explosión de tensiones y enfrentamientos, éstos se expresan de diversas maneras, con palabras o palabrotas, con gestos, con acciones de diversa índole, etc., que tienen la ventaja de mostrarnos a la sociedad en toda su dinámica.

Los acontecimientos de 1770 no fueron más que la expresión de las rivalidades latentes. La "revuelta y revolución" de las provincias, por ejemplo, constituyeron seguramente una ocasión propicia para que el corregidor ejercitara su poder frente a los "forasteros comerciantes". El sólo haber intentado distribuirlos en diferentes compañías debió ser una afrenta cuyas consecuencias posiblemente no se calculó. Debiendo doblegarse se optó por continuar el juego ordenándoles partir a Pacajes armados de lanzas "con postergación a la compañía de Granaderos", como decían los propios forasteros¹⁰². La oposición y el enfrentamiento se pueden apreciar hasta en los más leves detalles. Tejada, vociferó, por ejemplo, para saber quién se atrevía a ponerlo preso. No respetó las normas de urbanidad de la época ni la autoridad de la que estaba investido el corregidor, como lo demuestran estos testimonios:

proseidiéndose delante de dicho señor corregidor le dijo con el sombrero puesto que venía a saber con qué mandamiento o con qué orden lo llevaban preso (Ibíd. f.43v.)

Para los comerciantes forasteros el ser apresados fue una ofensa sin nombre:

preguntó con qué orden lo ponían preso y por qué causa y entonces dijo muy jocosamente (do) el rostro de mediodía se a de saber muy bien si así no más se manda prender a un hombre honrrado con otras razones de menosprecio a la real justicia (Ibid. f. 46v.)

La autoridad de la ciudad señaló, por su parte, que cuando se tomó a Tejada y Barbarena:

se comovieron todos los paisanos europeos compatriotas (que llevan el espíritu de Castilla y confederación en todo asunto que a cualquiera de este gremio toque).

quejándose de la siguiente manera:

Creo es la primera vez que esta ciudad y su vecindario a recibido iguales agravios de unos forasteros que siendo como son comerciantes y dependiendo de personas de tanta entidad como son las que en esa capital les confían su caudales, devieran manejarse con otro juicio, madurez y cordura y sin los desórdenes atentados y exesos que an sido continuados¹⁰³.

Identidades asumidas, identidades atribuidas:
forasteros comerciantes, "chapetones" versus "limeños"; españoles europeos, "chapetones" versus españoles americanos-patricos y "criollos"

Lo importante también en estos conflictos es que los protagonistas asumieron determinadas identidades que, de hecho, están entre los más precisos indicadores de la estructuración de una parte de la sociedad. En los dos conflictos, el del motín de 1771 y el de la casa Vásquez, por ejemplo, se insistió en el término de "forasteros". En el primero, una petición fue encabezada de la siguiente manera:

El gremio de comerciantes forasteros de esta ciudad que han recibido la orden para marchar al castigo de los indios de la provincia de Pacajes armados de lanzas... sus individuos españoles y más desentes que los que componen otras compañías (Ibid. f. 76v).

Esta declaración revela una autoidentificación en cuatro niveles. El primero, el mayor o englobante, los liga a sus actividades económicas específicas, la de comerciantes. El segundo, precisa las características de esta identificación, la de "forasteros", término que de hecho nos resulta mucho más comprensible, ya que gran parte de ellos o por lo menos sus líderes fueron importantes comerciantes prestamistas sin bienes raíces en la región. El tercero, de origen, la autoidentificación como españoles. Finalmente, el cuarto, y ligado estrechamente al anterior, el autoidentificarse como "decentes". La decisiva importancia de las actividades económicas en la expresión de una identidad diferencial se encuentra también en declaraciones del corregidor:

le ultrajan (al vecindario de la ciudad) con una fantasía y fanática preocupación de que los chapetones comerciantes son el primero lugar y deuen tener el primer séquito en los asuntos... (así) viene aquel desprecio y la libertad de difamar a su arbitrio sin reserva de calidad, estado y condición de personas como se a visto (Ibid. f.61.v.)

y que:

basta el carácter que se resisten con ser comerciantes y el título o denominación que por acá llevan de chapetones (por ser de los reynos de España) para consiliarse toda libertad y autoridad (f.110v.)

El corregidor y las autoridades señalaron la altanería e insubordinación de estos comerciantes forasteros, que se expresaron en una serie de detalles y, fundamentalmente, a través del famoso estribillo de "Viva el Rey y muera el mal gobierno"¹⁰⁴. Su utilización, por parte de los propios "chapetones"(!), significa que no existe una "continuidad" de pensamiento ni en los actores que la utilizaron ni en su sentido. El mito de "resistencia y desobediencia a todo lo español y ... a todo lo que representa lo europeo" se desvanece inevitablemente¹⁰⁵.

En el segundo conflicto, en una de las peticiones subsiguientes al encarcelamiento, los involucrados volvieron a encabezar su escrito como "comerciantes europeos". No dudaron además en usar duros adjetivos calificando a la fiesta de "fandango" y señalando a los asistentes en términos como "Andrés Ramos con su puta Manuela Paredes", "Pedro Suaso con su mujer y su cuñada puta". Su arresto en prisión fue considerado además como una ofensa que venía nada menos "de pedimento y querrela

de una mujer publica prostituta con igual oficios en sus hijas y por eso indignas de paresser en juicio ni azer personería"¹⁰⁶.

Es importante remarcar que en los conflictos de 1770-1772, los comerciantes no se identificaron como chapetones ni sus oponentes como criollos¹⁰⁷. El primer término proviene del corregidor o de sus testigos, mientras que el segundo está ausente. Se hacen referencias en cambio a "limeños", "paisanos" y "patriotas"¹⁰⁸. "Limeño" fue el calificativo atribuido por los comerciantes forasteros a los invitados a la fiesta de los Vásquez. Resulta aparentemente contradictorio que los "agresores" se identifiquen como forasteros comerciantes europeos y achaquen el apelativo "limeño" a los "agredidos" cuando los primeros reconocían estar ligados al comercio de Lima¹⁰⁹. "Limeño" parece estar entonces vinculado al origen y nacimiento de algunas de las autoridades del Cabildo y de algunos otros comerciantes pequeños, que aunque no todos eran limeños, provenían del espacio colonial peruano¹¹⁰. Los términos "paisanos" y "patriotas", en cambio, fueron utilizados tanto por los testigos a favor del corregidor como por sus oponentes, los comerciantes europeos. En general aparecen como sinónimos de un origen común¹¹¹.

Por otra parte, cuando nos referimos a los distintos sectores de comerciantes y hacendados, vimos que de un lado y del otro habían tanto españoles como no españoles. El corregidor señaló en su informe que él era también "chapetón y de los reynos de España"¹¹². Esto significa que el conflicto no puede explicarse en función del lugar de nacimiento. Debemos entonces preguntarnos las razones por las que sólo algunos españoles tomaron o recibieron este apelativo y las causas por las que el conflicto se planteó en esos términos. Pensamos, por una parte, que el origen, importante en la sociedad colonial, parece adquirir validez en determinadas circunstancias. Lo "español" se convierte en identidad distintiva y significativa para las oposiciones en la medida en que a él se unen otros criterios; en el caso concreto de los involucrados de este conflicto cuando sus miembros se identifican como "forasteros", es decir gente que no estaba ligada a la sociedad en la que vivía más que por el comercio. Pero ¿por qué entonces recurrir al término español? ¿Es que los comerciantes forasteros lo eran en su abrumadora mayoría? No parece haber sido el caso. Creemos más bien que se recurre a este término porque el contenido que fue adquiriendo remitía rápidamente a una desvinculación y a una lejanía. Detrás de "español" o "chapetón" pueden por tanto encontrarse a no españoles,

especialmente criollos carentes de lazos sociales en la sociedad en la que realizaban sus actividades comerciales. Los llamados "limeños" tampoco provenían todos de Lima. Aquí el término está ligado a autoridades vinculadas directamente a la administración del espacio virreinal peruano. Es claro, por tanto, que los nombres autoasumidos o atribuidos parecen estar determinados, antes que por el nacimiento diferencial en ambos grupos, por la "adhesión" e inserción a los intereses locales.

Durante el cerco, los conflictos no recurrieron explícitamente a las etiquetaciones y categorizaciones de las identidades. Cuando las hubo, ellas se refieren a "criollos" y "europeos". El Obispo Campos, que se refirió a estas divisiones, achacó la culpa a los europeos que habrían atribuido a los criollos "la nota...de ynfieles" y "tupacamaristas". Otros términos empleados por el Obispo fueron los de criollos e indios¹¹³. Díez de Medina, por su parte, ensalzó a Ignacio Flores, aunque sin identificarlo como criollo, destacando también la participación, lucha y sacrificio de los "criollos" en las batallas¹¹⁴. Pero en ningún momento se identificó o se involucró claramente con el término¹¹⁵. Hasta cierto punto parece una mirada del exterior, de quien reconoce una realidad no totalmente asumida. El oidor consideraba además dos tipos de españoles, los españoles propiamente y los criollos¹¹⁶ identificados también como "españoles americanos". Para Díez de Medina, el haber sido acusado, junto a otros, de colaboradores de los indígenas, fue una terrible afrenta.

Finalmente, ya en 1809, en distintos actos celebrados en el Cabildo, se estableció una división entre españoles europeos y patricios en algunos casos¹¹⁷, y entre chapetones y criollos, en otros casos¹¹⁸. A pesar de que el Cabildo instó a lograr una armonía entre ambos bandos¹¹⁹, las propias proclamas, destinadas a evitar reuniones y desavenencias de y entre ambos, demuestran la importancia y persistencia de estas divisiones. Los rumores de ataques fueron un elemento importante, como en el conflicto Conti-Mosquera. Uno de los testigos aseguró, por ejemplo, haber escuchado que los "europeos se habían conmovido contra los patricios"¹²⁰. Sin embargo, algo muy importante es la afirmación de que chapetones y criollos eran "de un mismo linaje"¹²¹. Los testimonios sugieren, por tanto, que aunque la oposición existía, una parte de los "revolucionarios" no se sentían diferentes de los "españoles europeos". Reivindicaban más bien su parentesco, su linaje, y no se proclamaron criollos sino más bien españoles, pero españoles "patricios":

que los Españoles Europeos — en la ciudad... presten juramento de conservar íntegros los derechos de la causa común en obsequio de S.M. y de la Patria, protestando los Patricios cumplir inviolablemente, y que jamás conspiraron proyectos ofensivos con ellos: teniendo consideración a este cuerpo a que todos somos vasallos del Rey... y que en ningún tiempo ha creído este cuerpo habido oposición entre los españoles Patricios y Europeos que los más tienen sus intereses en esta ciudad están enlazados con las familias nativas de ellas y constituyen una misma sociedad.... Que todo Español Europeo preste juramento de guardar uniformidad y armonía con los Patricios... y que en todos lances así Europeos como Patricios siempre han estado dispuestos a derramar su sangre en su defensa, deponiendo mutuamente desde este momento, todo motivo de desavenencia, y que se entienda que unos y otros somos hijos de esta misma Patria, donde se hallan nuestros hogares (Documentos. Apéndice B. En: Pinto, 1953: LXXXIV-LXXXV).

La fortaleza de las "víctimas"

Hay otro punto importante a relevar en relación al antagonismo entre las dos facciones en 1772. El corregidor, junto con los miembros del Cabildo, señaló en su informe que no era la primera vez que estos personajes (comerciantes forasteros) se comportaban de esa manera: que anteriormente habían formado un

Concejo de la Diversión dirigida a la puntual asistencia a la escuela de danza, a la hermandad y comunión entre ellos y bajo multas y penas se habían comprometido que ninguno de los del dicho Concejo... no podía asistir, concurrir y bailar en la ciudad si no se invitaba a todo el Concejo¹².

y que así ocurrió en casa de la hija de un ex-corregidor de Larecaja¹³, también en ocasión del matrimonio nada menos que de la hija del rico y hacendado Cap. Tadeo Díez de Medina con el comerciante Diego Carasso. Sin negar la altanería que podía existir en los llamados "chapetones", nos parece importante recordar que los hacendados y parte de los comerciantes deudores tenían en sus manos, por lo menos en gran parte, el poder polí-

tico del Cabildo; muchos de ellos disponían de grandes haciendas de coca en los Yungas y, en algunos casos, se puede apreciar incluso una expansión no sólo de sus propiedades rurales sino también de sus actividades, entre las que estaba posiblemente el comercio. Paralelamente, aunque los grandes comerciantes prestamistas manejaban montos importantes, éstos no siempre suponían riqueza. Recordemos el caso de Juan Bautista de Hano y Rodríguez que al morir dejaron bienes escasos en relación a los terratenientes de Yungas. Por consiguiente, habría que pensar también que las ricas familias de La Paz, ligadas unas a otras por lazos de parentesco, estaban en pleno proceso de consolidación como grupo y que los "comerciantes forasteros" veían más bien su poder y preeminencia en peligro y en disputa. De ser así, es posible que detrás de la mayor agresividad y "cuerpo"¹⁴ de estos comerciantes forasteros se encuentre la fuerza de la red de hacendados, comerciantes y autoridades que los denominaba como chapetones. Es decir que la "identidad" de los forasteros pudo surgir también como respuesta defensiva y de oposición a la red de telaraña tejida por las familias más poderosas de La Paz. Aquí es importante también destacar que los hacendados más ricos fueron los terratenientes de Yungas dedicados al cultivo y comercialización de coca, un producto que no pudo ser afectado por la "ruina" que tuvo la producción interna por la libertad de comercio¹⁵.

La voz local: "bisoños y expertos en el manejo y tendencia de los indios"

Otro elemento fundamental de contradicción entre ambos grupos tiene que ver con las características de la situación que tenían los que se dedicaban al comercio de manera exclusiva, y los que eran hacendados, autoridades y comerciantes deudores. Los primeros estaban en una situación muy diferente respecto al otro grupo. Vendían sus productos a crédito esperando cobrar su importe. Los comerciantes deudores, en cambio, debían distribuir esta mercadería, revenderla en pequeñas cantidades, contratar pequeños comerciantes para su expendio en distintos lugares o finalmente hacer tratos con los corregidores. En todos estos casos y como resultado de su mayor vinculación a estos circuitos, debían preocuparse y estar al tanto de los problemas que podían emanar de esta distribución.

Por otra parte, los hacendados tenían una mano de obra que disputar y debían enfrentar cualquier situación que podía poner en peligro la producción de sus haciendas, especialmente de coca. Por consiguiente, los primeros no tenían por qué preocuparse de asuntos "internos". Siguiendo esta lógica, entendemos mejor su actitud frente a los sucesos de Pacajes: alegaron que pacificada la región la entrada era no sólo inútil sino perjudicial para la población indígena¹²⁶. Recordaron además que las leyes prevenían que si los indios estuvieran alzados, había que reducirlos con "suavidad y paz"¹²⁷. Finalmente, acusaron al corregidor de haber cometido una serie de atropellos ya que se había puesto en prisión a "inocentes indios que traían bastimentos a la ciudad"¹²⁸. Estos forasteros (chapeltones) podían entonces criticar la política hacia la población indígena porque los atañía sólo muy indirectamente. Los hacendados y en general las autoridades y representantes de la Corona no podían en cambio dejar de prescindir de ella, razón también por la que se convierten en sus más directos y feroces opresores, como lo fue Francisco Tadeo Díez de Medina, que sentenció la causa contra Tupac Catari.

En el diario del oidor Medina son sumamente importantes además los elementos que integran su reivindicación a una participación mayor durante el cerco: la conciencia de la importancia económica de La Paz y su poder local, la experiencia en la "patria" y su conocimiento del mundo indígena.

Respecto al rol económico de La Paz, refiriéndose a Ignacio Flores señaló:

a él le constaban a su gran penetración las calidades opulentas e importancia de este pueblo, más que los otros para la Real Corona, que tiene cuantiosos intereses, tanto por sí misma cuanto por los vasallos o ya por las haciendas pingües y sus frutos, que hacen un vasto comercio y surte las manos contribuyentes de todo el reino; porque los comerciantes de Lima y Buenos Aires expiden la mayor gruesa de sus negociaciones en este lugar y en el de Potosí, o ya porque sucede lo mismo con los azúcares del Cuzco, con los vinos y licuores del obispado de Arequipa y la costa y con los trigos del valle de Cochabamba, que aquí se expenden en la mayor parte con conocidas ventajas... (T. Díez de Medina, 1781/1981: 217).

Díez de Medina reprochó a Seguro el prescindir de los "consejos" de gente como él. El sentimiento de poder controlar los conflictos locales y tener mejores medios que funcionarios considerados advenedizos, se basaba en la práctica de lograr imponerse en situaciones conflictivas a partir del ejercicio del poder local y regional. Las contradicciones existentes en el diario del oidor Díez de Medina -que escribía en favor de los indígenas criticando a Seguro por la manera en que trataba a esta población, recurriendo él mismo, páginas antes, páginas después, a denigrarla (Del valle de Siles, 1981: 42)-, no fueron sentidas como tales para él. Se debe considerar entonces que sus referencias a la población indígena constituyen un elemento vital en la fundamentación de su "derecho" a una participación más activa. Se enorgullecía, por ejemplo, de haber participado de intermedio, de pacificador, dirigiéndose a los indígenas de San Sebastián, San Pedro y Santa Bárbara, en aymara, con un discurso patriarcal que se basaba en la experiencia de "lidiar" cotidianamente con la población indígena; en el conocimiento y manipulación de algunas "lógicas" andinas y en la confianza, aún ilusoria, de poder romper la unidad indígena. En febrero de 1781, por ejemplo, lanzó una arenga en la que "explicó" a los "indios" los "privilegios y beneficios" que debían al amor del Rey, instándolos a la "obediencia a sus mayores". Reprochó entonces a Seguro por no haberlos "requerido", por no haber recurrido a ruegos con "dulzura y prudencia" para evitar la agresión de los sublevados. Consideraba finalmente que se debía recurrir eficiente y políticamente a los grupos de indígenas "fieles" (Díez de Medina, 1781/1981: 81, 87-88, 89, 132).

Díez de Medina refleja finalmente una viva conciencia de la importancia económica de los indígenas así como de la ciudad y su distrito. Consideraba a los indígenas útiles económicamente, como brazos y como generadores de tributo (Ibíd.: 132). La dominación sobre ellos fundamentaba además el "derecho" de las oligarquías locales a tener una mayor participación. Esta posición es muy clara en el siguiente párrafo:

los dos sujetos que lo gobiernan... quizá a la verdad, son bisoños del país y para la táctica poco expertos en el reino, manejo y tendencia de los indios y de sus costumbres... (Díez de Medina, 1781/1981: 132).

Conclusiones

Para finalizar, queremos retomar algunos puntos relacionados a la situación de La Paz al interior del Virreinato de La Plata; a la composición de sus elites y, finalmente, a los conflictos e identidades en disputa.

Vimos, en primer lugar, que gracias al tributo que pagaba la población indígena, la Intendencia de La Paz ocupaba, por los ingresos que generaba, el tercer lugar después de Buenos Aires y Potosí. Sus entradas, con tendencia ascendente hasta 1820, a pesar de las oscilaciones, estuvieron ligadas a las Reformas Borbónicas. A la hora de considerar los sectores responsables del ascenso, es decir los que subvencionaron el alza, constatamos sin embargo que de 50 a 60 % que representaba el tributo en los montos totales de la Caja Real de La Paz, pasó a significar un 20 y 30% a partir de 1776, con excepción de algunos años. Esto no implicó una disminución del tributo que debía pagar la población indígena ya que en números absolutos la tendencia fue también el alza. Significó más bien que otros ingresos adquirieron importancia disminuyendo por ende la proporción de tributos y alcabalas. Una hipótesis para futuras investigaciones debe considerar la posibilidad de una recaudación fiscal que empezó a afectar a otros grupos sociales entre los que tal vez se encontraron las elites, lo que explicaría también, en parte, las alianzas a las que hizo referencia R. Arze.

Respecto a la composición social de la elite nos parece importante remarcar que no constituía un sector homogéneo que aglutinaba y concentraba en sus manos las distintas instancias de poder económico. Es decir que a los diversos sectores económicos les correspondieron esferas poblacionales particulares. Una primera diferenciación fue la existente entre el sector comercial y el sector ligado a las haciendas. Una segunda diferenciación al interior de la actividad comercial seguía la distinción entre el circuito de efectos de la tierra y el de efectos de Castilla y ultramarinos. En el ámbito de los efectos de Castilla se distinguen a grosso modo dos grandes grupos: los comerciantes que entregaban la mercadería a crédito (grandes comerciantes prestamistas) y los comerciantes de La Paz que la recibían (grandes comerciantes deudores) y que sí articulaban los dos circuitos: efectos de la tierra y de Castilla¹²⁹. Entre los hacendados existieron también diferenciaciones, siendo las familias más ricas y poderosas las ligadas a la producción de coca en los Yungas. En cada uno de estos ámbitos de actividad se encontraban distintos personajes y familias. La

familia constituía la trama de articulación de algunas de estas esferas. Los terratenientes más poderosos, por ejemplo, que no tenían una participación directa en el comercio de efectos de Castilla, se vincularon a él a través del matrimonio de sus hijas. Ambos, hacendados de coca y grandes comerciantes deudores controlaron el Cabildo accediendo también a los puestos administrativos y burocráticos del Estado. Pero una articulación real y efectiva de estos sectores económicos y poblacionales implica un determinado grado de centralización de la familia, de coordinación y control de sus miembros que pudo darse a través de los grandes "padrinos", como el Dr. Díez de Medina, es decir el ejercicio de un patriarcado, tema que merece indudablemente análisis ulteriores.

Dos grandes interrogantes requieren también una profundización: el significado e implicaciones que tuvo la restricción en el ámbito de los efectos de Castilla, la esfera de los comerciantes prestamistas y la de los deudores. Vimos, en efecto, que en 1771 este comercio era más "democrático": a él accedía un grupo mayor de personas, desde los que recibían mercadería por montos muy pequeños, hasta los que lo hacían por montos bastante grandes. En 1796 y 1797, en cambio, no sólo el círculo de los proveedores de estos efectos (comerciantes prestamistas) se redujo, sino también el de los receptores (comerciantes deudores), controlando la casi totalidad de los montos de transacción. Esto significó posiblemente mayores beneficios pero sólo para un sector extremadamente reducido. ¿Existe una relación entre este proceso, la implantación del libre comercio y el establecimiento de los cinco gremios de Madrid en Arequipa? ¿Es que el libre comercio implicó finalmente un mayor control por parte de los comerciantes peninsulares como ya lo ha apuntado J. Fisher (1990)? Respecto a los comerciantes que en La Paz recibían los efectos de Castilla (comerciantes deudores) podemos inferir que el mayor monopolio que fueron ejerciendo significó para otros grupos una limitación. ¿Las condiciones de préstamo y comercialización se hicieron más exigentes? ¿Es que también algunas de las familias de las elites La Paz se vieron coartadas en su acceso? En todo caso para los escasos y privilegiados comerciantes deudores debió suponer, con un casi total control respecto al mismo, mayores posibilidades de ganancia. Aunque aún no sabemos las causas de estos cambios es posible pensar que los grandes hacendados se hubieran sentido interesados en tener una inserción directa en el comercio de efectos de Castilla -como fue el caso de Vicente Medina-, especialmente si la

producción de coca a fines del siglo XVIII pasaba por una crisis. Sus aliados, por su parte, los grandes comerciantes deudores, posiblemente estaban buscando un acceso mayor y directo al comercio ultramarino.

Ambos, grandes hacendados y terratenientes y grandes comerciantes distribuidores en La Paz de los efectos de Castilla (comerciantes deudores) acapararon en gran parte el Cabildo, ocupando además puestos de la administración real. En el espacio político, económico y de *status* que significaba el Cabildo, las elecciones significaron disputas periódicas por cuotas de poder. Detrás de cada puesto de alcalde se encontraba además no sólo un individuo sino una telaraña de redes familiares y de alianzas.

A la escisión de las distintas esferas correspondieron disputas de diversa índole y causas. Aparentemente no existiría relación entre los distintos conflictos. Intentemos sintetizarlos en pocas palabras: la oposición del motín de los forasteros involucró a dos bandos: comerciantes forasteros, que eran en realidad comerciantes prestamistas de efectos de Castilla y autoridades locales. En el conflicto de la casa Vásquez descubrimos a chapetones, nombre bajo el cual vuelven a aparecer los comerciantes prestamistas, y a limeños o pequeños comerciantes y autoridades locales. En cuanto a las rivalidades y fricciones de 1781, aunque no llegaron a mayores, son importantes por cuanto nos ejemplarizan los fundamentos sobre los cuales personajes como Díez de Medina, aliado del corregidor, fueron construyendo su oposición. Finalmente en el conflicto Conti-Mosquera se oponen miembros del Cabildo a una autoridad externa. ¿Qué une todos estos conflictos? Aunque ya lo dijimos nos parece importante remarcarlo una vez más: el denominador común fue la presencia de las autoridades y miembros del Cabildo. Esto significa que un grupo detentaba no sólo el poder económico sino también el político y posiblemente fue adquiriendo mayor fuerza y experiencia en las dos últimas décadas de fines del XVIII y la primera del XIX. La magnitud de su poder obliga por tanto a abandonar, o por lo menos matizar, la visión e imagen de sujeción y "yugo" de los "criollos" respecto a los "chapetones" ya que estos "criollos" eran el "poder local".

El nacimiento y el origen no fue, en los casos que analizamos, la variable de oposición fundamental. En el conflicto Vásquez, por ejemplo, el corregidor era tan español como los propios comerciantes forasteros. La propia identidad de estos comerciantes forasteros estuvo construida en torno a su pertenencia corporativa específica (comerciantes de efectos de

Castilla) unida a su origen español. Pero de un lado como del otro estaban españoles y no españoles. La variable decisiva fue entonces su inserción o no en la sociedad local. Otro ejemplo significativo es el del corregidor Alipazaga, español como Seguirola y sin embargo aliado de un "criollo", el Dr. Díez de Medina, que representa también la fuerza de la red de hacendados, comerciantes (deudores) y autoridades. Díez de Medina ejemplariza por tanto la autoconciencia de un sector de la sociedad local de la importancia económica de la región paceña y de la pertenencia a esta patria chica, reivindicando entonces su experiencia en ella y su conocimiento, a través de la explotación, de la sociedad indígena. El conjunto de estos elementos le permitía tener dos certezas: que podía "controlar" a la población lo que implicaba el "manejo" sobre la población indígena¹³⁰, y que tenía derecho a una mayor participación.

Los conflictos se dieron, fundamentalmente, entre segmentos de las elites. Es importante, sin embargo, señalar que en el de 1795 entre el gobernador Conti y el comandante de armas Mosquera, que representaba el poder "ajeno" a las elites locales, se franqueó un paso más allá. En esta ocasión la oposición se dio, aunque tangencialmente y a través de un solo pasquín, en términos de "criollos" y "chapetones"¹³¹. Es decir que más allá de las diferencias y luchas intestinas del Cabildo, surgió una unificación que se planteó en 1795 en términos de "criollos" y "chapetones", lo que sugiere una continuidad con el movimiento de 1809. Debemos sin embargo recalcar que más que considerarse criollos, término que puede figurar en pasquines pero que no constituye una identidad proclamada, sus actores lo hicieron en términos de patricios españoles, de la misma manera que los españoles no se proclamaban chapetones.

Y aquí retomamos la pregunta inicial a este trabajo: ¿por qué algunos de los que detentaban poder económico y tenían participación en los puestos de poder político optaron por participar y estar entre los líderes de una "revolución"? Varias alternativas, no exclusivas unas de otras, se nos ofrecen como hipótesis de trabajo para el futuro. Una posibilidad es que estos propietarios, al contar con sus haciendas de coca, con su producción que se distribuía a un importante espacio y que constituía uno de los productos de la esfera del mercado interno del espacio colonial sintieran la necesidad de controlar el comercio de otros productos ampliando así su ámbito de acción y de riqueza disputando el poder comercial de otros sectores, sobre todo de los proveedores (comerciantes prestamistas). Otra alternativa

no excluyente es que las medidas tomadas a partir de fines de la década de 1770 (después de la creación del virreinato de Buenos Aires) hubiesen alterado a tal punto la vinculación con los puertos del Pacífico que los propios comerciantes prestamistas y deudores, haciendo alianzas con estos hacendados lucharan por recuperar las fuentes de su poder económico y político. En tercer lugar, como sugirieron Bonilla y Spalding para el caso peruano, que las reformas administrativas de fines de siglo¹³² hubiesen intentado alterar, aunque al parecer no lo lograron, la situación económica y política de estas elites locales, ante todo la de los terratenientes, que tal vez, al igual que en Oruro, pudieron haber sido paulatinamente coartadas de su acceso, en este caso no a los puestos del Cabildo (F. Cajías, 1987¹³³), sino a los de la administración de la Corona. Finalmente, y como ya lo dijimos, que detrás de este movimiento se encuentra también un próspero grupo cuya fuerza económica se encontraba en Yungas y que fue paulatinamente adquiriendo la necesidad de un "gobierno propio" que buscó una autonomía política en el sentido de decidir y controlar directamente el flujo que se drenaba hacia Buenos Aires (tributos, alcabalas y otros). Para llegar a ello tuvo sin embargo que recorrer un largo camino. Si vivieron momentos de crisis, ésta debió sentirse porque precisamente tuvieron su época de auge. Y frente a los acontecimientos internos y externos fue adquiriendo unidad y conciencia de que su enraizamiento debía otorgarles determinadas prerrogativas entre las que el "derecho" al territorio implicaba también "derechos" sobre la población indígena.

En todo caso, el fracaso de 1809 y el tiempo que tuvo que pasar antes de lograr la "independencia" revelan la fragilidad de las "alianzas" de 1809 y la debilidad de esta elite, que por sus propias contradicciones no podía consolidarse sin prescindir del resto de la sociedad con la que mantenía además contradicciones antagónicas.

NOTAS

- 1 Utilizamos el término "elites" para designar diversos sectores que detentaron poder económico, político, y en muchos casos ambos a la vez. En distintos trabajos se emplean términos como aristocracia, plutocracia, oligarquía, notables, patriarcas, etc. de acuerdo no sólo a sus características sino también al énfasis que se les otorga. Para una discusión sobre el término elites en su acepción española y francesa ver la publicación del Centre National de la Recherche Scientifique, 1993: 352-353. Para una aproximación metodológica y conceptual sobre las elites en Hispanoamérica ver

- Mómer, 1983 y Langue, 1992-1993. Para trabajos regionales ver para la Argentina los trabajos de S. Socolow; para Venezuela, los de F. Langue; para México D. Brading, J. Kicza, y J. Tutino; para el Perú, Bronner y S. Ramírez; para Ecuador Cubbit, entre otros. Para el caso boliviano, los trabajos son aún escasos, como el de M. Inurroqui para fines del siglo XIX y los que están preparando A.M. Presta para fines del siglo XVI y E. Ayllón para Potosí en la coyuntura de la independencia.
- 2 La introducción de C. Ponce Sanginés al trabajo de Abecia proclamó, por ejemplo, que su análisis se inscribía a la luz del "materialismo histórico" (1954:10). Fellmann Velarde se refirió a "contradicciones clasistas" y A. Valencia Vega a "objetividad" de los hechos (1984: 373).
- 3 Abecia se refiere a "americanos" que lucharon por sus derechos y encarnaron la "nacionalidad" en búsqueda de su "liberación nacional" y su "patria" debido a "condiciones objetivas" como los impuestos, la exclusión de los "naturales" y la burocracia "mandona y apergaminada" (V. Abecia, 1954: 96-97 y 99 respectivamente). Valencia Vega sostuvo que las "masas" se confundían con sus líderes conformando un solo ente: el pueblo (1967:36). Para una crítica de Vega y obras similares ver Whittman, 1975. Señalemos también, que la historiografía de esta época contrasta notablemente con la de las primeras décadas del siglo XX que insistía más bien en la participación y liderazgo de "notables peninsulares" e "ilustrados" (S. Pinilla, 1917). A. Arguedas describió la última reunión antes del 16 de julio como compuesta de "muchos criollos caracterizados, comerciantes de nota y dos o tres artesanos de los sobresalientes". Paralelamente al postulado de una "explotación igualitaria" de todos los sectores sociales, el énfasis en el carácter "mestizo" del 16 de julio constituye parte del intento de creación ideológica del mestizo como "ser nacional". La historiografía al respecto tuvo tanta influencia que el propio Halperin se refiere a la "revolución mestiza" (1972: 126).
- 4 M. Pinto, 1953: 28-29 y 35.
- 5 V. Abecia, 1954:88.
- 6 M. Pinto, 1953: 30, 37 y 24 respectivamente.
- 7 Ibid.: 25, 24 y 39-40.
- 8 V. Abecia, 1954: 83-85.
- 9 A. Valencia Vega, 1984: 440-441.
- 10 C. Bayle se refirió a los cabildos abiertos en 1952. Un claro ejemplo de un "cabildo abierto" fue el de La Paz, en 1780, al cual asistieron autoridades "y principales vecinos, y habitantes" intentando evitar que la "plebe" se "insolentara" (En: P. Fernández, 1994: 35-37). Sobre los cabildos ver notas 59, 60 y 67. M. D. Demélas afirma, respecto a las juntas, que es errónea la visión de ver en ellas una primera etapa de una clara voluntad de emancipación ya que ellas dependían más de costumbres pasadas que de un proyecto de futuro (1992:115).
- 11 Ambos estuvieron de acuerdo con una alianza criollo-mestiza e indígena. Para Arze se trataba sin embargo de una alianza antagónica en sí mientras que para Roca, por encima de las diferencias, estaba el enemigo común: la opresión colonial. Una segunda diferencia fue la relacionada al rol de las masas. Para el primero, aunque prevalecieron los intereses de los sectores más favorecidos, las masas participaron en la independencia (R. Arze, 1985: 145-147) mientras que para el segundo, ajenas a la misma "idea" de independencia, habrían sido sólo "carne de cañón" (J.L. Roca, 1984:154). Esta última posición de Roca es problemática con su anterior sustentación ya que si la población indígena sólo fue utilizada ¿por qué hablar entonces de alianza?
- 12 "Los criollos y mestizos -genéricamente las masas urbanas- ..." (J.L. Roca, 1984:17). "los criollos de Charcas... sin acceso a las riquezas y al poder" (Ibid.: 20). "... la situación de los mestizos e indígenas de Charcas, no se encontraba muy distante ... de los criollos ... por vivir dentro de una jurisdicción subalterna de un virreinato, veían disminuir sus posibilidades de ascenso social o mejoramiento económico" (Ibid.: 18). "La composición social heterogénea de la república de Ayopaya... convalida la teoría de que el oprimido era el conjunto del pueblo alto-peruano - indios, mestizos y

- criollos y que el opresor era un poder colonial llamado genéricamente español." (Roca. Cit. por R. Arze, 1985: 148).
- 13 Exceptuando la tesis doctoral de F. Cajías (1987).
- 14 Los "chapetones" se convirtieron además en los "malos" de la película y los "criollos" en bondadosos y patriotas: "Aunque si bien es cierto que sus intereses ... los habían empujado a alistarse en el bando realista, para castigar bárbaramente a los insurrectos de La Paz y Chuquisaca ... es también cierto, que la atroz ferocidad chapetona ... tuvo la virtud de patentizar la ... ceguera imperial que no premiaria de ninguna manera la lealtad de sus aliados criollos y mestizos ...". "Sin embargo, la indesmentible generosidad americana en actitud conmisericordiosa, ruega por favor a sus centenarios verdugos ...". C. Urquiza, 1977: 13 y 18 respectivamente. El énfasis nos corresponde.
- 15 R. Choque demostró que los principales involucrados del 16 de julio fueron hacendados y autoridades locales. Partiendo de este importante aporte histórico nos interesamos en analizar 1. la composición del conjunto de las élites de La Paz desde 1770; 2. la división y/o articulación de las distintas esferas económicas y 3. la naturaleza e importancia del poder económico y político de los "hacendados y autoridades" de 1809 y finalmente 4. los conflictos e identidades que asumieron en ellos.
- 16 Cit. por R. Choque, 1979:206.
- 17 Falta determinar las causas del descenso entre 1796 y 1799.
- 18 Cuadro resumido que toma en cuenta los más importantes rubros para La Paz. Los totales incluyen por tanto otros rubros que no hemos consignado.
- 19 Este total incluye a otras cajas como las de Salta, La Plata, etc.
- 20 Algo que complica aún más esta situación es encontrar en los egresos esos mismos rubros, con sus montos correspondientes, lo que apoyaría más bien la segunda posibilidad planteada.
- 21 A. M. Lema, 1993: 14. El libro de Lema, en preparación, constituirá un aporte decisivo para entender el proceso de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX.
- 22 No existen investigaciones sobre el comercio en La Paz. No sabemos, por ejemplo, cómo afectó la creación del virreinato de La Plata a los distintos sectores involucrados en el comercio de los efectos de Castilla y de la tierra. Tampoco conocemos los productos comercializables ni los múltiples circuitos y participantes. La tesis de Jáuregui (1984) sobre el comercio entre La Paz y el Perú (1740-1780) es prácticamente inutilizable. En su capítulo sobre los comerciantes, por ejemplo, se distingue entre "grandes comerciantes" y "pequeños comerciantes" sin que se especifiquen los criterios utilizados para tal división y menos aún a partir de qué montos ha hecho tal distinción. Por otra parte, los montos de las transacciones se especifican sólo para algunos personajes y obviamente no se analizan las vinculaciones y redes clientelares.
- 23 En (1771, cas) la mitad de las escrituras pasadas ante el escribano Crispín de Vera y Aragón corresponden a "obligaciones".
- 24 Los textiles constituyen los principales efectos comercializados por los corregidores en La Paz. En las provincias de La Paz, Sicasica, Pacajes, Larecaja y Omasuyos figuran 134.000 quintales para 1754 (J. Golte, 1980:97). Los repartos no se restringían además a la población indígena. J. Golte (1980:100) señala que el reparto se efectuó también entre otros sectores sociales, tendencia que se habría acentuado entre los años 60 y 70 del siglo XVIII.
- 25 No debemos sin embargo olvidar que los prestamistas del 2do. nivel eran deudores a los de 1er. nivel que a su vez podían ser deudores de los comerciantes de la metrópoli. Las "obligaciones" atañen ante todo a los grupos del 2do. y 3er. nivel y no al 1er. nivel, cuyos montos de obligaciones no pasaba necesariamente ante notario, porque es posible suponer otros medios de presión y coerción de pago tan útiles y eficaces como los legales. En algunos testamentos, por ejemplo, así como en algunos pleitos, lo más frecuente es encontrar vales como pruebas, o referencias a libros de contabilidad.

- 26 Para 1771-1772 utilizamos tres legajos (ALP R.E. Caja 102 Leg. 159, 160-1, 160-2), correspondiendo los primeros al escribano Crispín Vera de Aragón, y el último a Rafael de Villanueva. Para 1771 obtuvimos 190 transacciones aproximadamente. Para 1772, en cambio, sólo 100, y los registros parecen incompletos ya que no tenemos ninguna escritura de los últimos tres meses. Para 1796-1797 la fuente fue el Legajo 177 de Crispín de Vera y Aragón (Caja 112 del ALP). Se tienen aproximada y respectivamente 152 y 155 escrituras cuya distribución por meses sugiere registros bastante completos. En comparación a 1771-72, las escrituras de 1796-97 presentan una mayor variedad (cesiones, trasposos, y ante todo ventas).
- 27 Monto considerable ya que comparativamente el tributo de La Paz en 1771 fue de 98.185 pesos y en 1796 de 284.882 (John Te Paske y H. S. Klein, 1982, Vol. 2).
- 28 El Registro de Escrituras de este año está incompleto.
- 29 Cuadro 2, Columna B, de 200 a 3.000 pesos en 1771, 1796 y 1797.
- 30 Diecisiete comerciantes prestamistas para 1771 y ocho para 1772. Los principales deudores eran también contados: catorce en 1771 y nueve en 1772. En los dos años, los prestamistas son distintas personas a excepción de Fernández de Gandarillas y Moreno Manuel. Los deudores, en cambio, son básicamente los mismos.
- 31 A título comparativo, los grandes mercaderes de Guayaquil operaban con capital de 15.000 a 20.000 pesos a principios del siglo XIX (D. Cubbit, 1982). En Potosí, los grandes comerciantes realizaban transacciones por más de 10.000 pesos (Tandeter et al. 1987: 390).
- 32 Los gráficos han sido realizados en base a los Registros de Escritura del ALP de 1771, 1772, 1796 y 1797. Los montos corresponden al total de cada grupo de años, es decir 1771-1772 y 1796-1797.
- 33 ANB EC 1772 N° 130 f. 98.
- 34 En enero de 1772 el corregidor de La Paz Gral. Vicente Laffita informó haber recibido órdenes para "disponer y apromtar gente de guerra en esta ciudad así de infantería como de caballería ... y más si se atiende en el conoído riesgo y peligro en que nos hallamos de los yndios de las provincias ... quienes insolentes y confederados ... amenazan ruina a esta república" (ALP EC 1772 Caja 93 E. 6). Los sucesos en Pacajes fueron posteriores a los de Sicasica, como se recordaba en 1774: "los tumultos acaecidos en la provincia de Pacajes, sucesivos a los de Sicasica, y los que fundamentalmente se recelaba en las demás inmediatas conspirándose sus yndios, se hallaba dicha ciudad expuesta, sin armamento alguno para su defensa y contención de los tumultuarios" (ALP EC 1774 Caja 95. E. 34).
- 35 "su más opulento número es el forastero que entra y sale ... bajo del nombre de comercio ..." (ALP EC 1774 Caja 95. E. 34 f. 71v.).
- 36 Los forasteros presentaron al corregidor una petición el 29 de enero de 1772 señalando que sus intereses se veían afectados y que no era necesario que el vecindario y su gremio fueran "molestados" para salir al "castigo de los indios de Pacajes", quedándose más bien en defensa de los almacenes, tiendas e intereses de la ciudad (Ibid. f. 75v-76).
- 37 En la carta que entregaron decían que habían propuesto "que se dejase a su cuidado el desempeño del presente negocio sin la necesidad de la molestia del vecindario ni de exponer al gremio de los comerciantes a los notables perjuicios que tienen representados ..." (Ibid. f. 76v.). Señalaban, por tanto, que su intención era financiar la campaña ahorrando gastos (Ibid. f. 76v.).
- 38 Ibid. f. 86.
- 39 Ibid. f. 73 v. y 70 respectivamente.
- 40 Ibid. f. 81v.
- 41 Declaración de don Joseph de Nieto. ANB EC 1772 N° 130. f. 7.
- 42 ANB EC 1772 N° 130. f. 19.
- 43 Ibid. f. 15 y 16-16v.
- 44 Ibid. f. 37, 25. Ibid. f. 30.
- 45 Ibid. f. 37v.

- 46 No confundir con el corregidor asesinado llamado Joseph del Castillo Aguino.
- 47 Al morir, sin haberse casado, dejó un hijo natural y varios negocios en Buenos Aires (ALP RE Leg. 164 N° 1, Caja 104. 22-septiembre-1779, f. 643).
- 48 Natural de la villa de Laredo en Santander. No tuvo orígenes muy ricos ya que cuando se casó en primeras nupcias con D. Ylaria de Argandoña tenía 4.000 pesos. Señaló además que fue albacea de su padre de "los bienes cortísimos que dejó". Su segunda esposa, D. María Lucía de Vía y Rada, trajo de dote 28.000 pesos, suma bastante considerable. Al morir su situación había mejorado: dejó una tienda con efectos de Castilla, dos esclavos negros y muchas deudas por cobrar. El comercio que realizaba no se restringía sin embargo a los efectos de Castilla ya que en su testamento recuerda otros productos con los que comercializaba como yerba y combas de fierro. Su comercio estaba relacionado claramente con Lima y Andahuailas. En La Paz tenía compañía con Joaquín Armentia y Juan Baptista Zavala. En su testamento no figura, en cambio, ningún bien inmueble o rural (ALP RE Caja 104 a. Leg. 164 N° 3, 12-Diciembre-1779).
- 49 Nació en el Cuzco, estaba vinculado por el comercio a muchas regiones del espacio andino como Lampa, Sicuani (Cuzco), Arequipa y Lima. De Lima recibía mercadería en consignación. Tenía también relaciones en Oruro donde prestaba a comerciantes residentes en aquella ciudad. En La Paz aviaba a personas que vivían en Yungas (Chirca). Vivía en La Paz en un tambo y declaró por sus bienes todos los efectos de Castilla en su tienda de comercio además de especies de la tierra y aguardiente que se encontraban en el mismo tambo (cebo, chalonas). En su tienda tenía además numerosos objetos empeñados. Rodríguez de Figueroa no tenía bienes raíces. Tampoco se había casado aunque dejó a varios hijos naturales declarados como herederos. En su testamento dejó 3.000 pesos corrientes en efectivo, declarando también cinco tops de oro quitados y una libra de oro (ALP RE Leg. 165. 21 de Febrero de 1780).
- 50 ANB EC 1772 N° 130 f. 17v.
- 51 Este número incluye tanto a las personas que fueron atacadas en casa de Ynés Vázquez como a los que atestiguaron a su favor, o fueron declaradas por los contrarios como sus aliados. No adjuntamos la lista por falta de espacio.
- 52 ALP RE Leg. 1771 Leg. N° 159 16-Abril-1771.
- 53 Declaración de Andrés de Zúñiga, soldado de la Compañía de Granaderos de la ciudad. Se refiere a la llegada a la casa pretorial de Escarisa, Joaquín Armentia y "otro chapetón nombrado D. Juan Baptista Ano..." (ANB IC-EC 1772 N° 130. f. 47).
- 54 ALP RE Leg. N° 159. 1772. 10-Febrero-1772.
- 55 Juan León de la Barra, Juan Antonio Obaya y Thadeo Ortiz de Foronda. Obaya tenía tierras en los Yungas (cf. familia Díez de Medina y Tarazona). Ortiz de Foronda, alférez real y suegro de Jacinto Díez de Medina y Tarazona, fue posiblemente hermano o pariente del oidor de Lima Francisco Ortiz de Foronda (ALP RE Leg. 160 N° 1, 31-Agosto-1771).
- 56 Pedro Salinas, limeño, dio fianzas para que saliera de prisión uno de los involucrados en el conflicto, don Juan Sánchez de Rueda, Sargento Mayor de la ciudad de Arica. Joseph de Nieto fue fiador de don Ygnacio Antonio Dávila capitán de Infantería Española de la provincia de Quispicanchis (ALP RE Leg. N° 159, 7-Marzo-1772) y en 1796 aparece como comerciante deudor. Otro limeño, el Capitán Leonardo Cárate, fió a la principal damnificada D. Ynés Vázquez de Cisneros (ALP RE Leg. N° 159, 7-Marzo-1772). Finalmente, Francisco Acosta, que estuvo en casa de D. Ynés, fue cajero de Sanjurjo, alcalde ordinario de La Paz en 1771 y un deudor modesto de don Juan Baptista de Hano (ALP RE Leg. 159) mientras que otro amigo de los Vásquez, Andrés Ramos, era alcalde ordinario de 1er. voto.
- 57 En 1772 aseguró una obligación de mercaderías de J. Losa por casi 10.000 pesos (ALP RE Leg. 160 N° 2).
- 58 En 1772, por ejemplo, Juan de Dios Martínez Monje dio un poder para que lo obligaran para algunos créditos en Cádiz (ALP RE Leg. 159, 5-marzo-1772).
- 59 En base al análisis de los cabildos "peruanos" S. Fernández Alonso sustenta su revalorización, alineándose con los trabajos de Fisher, Brown y Acevedo mientras que

- en posición contraria se encontrarían Lynch y Moore. Moore, autor de un libro sobre el cabildo en el Perú bajo los Borbones sostiene una revitalización del municipio pero a costa de una reducción de sus derechos y privilegios (1966:172).
- 60 Para España ver por ejemplo la compilación publicada por el Centre National de la Recherche Scientifique (1993). Para América J. Moore 1966, Fr. Langue 1992-1993, F.X. Guerra 1992, entre otros. Sobre las reformas municipales de 1766-1767, Demélas 1992.
- 61 Para la reconstrucción de estas familias y las fuentes respectivas ver los Gráficos correspondientes.
- 62 Nació en Pamplona, Navarra, y figuraba ya como alcalde ordinario en 1776. R. Choque, 1979: 54.
- 63 En 1791, cuando ya había fallecido, se hizo un inventario de su tienda cuyos efectos se evaluaron en 19.441 pesos (ALP EC 1791).
- 64 El origen de la fortuna es otro problema importante. ¿Fueron antiguos comerciantes? Al parecer algunos comerciantes deudores fueron comprando propiedades. Son necesarias sin embargo investigaciones sobre períodos largos y también sobre grupos locales regionales. Las investigaciones de A. M. Lema sobre la importante región de Yungas aportarán indudablemente mayores elementos.
- 65 En un expediente donde se analiza la idoneidad de los testigos se señala: "por cuyos empleos los tengo por hombres de honores" y que "aunque no es de los de primera clase ni a obtenido ningún empleo en esta república pero es hombre honrado". "Don ... y Don ... son hombres particulares reputados por españoles, según sus padres, pero no han tenido empleo ninguno en esta república ni se que ayan tenido en otras partes". "... son vecinos españoles ..." (pero) tampoco han obtenido empleo ninguno en esta dicha República." (ANB EC, IC 1777 N° 26, f. 70-70v.)
- 66 ALP RE 1780 Caja 105. Leg. 165. 1-septiembre-1780.
- 67 Para un análisis legal de las atribuciones de los integrantes del Cabildo ver Ots Capdequí, 1959, T. XIV y Bayle, 1952. De acuerdo a las fuentes locales sus obligaciones eran las siguientes: los alcaldes de la Santa Hermandad debían cuidar por el pueblo, celar el bien público y mantener un libro de condenaciones (ANB IC 1779 N° 233f. 62 v.); los regidores tenían entre sus atribuciones pedir fianzas al corregidor para el desempeño de sus funciones; asistir a los ayuntamientos; arrendar los propios y pedir fianzas y cuentas a sus depositarios; defender los privilegios del pueblo; velar por el abasto de la ciudad y los precios; visitar, junto con el corregidor, el Hospital de pobres y velar porque se ejecuten obras públicas en la ciudad. El procurador general debía velar por la entrega de fianzas de los jueces y depositarios de los Propios, informar sobre la falta de abastecimiento, impedir que se vendan los productos a precios excesivos o que se encarezcan (estas tareas eran compartidas junto con los regidores) y cuidar que los arriendos sean bien hechos sin que participen ellos como amenderos ni directa ni indirectamente (ANB IC 1779 N° 233f. 60v y ss.). El alguacil mayor, como el ejecutor de la justicia debía proceder a realizar arrestos (ANB EC 1782 N° 6) ayudado por el alguacil menor y el teniente de alguacil. Los alcaides de la Cárcel Real, en cambio, tenían a su cargo el cuidado de los presos lo que implicaba evitar juegos, no servirse de ellos, y no comerse las limosnas destinadas a ellos (ANB IC 1779 N° 233, f. 60-63v.). Finalmente los porteros de la ciudad debían cuidarla y exigir algunas contribuciones (Ibid. f. 63v.). En 1760 el personal del Cabildo consistía básicamente en: un corregidor y su teniente, dos alcaldes ordinarios, dos alcaldes de la Santa Hermandad, dos regidores, un alférez real, un alguacil mayor, seis depositarios generales, un escribano de cabildo, un asesor (En: ANB EC 1782 N° 6). Los cargos más altos del Cabildo, de alcaldes ordinarios y de procuradores generales eran elegibles (F. Cajías, 1987: 337).
- 68 Otras autoridades eran: alcalde ordinario de 1er. voto: don Juan León de la Barra; alcalde provincial en la ciudad y los corregimientos de su distrito: el Capitán don Bernardino de Argandoña; alguacil mayor: Estevan Muñoz; fiel ejecutor: don Mateo de Ulloa y Solís; comisario general de la caballería: el 24 don Juan Antonio de Obaya y regidores perpetuos: don Thoribio de Castro Pobes Ysla, el capitán don Francisco

Paulino de Oquendo y el capitán don Thadeo Díez de Medina y Mena (ALP EC 1773 E. 10 C. 94, f. 1-15).

- 69 "ygualeándose con las personas de maior caudal que tiene aquella ciudad, quando es notorio en ella que su ingreso fue estando en la mayor ynopia" (ALP EC 1773 C. 94, E. 10 f. 2-3v). "aspirando a hacer permanentes y titulados sus abusos ya de prender y retener personas a título de ronda o delito sin mas causas que exijirles los carselajes de 10 reales a yndios y 20 a españoles y otras jentes, fuera de otras gabelas que les a introducido como de estipendio de cañari, ya en el exceso de los derechos de execuciones y décimas, deteniendo lo que es más por la omisión de estas pagas y carselajes a las personas en prisión, ya por el logro que le produce una pulpería que tienen para proveer en todo a los presos, sin permitirles compren, ya para retener y poner en cárcel a todos los oficiales que pretende la travajen durante sus obras de platería, herrería, carpintería y otras..." (ALP EC 1773 C. 94, E. 10 f. 2v).

70 ALP EC 1773 C. 94 E. 10, f. 3-3v.

71 Ibid. f. 17-19.

72 Recordó que las leyes prohibían "dar votos los parientes a sus parientes" (En: Urquiza Sossa, 1977:125). El corregidor adujo que los otros candidatos tenían también a familiares entre los miembros del Cabildo (Ibid.:126) y que la ley especificaba a parientes de 1er. grado (Ibid.:132).

73 Calderón y Ortiz de Foronda señalaron que una providencia, en octubre de 1776, había ordenado que el Dr. Tadeo Díez de Medina saliera desterrado de la ciudad de La Paz y su jurisdicción (Ibid.:129), pidiendo entonces que esa providencia sea penosa (Ibid.:130).

74 Se refieren a Munillo y Montenegro. Este último había renunciado a su oficio antes de la elección lo que, de ser así, anulaba su voto (Ibid.:132).

75 Ibid.:130-131.

76 "promoviendo todos los medios oportunos a la quietud y buena armonía entre él y don Antonio Pinodo que le había fulminado dicha causa" (Ibid.:134). El "proveído" de 22-Marzo-1777 de Lima señalaba, respecto a la orden de destierro de Medina que ella estaría "enteramente desbanecida" con la carta del Presidente de los Charcas de 7-Septiembre-1778 (Ibid.:136).

77 Este, como alcalde de 1er. voto del año anterior recibió en depósito la vara del Dr. Díez de Medina. Al parecer éste fue realmente el motivo del conflicto ya que Díez de Medina tenía todo planeado: ser elegido y luego renunciar dejando su puesto en manos de Bautista Zavala.

78 ALP RE 1796-1797. Leg. 177. Caja 112, f. 392. Otros aliados: Luis de Villaverde, Juan José Pefaranda, Protacio de Armentia, Joaquín de Vea y Murguía, J. Antonio Higuero, Juan Poma Zapata.

79 Del Valle de Siles, 1990, nota 1: 554.

80 Ibid.: 556-559.

81 Ibid.: 560.

82 Ibid.: 1981: 21.

83 Díez de Medina, 1781/1981: 178.

84 Del Valle de Siles, 1990: 562.

85 Urquiza, Recop., 1977: 53-54.

86 Ibid.: 37. "... corrían las noticias... y el no poderlo descubrir otro destino a estas preparativos me dieron a creer... que se hacían para prenderme, cuya violencia y atentado se me representó tanto mas injusto quanto sabiendo yo no haver para el otro pretexto que el cumplimiento de cierta Real Provisión conferida al Alcalde de primer voto..." (Ibid.: 53).

87 Ibid.: 52. Joaquín de Trucios señaló: "he oído públicamente que el Comandante Mosquera sería Gobernador de esta Provincia y que en esta inteligencia había ofrecido algunos acomodos y gracias" (Ibid.:53). Ver también la declaración de Juan Pedro Yndaburo, alcalde de 2do. voto (Ibid.:58-59), la de Josef de Herrera, vecino "de la primera distinción" (Ibid.:57) y la de Juan Francisco Borges (Ibid.:88).

88 Su capitán, Juan Fernando de Yturralde, casado con la hija del 24 Díez de Medina, señaló que "deceando evitar el escándalo", después de altercaciones entre él y Mosquera logró que se revocase la orden de su encarcelamiento (Ibid.:91). Suárez de Figueroa, tesoro de las Reales Cajas declaró que Mosquera quitó "el Fuero militar a la Compañía de Granaderos de Milicias de esta ciudad que lo disfrutaba por disposición del Exmo. Señor Virrey Don Nicolás de Arredondo: hecho sobre que habiéndole representado su respectivo Capitán Don Juan Fernando Yturralde acerca de las facultades que tenía para semejante declaratoria fue causa de que sin mas contestación le mandare arrestado al quartel (y) aquel le suplico revocase la orden de arresto" (Ibid.:61).

89 Ibid.:162 y 158 respectivamente.

90 Ibid.: 171.

91 "... esta ciudad está llena de uniformes y bastones regentando y pensando (como sucede al corregidor) que cada uno es un general consumado, pero absolutamente todo es un facha y fantasía" (Segurola. Del Valle de Siles, 1990: 555).

92 Es revelador el que Conti presentara las declaraciones de muchos vecinos. Las propias autoridades de Charcas remarcaron que: "... Conti apoya las suias con informaciones y diligencias judiciales y el Comandante solo hace relación de los hechos y pasajes" (Ibid.:182). El poder de Conti era muy grande: "Con sólo leer el informe de los prelados se comprende el alto poder que ostenta, y la adulación con que se le trata" (Ibid.:184).

93 Urquiza, 1977:158.

94 Ibid.: 163. Mosquera señaló: "quando se instruí (como después hemos sabido) que en las torres estaba puestas manos viles para que apenas la Tropa hisiese el menor movimiento caiese sobre ella el furor de la plebe prebenida y obsecada en la embriaguez en la seducción y en la previa combocatoria" (Ibid.:167).

95 "es publico... que... mandó que la tropa veterana que guarnice esta plaza se puciera sobre las armas a deshoras de ella con un aparato tan extraordinario y tan desconosido el pueblo que no pudo menos que causar un escándalo notable... Amaneció el dicho y se comenzó a hablar... sobre el proieto del Comandante... después de muchas... reflexiones formó el público el concepto de que intentaba prender a dicho señor Gobernador". Declaración de Yndaburo (Ibid.:58).

96 Ibid.:182 y 185 respectivamente.

97 Pinto, 1953. Documentos. Apéndice C. Acta Capitular, 18 de julio de 1809:XLII.

98 Pinto, 1953. Documentos. Apéndice E. 28 de julio de 1809: LVII.

99 Ibid. Documentos. Apéndice C. 14 de septiembre de 1809: XLVI: había una compañía de Escribanos, de Morenos, de "Naturales del pueblo de San Pedro", de Pardos, de Oficiales de la Real Hacienda, etc.

100 Josef Antonio Díez de Medina, cuñado de Pedro de Indaburo; Eugenio Leopoldo Díez de Medina, hijo de Jacinto Díez de Medina con Vicencia Ortiz de Foronda; Vicente Díez de Medina, Tomás Díez de Medina, Clemente Díez de Medina, Manuel Díez de Medina, Juan José Díez de Medina. Juan de la Cruz Monje y Ortega, Rafael Monje y Ortega, Manuel Monje, Andrés Monje. Josef Calderón y Sanginés, Pio Eugenio Calderón y Sanginés. De una lista de 139 involucrados, éstos representan 21 personas, es decir el 15%.

101 Pinto, 1953: 85.

102 ANB IC EC1772 N° 130 f.78.

103 Cita del anterior párrafo: Ibid. f. 109v. y de éste, f. 110.

104 Esta declaración se encuentra en la información del escribano Crispín de Vera y Aragón (180) así como en la de otros testigos que presenciaron los sucesos. "Viva el Rey y muera el mal gobierno" había aparecido en un pasquín en 1767 a raíz de los problemas que causó la expulsión de los jesuitas (Cl. R. Arze 1987).

105 "Desde el grito popular de "Viva el Rey!", "Muera el mal gobierno!" del tiempo de Caillardo, al de "Viva Fernando 7!" "¡Muera los chapetones!" de la revolución de julio en La Paz, se comprueba clara continuidad de pensamiento a través de más de un siglo.

- Pensamiento que configura posición de resistencia y desobediencia a todo lo español y en consecuencia a todo lo que representa lo europeo... C. Urquiza, 1977:11-12.
- 106 ANB EC 1772 N° 130. f.18; f.17 y 18v.
- 107 Según Lavallé (1982) lo esencial de la reivindicación criolla se remonta a la lucha por las encomiendas (Vol. 1, 367. Cit. por Acosta, 1984).
- 108 Uno de ellos señaló que Escaurisa había dicho al corregidor "que los chapetones le podrían sacar de cualquier empeño para que así tuviere el Sr. Corregidor consideración de mirar por ellos que por otro cualquiera porque los otros no podrían hacer lo que ellos los chapetones" (Ibid. f.42). Según otro testigo, Escaurisa había señalado que tenía 50.000 pesos para remitir al Gobierno y "componer semejantes absurdos" (Ibid. f.44). Finalmente irritado, habría dicho al Capitán Francisco Hurtado: "Usted de qué banda es, de los chapetones o de sus paysanos los limeños" (Ibid. f.43).
- 109 Cuando el corregidor los amenazó de embargar sus tiendas uno de estos comerciantes forasteros dijo: "que él también avía de asistir al embargo golpeándose el pecho al mismo tiempo por decir que él tenía de mirar por los interesados de Lima y que para eso gastaría 40 ó 50.000 pesos en pedir justicia en el Supremo Gobierno" (ANB EC 1772 N° 130 f. 49).
- 110 Andrés Ramos, alcalde de 1er. voto de 1771, acusado de estar en casa de los Vascos e injuriado por los comerciantes, al tratar de probar su inasistencia presentó por ejemplo a varios testigos entre los que figuran Pedro Salinas de Lima y el Tte. Coronel don Juan Manuel de Medina de Cajamarca (ANB EC IC EC1772 N° 130 f.58-58v.). Entre otros testigos o involucrados y de los que sabemos eran efectivamente limeños figuran Joseph de Nieto, Alférez (Ibid. f.19v.) y Francisco de Hurtado, ayudante del Regimiento de Infantería española (Ibid. f. 45).
- 111 El corregidor señaló que era ya: "temeroso el pasar por la calle donde reside este comercio por la insolencia y descomedimiento... aun para algunos de sus mismos paysanos y patriotas..." (Ibid. f.61v.). Ver también la nota 110. En 1780, en Oruro, las referencias a paysanos y americanos fueron frecuentes. F. Cajías señalaba que la identidad de entre "paysanos" y "patriotas" se originaba en el nacimiento, en el idioma, en las costumbres, bailes y rondas de Carnestolendas cuyo punto de encuentro fue el mestizaje (F. Cajías, 1987:345). Debemos remarcar que en nuestro caso los apellidos de "paysanos" y "patriotas" no se aplicaban exclusivamente a los grupos que luego aparecerán como "criollos".
- 112 ANB EC 1772 N° 130. f.65.
- 113 Del Valle de Siles, 1990: 562.
- 114 Díez de Medina, 1781/1981: 178.
- 115 Refiriéndose a la llegada de hombres que se unieron en la "defensa" señala: "y otros mezcos de valor y espíritu, criollos que se sacrificaron...", o habla de la "sangre de tantos criollos muertos y sacrificados..." (Díez de Medina, 1781/1981: 174 y 178).
- 116 "entre los españoles europeos y criollos, ...". Ibid.: 178 y 185.
- 117 M. Pinto. 1953, Apéndice M 14-agosto-1809. XLVII-XLVIII.
- 118 Ibid. 13-agosto-1809. LXVIII.
- 119 "se ha manifestado... la mejor armonía con los Españoles Europeos a quienes con especial predilección se les ha hecho partícipes en los cargos y empleos honrosos de la armada Patria, cuya conducta deviera haber desarraigado de todo punto la fastidiosa aprehensión española por el rudo Bulgo de ser enemigos unos de otros..." (Documentos. Apéndice M. 14 de agosto de 1809. En: Pinto, 1953: LXII).
- 120 M. Pinto, 1953: 66.
- 121 "Que las mugeres... se abstengan de fomentar partidos perniciosos, desterrando en sus conversaciones familiares el distintivo de chapetones y criollos... estando ciertas que unas y otras son de un mismo linaje..." (Documentos. Apéndice M. 13 de agosto de 1809. En: Pinto, 1953: LXVIII).
- 122 ANB EC 1772 N° 130 f. 65v.
- 123 Ibid. f. 62.

- 124 El corregidor señaló que aunque el Consejo expiró "el espíritu de hermandad que dirigió ese mismo consejo ha permanecido... porque ellos... están para todos y para cada uno de ellos en cualquier asunto que les toque..." (Ibid. f. 66).
- 125 Bonilla y Spalding (1972:76-78) señalaron que a través del libre comercio "se montó el principal mecanismo del beneficio de la elite comercial americana", pero que también provocó "la ruina de la producción interna...", "vulnerando la condición material de los grupos ligados a la agricultura, a la minería y al mismo comercio".
- 126 "a fin de que se omita la entrada y el daño que... se les causaría sin ninguna necesidad en sus ganados y sementeras" (Ibid. f.77).
- 127 "que la ley 8 Tit.4to.Libro III previene a los Virreyes, Audiencias y Gobernaciones que si los indios estuvieran alzados los procurase reducir y atraer al Real Servicio con suavidad y paz sin guerra robos ni muertes guardando las leyes del buen Gobierno de las Indias... y, si fuere necesario, otorgarles algunas libertades o franquicias de toda especie de tributo y perdonando los delitos de rebelión que hubieren cometido aun sea contra el mismo monarca y su servicio" (ANB EC 1772 N° 130 f.77v.).
- 128 Ibid.: f. 65v.
- 129 Queda por determinar el origen geográfico de los primeros y sus centros de acción, que posiblemente estuvieron en la costa del virreinato peruano fundamentalmente.
- 130 Esta confianza en el "control" se encuentra también en Murillo que, a menos de un mes de los acontecimientos escribió: "hallándose esta capital... rodeada de innumerables naturales, tenía no con poco fundamento que este rumor popular se transmitiese al incanto e imbécil carácter de estos miserables..." (En: C. Ponce Sanginés, 1953: 411). V. Peralta refiriéndose al sentimiento criollo señaló: "el criollo se asume... como una raza que adquiere el privilegio más que providencial, natural de controlar el destino del país" (1991: 137).
- 131 Contenido del pasquín: "Los padecimientos de los miserables criollos se ha experimentado todos los días de los tiranos Europeos como hasta el día de hoy bien se ve el hecho del triste albañil que llegó ayer que, ya quiere ejecutar o ha executado de prenda a un Señor Gobernador, y de desaser la Compañía de Granderos que por Orden del Señor Virrey se levantó para guarnición y resguardo de esta infeliz ciudad pues ha querido disparar con furor como león sangriento pues se le dice por favor, y consideración se prebenga hasta el termino de seis a ocho días se mande mudar él y todos sus sequaces que de no aser así serán arruinados de los criollos todos ellos, y se dará cuenta al Monarca del maléolo Comandante que ya tiene infestada con sus entredos a la Pas..." (Op.Cit.:157).
- 132 F. Cajías (1987:318) señala al respecto: "El objetivo fundamental de la Reforma fue el fortalecimiento económico y militar del Imperio mediante la racionalización de su sistema administrativo... Conflictivo porque la eficiencia administrativa de un poder colonial no suele ser apreciada como ventajosa por sus administrados..."
- 133 Flores Galindo (1988:159-160) señaló para el Perú que, con los Borbones, que trataron de reglamentar el acceso a los cargos públicos para conformar una burocracia, los nuevos funcionarios vinieron de la península, desplazando a los criollos de los cargos públicos.

Rebeliones andinas en Arica, Tarapacá y Atacama, 1770-1781

Jorge Hidalgo L.²

Este trabajo pretende tres objetivos: 1º informar sobre el desarrollo que adquirió la rebelión de Tomás Catari y Tupac Amaru en los corregimientos de Arica, Tarapacá y Atacama, pues las referencias en la bibliografía hoy disponible no permiten tener una idea aproximada de esos sucesos¹. 2º Revisar la actividad política andina y las rebeliones locales antes de la insurrección general, para establecer su existencia y si fueron en realidad alternativas excluyentes, es decir que la acción directa y violenta implicó abandonar los mecanismos legales de defensa de sus intereses. 3º analizar las características de esas provincias desde el punto de vista de algunos de los antecedentes que explican la presencia o ausencia de rebeliones y establecer información o conceptos básicos que muchas veces se encuentra equivocados, incompletos, o no corresponden, tales como los de regiones andinas⁴ y demografía⁵ entre otros.

Por razones metodológicas iniciaremos este trabajo con la discusión de las características provinciales, seguiremos con la vida política y movimientos locales, para finalizar con la reconstrucción, en síntesis, de la crónica y el análisis de la rebelión de 1781 en Codpa, Tacna, Ilabaya, Tarata, Camiña, Tarapacá, Pica y en las dos Atacama. Estamos convencidos de que

la rebelión tiene una historia propia en cada una de estas localidades, a pesar de los rasgos comunes, lo cual justifica un esfuerzo historiográfico micro-regional.

El área de los corregimientos de Arica, Tarapacá y Atacama forma parte de varias posibles clasificaciones territoriales, tanto desde el punto de vista estrictamente latitudinal, como desde otras perspectivas como la histórica, cultural, social, lingüística y económica. El calificativo de "sur andino", entonces, resulta insuficiente para esta área.

Desde el punto de vista arqueológico estas provincias correspondían al área Centro Sur Andina:

Se caracteriza por la extensión de un perfil contrastado por las altas elevaciones andinas (puna-altiplano) y la extensión paralela del Pacífico y territorios orientales. En este espacio se particularizan ambientes específicos: valles occidentales, circum Titicaca, altiplano meridional, desierto costero, oasis transpuneños y región de valles⁶.

Los corregimientos de Arica y Tarapacá se inscriben en la subárea de los Valles Occidentales y Atacama en la Circumpuneña, como puede verse en Lám. 1.

Para los reinos altiplánicos circumlacustres, los territorios al oeste correspondían a la costa o yungas; se llamaba "costa" incluso a pueblos de la sierra del antiguo corregimiento Arica como Codpa, Socoroma y Tarata.

A la misma latitud sur, los pueblos del altiplano y de la costa si bien compartieron tradiciones presentaban una fisonomía culturalmente diferenciada en el período pos-Tiwanaku y pre-Inca⁷. Cosa parecida acontece con la sociedad indígena colonial del siglo XVIII. A diferencia de las provincias andinas con las que limitaban al este, no participaban de la obligación de asistir a la mita de Potosí. No obstante que existieron mitas locales que afectaron a algunos pueblos para el servicio de haciendas, minas e incluso a la arriería vinculada con el transporte de los ingresos reales⁸.

Esta costa, a diferencia de la "costa norte" no sólo era dominada en los sectores altitudinalmente más bajos por la hacienda sino que también la minería, especialmente en Tarapacá, jugó un importante papel en las relaciones sociales y en los problemas políticos y económicos del siglo XVIII⁹.

El comercio y la arriería ocuparon un lugar destacado en la estructura económica de la provincia. Diversas rutas, transitadas por arrieros que conducían recuas de mula, conectaban la costa con las ciudades y centros mi-

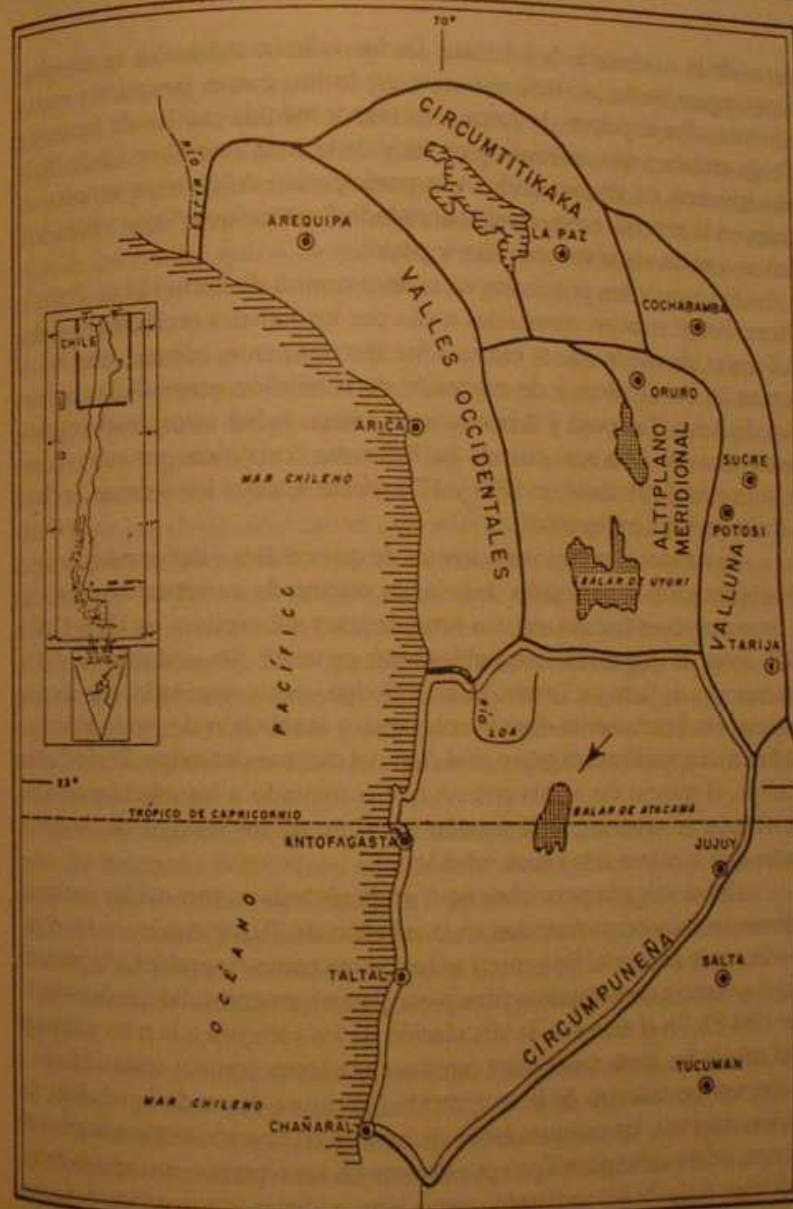


Lámina N° 1. Área centro sur-andina. En Lautaro Núñez A., *Cultura y Conflicto en los Oasis de San Pedro de Atacama*, página 13, Santiago 1992

netos de la Audiencia de La Plata. De los valles occidentales se enviaban vinos, aguardientes, aceites, aceitunas, ají, frutos, guano, pescados y mariscos secos. Por el puerto de Arica y en menor medida por los de Iquique y Cobija entraban mercaderías europeas y de la zona central de Chile. Todo ello favorecía un intenso tráfico y la participación de diversos sectores sociales en la arriería, en especial "hacendados" y "caciques" que tenían fácil acceso a mano de obra, animales y pastos.

Sin estar estas provincias en la línea central de la ruta Lima-Potosí o Cuzco-Potosí estaban conectadas a ella por los ramales occidentales y meridionales, de modo que si esa ruta fue efectivamente, además, una vía de comunicación de ideas y de expansión de la rebelión general¹⁰, las provincias de Arica, Tarapacá y Atacama se debieron haber incorporado necesariamente a ella. Más aún, cuando las Reformas Borbónicas que aumentaron el impuesto de alcabala en 1772 y 1776 afectó a todos los sectores, incluso a los trajinantes indígenas¹¹.

En Atacama, tenemos evidencias de que criollos e indios reaccionaron desobedeciendo al corregidor ante la imposición de aumentar las alcabalas y otras presiones fiscales, en una serie de actos subversivos en 1779, 1780 y 1781 antes de que estallara la sublevación general¹². Sin embargo en Arica, los caciques de Ilabaya, Tarata, Tacna y Codpa -todos vinculados a la arriería directa o indirectamente- fueron contrarios a la rebelión de modo abierto o indirecto. Especialmente grave es el caso del cacique de Codpa, Diego Felipe Cañipa, el mismo un activo arriero, que enfrentado a los rebeldes en 1781 prefirió la muerte, según la versión unánime de los testigos de la época, antes que sumarse a la causa rebelde¹³.

Quizá valga la pena abrir aquí un paréntesis en torno a los caciques, elementos muy controvertidos en la rebelión de Tupac Amaru y en el período que le antecede. En general se les estima como favorables a la protesta legal en contra de los abusos para pasar posteriormente a liderar la rebelión de 1781-82. En el área sur, la vinculación de los caciques a la mita y el pago del tributo los haría tener muy cercanas relaciones con sus comunidades y hacer un uso maestro de la reciprocidad andina a favor de la rebelión. En Arica, sin duda, los caciques están vinculados en una acusación colectiva en contra del ex-corregidor Egan por excesos en los repartos, con apoyo de los oficiales reales¹⁴. Sin embargo, como hemos dicho, estos caciques fueron contrarios a la rebelión. Creemos que la preocupación fiscal y eclesiástica por la educación de los hijos de las autoridades étnicas, en este corregimiento,

los previno en contra de una ruptura radical con el sistema. En Ilabaya, Tarata y Tacna estos caciques, al igual que los de Pica en Tarapacá, podían trazar sus ancestros hasta la época de contacto y lograron mantenerse como linajes hasta fines del siglo XVIII, situación que en parte compartía Codpa¹⁵. En la mayor parte de los casos sus ancestros incluyen españoles, generalmente por el lado materno, y sus modos de vida son, en varios casos, más cercanos a los de los criollos que al de sus subordinados campesinos aymaraes. Por ejemplo, algunos de ellos eran dueños de esclavos y otros poseían títulos universitarios¹⁶.

En Atacama, en cambio, los caciques de linajes reconocidos por las comunidades y las autoridades españolas fueron más escasos y de menor prestigio. Incluso la designación de cacique pasó a ser una atribución arbitraria del corregidor, que desde 1750 llegó a ser resistida con mecanismos como la huida, pues representaba la ruina para el cobrador de tributos¹⁷. Por ello en esa provincia alcanzan mayor relevancia los cargos del cabildo indígena. Son en Atacama los alcaldes e incluso los ayudantes de la iglesia los líderes en 1781. Pero son también alcaldes de otras facciones los contrarios a la rebelión en Atacama. En Tarapacá tenemos una situación que conocemos sólo en algunos casos. En el pueblo de Tarapacá el cargo de cacique era similar al de Atacama, pero en otras doctrinas o cacicazgos conservaba mayor prestigio. En el único pueblo donde hemos detectado un cacique abiertamente rebelde en 1781 es en Camiña, donde se dan una serie de situaciones atípicas.

Volviendo, a las reiterativas presiones que provocan en la masa indígena las Reformas Borbónicas, en esta área encontramos que las mayores protestas son levantadas en contra del reparto forzoso de mercaderías que realizaban los corregidores, asunto que es mencionado con frecuencia en las cartas de los propios rebeldes, sin embargo, no es la única razón de los movimientos, se señalan también excesivos "pechos" y obviaciones eclesiásticas.

Las cifras de los ingresos de las Cajas Reales de Arica son indicadores de algunas de estas presiones. Entre 1759 y 1773, el ingreso real fluctuaba entre 20.000 y 28.000 pesos, con la excepción de los años 63 y 67 que fueron más bajos, en este último año debido a los gastos ocasionados por la expulsión de los jesuitas. En todo caso hasta ese último año los tributos pagados por los indígenas constituían más del 50% del ingreso total. Entre 1774-1778, el ingreso fiscal anual superó los 30.000 pesos y los tributarios indígenas

contribuían con poco más de 10.000 debido a la separación de Tarapacá en 1768 que disminuyó el total de ese ítem de 12.400 a 6.000 pesos, no obstante se recuperó con la revisita de Egan (1772-74) en el corregimiento de Arica, pues aumentó el número de tributarios. En 1779, los ingresos reales se incrementaron dramáticamente, de 36.444 pesos en 1778 a 65.310, para seguir subiendo en 1780 a 161.440. La cifra de 1779 se explica en parte por el llamado Decreto de Libre Comercio que autorizó a Arica, entre otros puertos, a comerciar con puertos americanos y españoles. Lo sorprendente es que el tributo indígena también aumentó en 1779 a 26.092 pesos constituyendo el 40% del total, lo cual supone, sin considerar el monto del reparto, un tremendo aumento de la presión fiscal, que en 1780 baja a 12.201 pesos. En los años siguientes no tenemos más cifras del tributo indígena. Es significativo que el ingreso real total, que bajó en torno a los 50.000 entre 1782-85, vuelva a elevarse a cerca de los 90.000 pesos el 86 y exceda los 120.000 en los dos años siguientes¹⁸. Es decir, la economía regional, a juzgar por los ingresos reales no experimenta la decadencia que el fin del reparto habría provocado¹⁹. Obviamente ésta no es un área caracterizada por los obrajes que pudiera ser afectada por el comercio externo o por la pérdida de demanda.

Un punto más, citado como una de las motivaciones rebeldes, es la reivindicación por tierras. En los valles occidentales sólo aparece entre las quejas de los rebeldes de Camiña en 1781. Aparentemente, en otros lugares la situación agraria estaba relativamente consolidada sin mayores variaciones desde fines del siglo XVI²⁰. La hacienda se había constituido en las áreas bajas de los valles y oasis, algunas de ellas pertenecían a ricos propietarios privados indígenas, pero en general dominaban los hacendados criollos. De las cabeceras de los valles hacia arriba dominaban las comunidades indígenas, con las excepciones en tierras bajas de Pica y Tacna que poseían una notoria mayoría indígena, y de la hacienda de Saxamar en la sierra de Arica. Los indígenas de Saxamar no obstante ser originarios se declaraban pobres y carentes de tierras, las que recibían en calidad de yanaconas del dueño de la hacienda, quien asumiendo una posición paternal declaraba que daba también, por caridad, tierras a viudas y huérfanos pobres a cambio de concurrir con su faena en las tierras de la hacienda²¹.

En el caso de Camiña, en cambio, pareciera que la coexistencia de un pequeño número de "españoles", 31 personas o un 1% del total, contra una cantidad de 238 mestizos cercana al 10% y 2.165 andinos o el 89% que en su conjunto se sentían perjudicados por las tierras que poseían los primeros.

fue junto al reparto el detonador que impulsó a los campesinos de Camiña a acelerar la llegada de la rebelión a su pueblo²². En el resto de los casos esta reivindicación no aparece y, al contrario, los rebeldes invitan a los hacendados criollos a sumarse a la rebelión de Tupac Amaru. No es el caso de Atacama donde, aun cuando no existían hacendados, en 1781 se aprecian abiertas manifestaciones anti-blancas y anti-mestizas, pero no se registra ninguna muerte. El líder rebelde Tomás Paniri, en la etapa inicial de su comando, intentó incorporar a un español como capitán de los rebeldes.

Un antecedente que deseamos agregar es la distribución de la población en los corregimientos de Arica y Tarapacá en 1792, que nos entrega el censo de ese año y que incluye las cifras totales de "españoles", "indios", "mestizos", "gente de color libre" y "esclavos".

Población de los partidos de Arica y Tarapacá en 1792

Áreas	Españoles		Indios		Mestizos		Gente/color		Esclavos		Total
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº=100%
CIUDAD											
Arica	140	16			118	13	473	54	147	17	878
Tacna	886	13	4365	62	1056	15	262	4	429	6	6988
Codpa			3753	96	160	4			3	0	3916
Tarata			2719	100							2719
Suma	223	31			232	32	150	21	121	17	726
Ilabaya	291	10	2033	71	357	12	17	1	164	6	2862
Bo Pto.	45	7			54	9	83	14	430	70	612
TOTAL Arica	1585	8	12870	69	1977	11	985	5	1294	7	18711
Tarapacá	285	11	1517	58	350	13	368	14	117	4	2637
Pica	193	11	664	38	612	35	160	9	134	8	1763
Sibuya			1060	100							1060
Camiña	31	1	2165	89	238	10			2	0	2436
TOTAL Tarapacá	509	6	5406	68	1200	15	528	7	2533		7886

FUENTE: A.G.I. ESTADO 73, CENSO DEL PERU, 1792²³.

Es interesante esta distribución geográfica y étnica de la población. Sólo el 8,5 % de la población del corregimiento de Arica es catalogada de española y su número más alto se agrupa en Tacna, ciudad que concentraba los órganos de la administración del corregimiento. El puerto de Arica y los valles de Lluta, Azapa y Chaca tenían menos habitantes con un 16% de españoles y el mismo porcentaje de esclavos, 13% de mestizos y sobre el 50% de gente de color libre, sin registro de indígenas. La población indígena de Tacna es también la más alta, parte de ella vivía en los 8 ayllus de Tacna, el resto en los valles, sierra y altiplano. Codpa y Tarata eran casi un 100% indígenas. Ilabaya con un 10% de españoles, un 12% de mestizos y un 6% de gente de color, en su mayoría esclavos, anuncia una estructura donde las haciendas convivían con las tierras indígenas que tenían un 71% del total de la población. En Tarapacá se aprecian tres situaciones: Tarapacá y Pica con un 11% de españoles, 58% y 38% de indígenas, 13% y 35% de mestizos, 14% y 9% de negros libres y 4% y 8% de esclavos revela situaciones de economías complejas donde la minería y la agricultura se combinan en un solo proceso productivo y donde los conflictos están latentes, pero el peso de la población española es muy grande en las zonas bajas. En Camiña, en cambio, situación que ya hemos comentado, pueblo ubicado en la sierra, relativamente aislado, los españoles constituían una muy débil minoría. Sibaya, en la quebrada de Tarapacá, no registra otra población que la andina. En cierta manera los sectores bajos, especialmente de los pueblos o ciudades de Arica, Tacna, Tarapacá y Pica podían ser considerados centros donde predominaba el poder criollo o español.

La recuperación demográfica de la población indígena en el siglo XVIII, que revirtió el continuo descenso desde la conquista hasta comienzos de ese siglo, creó una mayor presión sobre la tierra y agua disponible al interior de las comunidades²⁴.

Esta presión se tomaba más crítica en la medida en que las exigencias fiscales, religiosas y particulares se hacían más intensas o más abusivas de acuerdo a las propias normas de explotación que esos campesinos habían aceptado como legítimas. En algunos repartimientos o comunidades, al crecimiento demográfico vegetativo, se había sumado una inmigración de población andina que huía de otras provincias para escapar de esos abusos. Los inmigrantes llegaron a constituir un segmento significativo adicional de la población y muchos de ellos no lograron, en las nuevas comunidades de asentamiento, que se les asignaran tierras.

Otro factor difícil de evaluar, adecuadamente, era la desigual distribución de tierras. Algunos poseían mucho más tierra que otros y, en consecuencia, sufrían con mayor rigor las presiones fiscales fijas, en cambio, los primeros, debían absorber volúmenes más altos de repartos por parte de los corregidores ya que tenían mayor capacidad de pago.

Además del problema económico, la tierra de reparto se veía ideológicamente como propiedad del Rey el cual las entregaba a los indígenas y se comprometía en su protección. Los beneficiados reciprocaban este supuesto favor real pagando un tributo por cada cabeza de familia o varón adulto de 18 a 50 años. En la medida en que la tierra no alcanzaba en la cantidad suficiente para todos o que el exceso de cobros y demandas de otros sectores agotaba los recursos campesinos el pago del tributo peligraba y con ello la base de la alianza entre los campesinos y la corona.

En Tacna y Pica, uno un valle bajo y otro un oasis, la población indígena enfrentaba la presión de hacendados blancos, mestizos e indígenas por sus recursos hídricos y agrícolas, para constituir propiedades agrícolas con fines de mercado. En Atacama, en cambio, donde no hemos detectado hacendados -provincia calificada de pobre en los términos coloniales-, serán los corregidores y curas, generalmente en competencia unos con otros, quienes ejerzan las mayores demandas sobre los recursos de la sociedad andina.

El crecimiento demográfico, obviamente, había sido proporcionalmente mayor entre los diferentes tipos de mestizos. Si bien éstos no tenían derecho a reparto de tierras, tampoco tenían la obligación del pago del tributo individual, no cabe duda de que era un elemento distorsionador al interior de estas sociedades rurales, a veces en estrecha alianza con la autoridad fiscal o religiosa y en otras con los campesinos indígenas.

Muchas veces, en contra de las disposiciones legales, estos mestizos se encontraban ocupando la posición de caciques. En Arica, descendientes de antiguos líderes étnicos prehispánicos, aún cuando mestizados (muchos de ellos se habían casado con españolas) continuaban detentando los cargos de cacique con confirmación de las autoridades españolas. En estos casos la burocracia hacía especiales esfuerzos para que los primogénitos, futuros caciques, recibieran instrucción española en el terreno religioso y legal para predisponerlos a ser buenos servidores de Dios y el Rey. No obstante, a pesar de su posición de subordinados del corregidor, algunos de ellos aprovecharon las rivalidades entre las diversas autoridades españolas, para encabezar las denuncias contra los actos ilícitos de la autoridad.

Los intentos de incorporar a los mestizos al pago de tributos como el resto de la población andina ha sido estimado en otras provincias como uno de los motivos de las rebeliones locales²⁵. No hemos encontrado, sin embargo, en nuestra área evidencias al respecto.

Además, la Corona española para limitar la autoridad del cacique al interior de la comunidad, favoreció el desarrollo de cabildos indígenas, es decir de autoridades electas renovables con autoridad judicial y administrativa en la jurisdicción de sus pueblos. Desde el punto de vista territorial los cacicazgos comprendían normalmente más de un pueblo, de modo que los caciques continuaron siendo las cabezas visibles de los grupos étnicos a pesar de la limitación de su autoridad. Sin embargo, los cabildos parecen haber jugado un rol importante en la rebelión en Atacama donde la autoridad de los caciques históricos prácticamente había desaparecido y habían sido reemplazados por individuos designados por los corregidores. En toda el área, caciques y cabildo conservaron una cierta actividad política para defender los derechos campesinos mediante representaciones a las autoridades. Su nivel de éxito es discutible.

La proporción demográfica de españoles (europeos y americanos), negros, mestizos y población andina sin duda influyó en la posibilidad de desarrollo de la rebelión. En aquellos lugares donde predominan los indígenas, éstos tendrán mayores facilidades para resolver las luchas y dudas internas y tomarán el control de sus pueblos. En otros, donde españoles y mestizos alcanzan una proporción mayor, el temor a la represión hará a los rebeldes más cautelosos y en aquellos lugares donde se asienta la autoridad española y criolla dotada de milicia, es decir con el poder de ejercer la coerción, los brotes rebeldes no aparecen más que en cartas y amenazas lejanas²⁶. Aun así, como veremos en síntesis, las diversas expresiones de la rebelión adquieren características diferentes y a veces impredecibles, si bien la derrota final se podía prever ante el fracaso o la imposibilidad de unir, en una sola lucha anticolonial, a criollos o españoles americanos bajo el liderazgo de los andinos rebeldes.

Un elemento importante en la propagación de la rebelión general fueron las cartas de los rebeldes y sus partidarios, pero antes que ellas viajaban las comunicaciones orales, los rumores, las esperanzas y las protestas. En otro artículo hemos hecho referencia a este tipo de motivaciones antes, durante y después de la rebelión general²⁷. Un elemento central y más amplio fue la antigua creencia en un Inca que regresaría a su gobierno para

restaurar el orden que había sido subvertido por la conquista hispana²⁸. Creemos que estas ideas junto con la situación de irritación creada por la extracción excesiva, legal e ilegal de los excedentes de andinos, mestizos, criollos e incluso españoles crearon las condiciones para una rebelión general, que prendió y se propagó mediante esos mecanismos con relativa rapidez, más que por un largo y complejo complot urdido por Tupac Amaru. El factor de coerción militar entre los propios andinos fue también un elemento importante en la propagación de la rebelión en las provincias de Arica, Tarapacá y Atacama. Sin la amenaza e incluso la presencia de tropas rebeldes habría sido difícil movilizar a una población que carecía de experiencias exitosas en luchas armadas coloniales.

La experiencia política previa a la rebelión general y los movimientos locales

Tenemos pocos datos de tumultos o revueltas anteriores a la rebelión general en el área de estudio. Nuestras propias investigaciones han estado centradas en el período 1750-1792, de modo que es perfectamente posible que se nos escape información y que en el futuro debamos corregir este informe. Sin embargo, hasta ahora los datos son escasos en los archivos consultados. Hay sí evidencias de interesantes actividades políticas, algunas regularmente exitosas.

Un aspecto que no podremos desarrollar acá en detalle es la resistencia a la actividad reformista de los corregidores en la década anterior a la rebelión general. Tenemos también la impresión de que los campesinos con dificultades abandonaban el marco legal, a pesar de la poca protección que les dispensaba. La idea de que se cambió la protesta legal por la insurrección directa local, después de la sentencia de la Audiencia de Lima en 1762, apoyada por el virrey Amat en el sentido que el reparto era obligatorio y no voluntario, como sostenía la audiencia de Charcas, no nos parece correcta²⁹. Por el contrario, pareciera que el tomar la vía rebelde en muchos casos no era contradictoria con buscar la protección legal, aprovechando en muchas ocasiones las diferencias de criterios entre las autoridades hispanas y criollas.

Un buen caso de esta situación es la acusación levantada por el cacique de Tarata, Pedro Copaja, en 1776 contra los repartos del saliente corregidor de Arica, Demetrio Egan, que encontró favorable acogida entre los

oficiales reales de Arica que veían en la denuncia el delito adicional de alcabalas impagas³⁰. La declaración de Copaja fue apoyada por todos los caciques y principales de los cacicazgos de Tacna, Ilabaya y Codpa, además de los arrieros de Tacna y Lluta que habían sufrido los repartos forzados. El expediente con las declaraciones de todos los testigos fue remitido por los oficiales reales al Consejo de Indias, que solicitó los descargos de Egan; éste lo hizo desde la Audiencia de Lima representado por un apoderado que dos años más tarde procuraba que los testigos de 1776 desmintieran sus declaraciones³¹. Gobernaba Tarata, como cacique, Pedro Copaja y Ali (que se encontraba preso en la cárcel por razones que no se indican) por fallecimiento de su primo Pedro Copaja. Señala que las declaraciones de su primo se debieron a las presiones de los oficiales reales, del corregidor Manuel Belaunde y del cura de la doctrina. Incluso el defensor de Egan procuró demostrar que los repartos habían sido voluntarios. Sin embargo, habían pruebas suficientes de lo contrario y un hacendado en Sama y vecino de Tacna, Francisco Rodríguez y Grimaldo, que protesta, en 1776, contra la obligatoriedad de los repartos los que considera necesarios si se tomaran voluntariamente, especialmente en zonas apartadas, logró que la Real Audiencia de Lima emitiera una provisión favorable a su solicitud³². Es probable que Egan saliera bien librado de estas denuncias, aun cuando con deudas por reparto impagas, pues en 1778 emite en Lima su "dictamen sobre los repartos" y en 1779 su "Proyecto... para la seguridad interior del Reyno..."³³. Sin embargo para las poblaciones andinas, a pesar de las contradicciones en las declaraciones, fruto de las presiones circunstanciales en una coyuntura desfavorable en 1778, este juicio representó una valiosa experiencia, por cierto más significativa para los caciques y principales que para la masa andina que sólo debe haber experimentado una baja de la presión de los repartos por los dos años del juicio.

En Tarapacá tenemos sólo un dato de revuelta. Es la que señala en su informe sobre los repartos el cura de Tarapacá, Juan Francisco Ximenes Lancho, el 15 de julio de 1778 al obispo de Arequipa Dr. don Manuel Abad Illana. "El pueblo de Usmagama de esta Provincia se rebeló contra el theniente cobrador por las extorsiones que iba haciendo en su demanda"³⁴.

Tarapacá desde 1765 había experimentado una serie de cambios políticos a partir de que el virrey Amat designara a Antonio O'Brien como visitador y teniente de gobernador interino para fomentar el mítico mineral de plata de Huantajaya. Las políticas ilustradas y desarrollistas de O'Brien

finalizaron con un poderoso frente en su contra en el que participaron todos los sectores de la provincia solicitando su remoción en 1771, incluidas las comunidades indígenas representadas por las cartas de sus curas. Se atribuía a O'Brien la intención de destruir a José Basilio de la Fuente, el minero más rico de Tarapacá y benefactor de las parroquias de esa provincia. En realidad, el espíritu filantrópico del minero ha sido reconocido por diversos autores, quienes han destacado las relaciones paternalistas que se daban en esa provincia. Sin embargo, los ejemplos de violencia no son extraños y es posible que la remoción de O'Brien y su reemplazo por un joven sobrino de José de la Fuente dejara a esa autoridad sin contrapeso y que los abusos aumentaran³⁵.

Un ejemplo anterior de tales relaciones aconteció en Tarapacá en 1760 cuando el teniente de corregidor, don Manuel Pérez de Aragón, cuñado del rico minero, condenó a muerte a "un negro de nación portuguesa nombrado Angelo Flores de Brito de oficio tonelero, esclavo de Dn. Joseph Basilio de la Fuente" por haber muerto el 14 de enero de 1760 a don Esteban Gallo "administrador de los minerales del dicho Dn. Joseph Basilio de la Fuente". La Real Audiencia de Lima consideró que había actuado inicua y lo condenó a una multa pecuniaria³⁶.

No obstante, hay pruebas documentales de las diversas gestiones de los líderes étnicos que lograban hacerse escuchar y negociar con las autoridades. Un ejemplo, entre otros, es el de la mita de Tarapacá impuesta en 1758, originalmente en las minas de Huantajaya a favor de Joseph Basilio de la Fuente que logran cambiarla al trapiche de Tilivilca, en el valle de Tarapacá y con las condiciones salariales y de pago que demandan³⁷. En otro caso, el cacique de Pica en 1766 logró que a los jornaleros de ese distrito se les pagaran 4 reales diarios más la ración cuando la costumbre había sido pagar en Pica 1, 2 ó 3 reales más la ración³⁸.

De la compleja historia de Atacama antes de la rebelión general he entregado una apretada síntesis con anterioridad³⁹. Entre 1749-57, Atacama vivió una virtual rebelión procurando enfrentar por medio de una demanda judicial ante la Real Audiencia de Charcas a su corregidor por excesivos y reiterados abusos. Luego, a partir de 1770 con el corregidor Francisco de Argumaniz, destacado reformista que intenta crear escuelas y prohibir el curza, lengua autóctona de la provincia, ampliar las tierras de cultivo construyendo canales, establecer milicias, cajas de comunidad y urbanizar el pueblo de San Pedro, capital de la provincia; se produce otro período de efervescencia y rebeliones que culmina en 1781.

Entre los movimientos que hemos detectado podemos listar los siguientes:

- 1) Rebelión de Ingaguasi, pueblo minero de Atacama, 28 de febrero de 1775. Un día de Carnestolendas, durante la fiesta se inició un enfrentamiento entre los indígenas, unos 150 a 200 indios tributarios contra los españoles, de diverso origen que eran unas 50 personas. Argumaniz tenía en ese pueblo a un español en calidad de juez, Bautista Miner, para efectuar repartos, cobrar las deudas y cambiar oro por sus mercaderías. Un grupo de españoles, entre los cuales había comerciantes, apoyaba a Miner. Por otro lado estaba el sacerdote Miguel Gerónimo de Olmedo dueño de dos trapiches que gozaba de la confianza de los indígenas a los que había apoyado para que reuniesen dinero con el objetivo de pleitear contra Argumaniz por los repartos que éste hacía. En función de estos pleitos, Argumaniz pretendía prender a algunos individuos con la ayuda de Miner y los españoles. Este era el clima que precedía a los acontecimientos. Un incidente verbal llevó a un español a herir con un cuchillo a un indio, Diego Siaris, lo que provocó la reacción indígena que la emprendieron a pedradas contra los españoles refugiados en la tienda de Domingo Chávez. Con armas de fuego pudo huir la mayoría, en tanto Chávez fue apedreado hasta quedar inconsciente. El resto de los españoles huyó del pueblo y luego los propios indígenas se retiraron, llevándose a las mujeres españolas como prisioneras, a una quebrada remota para no justificarse cuando llegara el corregidor. Argumaniz que no tuvo noticias de la insurrección salió de Atacama a comienzos de marzo para Ingaguasi, en los 11 días de viaje debió soportar desafíos, vejámenes y hostilidades de los atacameños que no demostraban ningún respeto por su persona. Encontrando Ingaguasi desierto y temiendo por su vida, salió de noche "abandonando su equipaje". En Tucumán solicitó ayuda militar de 50 hombres para pacificar la provincia y hacer una sumaria para investigar los orígenes del alzamiento. Los atacameños, sin embargo, advertidos por los atacamas que residían en Tucumán, hicieron saber al corregidor que en el caso de pasar tropas a su provincia la despoblarían masivamente. Paralelamente hicieron una derrama donde cada tributario aportó cuatro pesos para enfrentar

el pleito ante la Real Audiencia. No quedó al corregidor otro camino que hacer una sumaria en el Tucumán donde atribuyó los hechos ocurridos a la influencia y ambición de Olmedo, quien desearía hacer trabajar a los indios en su propio provecho y por ello habría influenciado para que el principal Ventura Ramos y el cacique de Atacama Agustín Victorio Ramos expulsara a los españoles. Incluso Alejo Ventura y Diego Martín Siaris viajaron a La Plata para solicitar la invalidación de la sumaria hecha en el Tucumán y solicitar un juez que fuese directamente al mineral a realizar la investigación. Allí fueron hechos detener por Argumaniz, no obstante, desde la cárcel continuaron solicitando un juez e incluso ofrecieron financiar su viaje. Finalmente, después de varios fracasos la Audiencia aceptó la solicitud de Ventura y Sieres para que el nuevo corregidor de Atacama, José María Paniagua, pasara a Ingaguasi como Juez, lo que él aceptó el 18 de Septiembre de 1777⁴⁰.

- 2) Rebelión en Ingaguasi, 1777, contra Blas López de Pico encargado de las cobranzas de las alcabalas, encabezada por mestizos y españoles desertores venidos de Buenos Aires⁴¹.
- 3) Situación anterior a la rebelión y prisión de Paniagua, 1777. Encontrándose Paniagua de juez en Ingaguasi fue detenido por un comisionado de los oficiales de Potosí por el no pago de las fianzas. Prisionero es objeto de burlas y maltrato por los indígenas haciéndose los borrachos y elogiando a Olmedo por haberse desecho del corregidor por segunda vez, para quedar ellos en libertad.
- 4) "Comoción en que negaron el conocimiento al Rey y justicia... por ... la prohibición... para la extracción de oro". Encabezada por los milicianos encargados de la defensa de Cobija, probablemente en San Pedro de Atacama, 4 de septiembre de 1779⁴². El informante y corregidor afectado es Mateo del Castaño designado por el virrey de Buenos Aires al encontrarse Atacama acéfala por la prisión de Paniagua.
- 5) Antes de que el movimiento de Tupac Amaru se iniciara formalmente en 1781, los indígenas se negaron a pagar el tributo y los

repartos, a su vez, los habitantes del pueblo suspendieron el pago de la alcabala. En esas circunstancias, el corregidor Castaño prefirió huir de Atacama.

La lucha en 1781

La rebelión adquiere tendencias particulares o locales a veces dentro de una misma provincia, por ello nos parece adecuado presentar una síntesis de los acontecimientos en las diversas áreas que fueron incorporadas a este proceso. Sabemos por cartas de los propios rebeldes que las provincias alto andinas de Moquegua, Arica y Tarapacá mantuvieron conexiones y alianzas; sin embargo, dentro de estas provincias aliadas se pueden distinguir desarrollos singulares, que son propios de áreas muy extensas y de poblaciones heterogéneas. Para ilustrar esta idea trataremos de presentar una síntesis de la rebelión de Arica, Tacna, Tarapacá y Atacama. En el caso de Tarapacá veremos los datos generales, pero también algunos casos más específicos y locales, donde tenemos declaraciones de los propios actores, como sucede en Pica y Camiña.

En Los Altos de Arica⁴³ o cacicazgo de Codpa, es decir, el sector de cordillera y puna que comprendía 17 pueblos liderados por el cacique Cañipa que residía en el pueblo de Codpa, la rebelión se inicia en febrero. Los principales jefes rebeldes parecen haber sido de la vecina provincia de Carangas y Pacajes, en cambio los de menor rango fueron locales. Sus nombres fueron Juan Buitrón, Juan Mercado, Esteban Olave, Juan Carvajal y Miguel Reinoso. Es probable que Buitrón y Reinoso fueran Carangas con parientes en Los Altos, Mercado pudo ser de la provincia de Pacajes, en tanto Olave y Carvajal pudieron ser de Los Altos de Arica.

Las primeras acciones en el pueblo de Codpa deben haber sido el dar a conocer las noticias de la rebelión y los mensajes o edictos de José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru Ynga. En ellas se planteaba en el lenguaje escrito de los líderes locales, un mensaje simple: "cortar el yugo que nos oprime de tanto ladrón", destruyendo a los europeos por los excesos de impuestos y mal gobierno; llamar a los criollos a aliarse como hermanos o enfrentar combate, ya sea por las armas o por el bloqueo económico; invitar al corregidor a una batalla abierta "sin mezcla de traición que no es de caballeros ni de indios nobles". Estos conceptos fueron vertidos en cartas al

criollo alcalde provincial de Arica quien desestimó estas proposiciones como manifestaciones de insanidad.

En Codpa, los rebeldes encontraron la resuelta oposición del Cacique de Los Altos Diego Felipe Cañipa, quien fue degollado el 23 de febrero de 1781, por negarse a tomar parte en la rebelión. Otras autoridades indígenas cercanas a Cañipa en los pueblos de Livilcar y Socoroma corrieron la misma suerte. Luego los rebeldes procuraron organizar a los partidarios de la rebelión en base a los cabildos o común de indios y formar milicias, entregando títulos de capitanes. La ausencia del cacique regional pesaba. Los cabildos carecían de autoridad más allá de la jurisdicción de sus pueblos. Era difícil establecer un frente común regional en contra de las numerosas tropas que se preparaban para aplastar la rebelión desde la costa, encabezadas por los hacendados criollos. Los campesinos, además, eran renuentes a abandonar sus territorios para formar el ejército que las circunstancias exigían.

Los jefes rebeldes abandonaron Los Altos, ya sea por el ataque de la milicia criolla a ese lugar; o porque fueron convocados por Tupac Catari, que iniciaba la lucha poniendo sitio a La Paz. El hecho es, que la segunda semana de marzo, los campesinos andinos bajaron a Arica a firmar un tratado de paz y se comprometieron al pago de los tributos pendientes. En esta etapa, el cura de Belén, Mariano Pacheco de Peñaloza, que firma sus cartas como capitán, juega un rol importante en la pacificación. Según sus cartas, los indígenas estaban ahora ofreciendo defender la corona y al monarca católico aun a costa de sus vidas.

La tranquilidad hispano-criolla duró poco; desde mediados de marzo los ataques arreciaron en provincias vecinas y a mediados de abril los líderes rebeldes anunciaron a los criollos de Arica que se encontraban de regreso en Los Altos, ejerciendo un dominio completo de esos territorios. En esta segunda etapa, el lenguaje sigue tratando de mantenerse en la misma línea pero las acciones violentas sobrepasan los límites trazados en la primera etapa. Son ejecutadas alrededor de 30 a 40 personas, entre ellas, mestizos y hay "manos violentas" sobre los curas de Codpa y Belén. En sus cartas a las autoridades de Arica, insisten en su deseo de aliarse con los criollos, se declaran cristianos y tienen la seguridad de que Dios los perdonará por sus actos en contra de los curas y rebeldes a los designios de Tupac Amaru. Nada tienen en contra de la Iglesia y su enseñanza, ni contra los criollos obedientes. Sí contra los:

agregados y consejeros de los corregidores y curas quienes son causantes [de] ... estos ... alborotos... conste... como en todo este Reino de Yndias trabajamos todos nosotros, así mestizos, indios, y sambos y negros, todo para estos ladrones a muy decir todos somos sus esclavos.

Agregaban que estos abusos los justificaban sus contrarios diciendo que el Rey los mandaba y esto era falso pues eran premiados por el Rey por el despacho de los reales tributos. Oprimidos habían acudido a:

Nuestro Monarca Don Joseph Gabriel Tupac Amaro...para alcanzar la justicia...para evitar tanto ladroncio, de que todos los corregidores con sus agregados sean devorados sus vidas. Para de este modo tener sosiego y que esta cortado del todo este mal gobierno, de tanto ladrón que nos roban la miel de nuestros panales.

Tal era el lenguaje contradictorio de los rebeldes: una búsqueda de alianza con los criollos - dueños de haciendas, comercio y minas- que no encuentra eco en éstos, por el contrario, su temor a los indios y sus posibles demandas los lleva a representar, mejor que el corregidor, los intereses reales. Los mensajes en busca de alianza con los sectores mestizos tenían pocas posibilidades de lograr éxito por la carencia de organización o de líderes y la falta de conciencia política colectiva en esos sectores. Si perseguían la independencia política, no resulta claro de estos documentos, pues simultáneamente aseguran contar con el favor real español y obedecer al monarca Inca; es posible que acá nos estén planteando una concepción política que permita la existencia de ambas autoridades, dejando el gobierno del virreinato peruano a Tupac Amaru y el Universal al Rey de España. Hay sin embargo, una clara lucha anti-colonial con el rechazo a los españoles y un afán autonomista. El respeto a la Iglesia y a las creencias cristianas, es acompañado por la violencia contra los curas párrocos que son golpeados y sometidos a prisión. La lucha contra el mal gobierno, recuerda la fórmula "viva el Rey y muera el mal gobierno", sin embargo, a estas alturas del S.XVIII el Rey y el gobierno actúan de acuerdo y no es posible atacar a uno sin luchar con el otro⁴⁴. En fin, las posibilidades reales de los rebeldes de enfrentar la estructura gobernante colonial con éxito en base a la estrategia de alianzas con los criollos, en nuestra área, como en otras, no tenía la menor posibilidad de concretarse. Las comunidades reconocen que su lucha no

tiene destino cuando entregan las cabezas de los líderes rebeldes a las militarizadas autoridades criollas.

La derrota no terminó con esto; una expedición militar religiosa recorrió los pueblos de Los Altos de Arica, capturando un total de 22 indios que aún se mantenían obstinados, cerrando las iglesias y retirando los objetos sagrados por encontrarse los indígenas excomulgados por haber atacado a sus curas, con lo cual los campesinos quedaron "aterrados". Para que les levantara la excomunión, 900 indígenas de Los Altos bajaron a Arica y se sometieron a una ceremonia realizada frente a la iglesia de Arica que había sido previamente enlutada. De rodillas con medio cuerpo descubierto los campesinos, hombres y mujeres, fueron azotados, a la vez que escuchaban las exhortaciones de sus párrocos a arrepentirse de sus pecados. Más tarde, entraron de rodillas al templo y se les permitió cubrir sus cuerpos después de ser absueltos.

De la rebelión en Ilabaya, Tarata y Tacna tenemos testimonios dispersos e indirectos. Nuestras fuentes son las cartas e informaciones de quienes combatieron la rebelión, los jefes militares criollos y el corregidor español. Se deduce de estos testimonios que la rebelión tuvo dos fases, siendo la segunda más violenta y con caracteres mesiánicos. La táctica militar de los rebeldes fue cortar a la ciudad de Tacna el acceso al agua que bajaba de la sierra e instalar horcas como amenaza para quienes intentaran bajar o subir entre la cordillera y la costa. Los pueblos de los Altos actuaron unidos a los indios del pueblo de Calacoto de la vecina provincia de Pacajes. Según el corregidor, que sintetiza ambas etapas en su informe, los primeros sectores en levantarse en las cercanías de Tacna fueron los de Pallagua, Toquela y Caplina, formados por indios "intrusos", es decir, probablemente "forasteros". Cortaron el agua y los víveres a Tacna y quitaron la vida a cuantos pudieron. El corregidor Ordóñez logró someter la quebrada de Caplina y que sus habitantes, ahora como aliados, combatieran contra los restantes rebeldes. Ordóñez proyectaba en junio de 1781 trasladar a los pobladores de las quebradas que caían sobre Tacna y donde tenía sus pastizales y cultivos, al desierto costero más abajo de la ciudad. De este modo aseguraría el agua urbana, tendría a los campesinos más cerca para el control religioso, político y para la cobranza de los tributos. Contaba el corregidor con la complicidad del principal de Caplina, Manuel Estaca, a quien había ofrecido tierras, agua y el mando de los indios sometidos. Sin embargo, aún en junio el corregidor no lograba la plena pacificación de los sectores cercanos a Tacna. En castigo

había repartido cincuenta y tantos indios rebeldes entre los hacendados de Tacna, con la excusa de "ahorrar gastos al Rey". En cambio, otros 12 reos criminales fueron remitidos con sus causas a Arica para ser enviados a Lima, entre ellos un artesano cohetero con conocimientos para hacer pólvora.

El inicio de la segunda fase de la rebelión, fines de marzo y comienzos de abril de 1781, es conocida por el relato de los sobrinos del cura de Tarata que lograron escapar de ese pueblo cuando fue tomado por los rebeldes. Estos habrían degollado a mujeres y niños por ser blancos. Nuestros informantes temían que los dos curas del pueblo estuvieran muertos o presos. Los rebeldes habrían ordenado cerrar la Iglesia, trayendo la novedad de:

que el se confieza o y carga la cruz le dentra la bala y el que no hace esto no le dentra y assi ya no ... quieren seguir la ley de Dios y así mismo que es orden de su Rey Tupa Amaru que no dejen una cara medio blanca siquiera y que sino obedecían habría de venir un viento furioso que los arrebataría y los llevaría donde Tupa Amaru y que una flecha que vendría por el aire los pasaría a todos, con estas mentiras tienen engañados a estos demonios.

El mito antecedente convierte a Tupac Amaru en una especie de divinidad que extermina a los españoles y cierra sus templos a la vez que otorga poderes extraordinarios a sus seguidores. Los rebeldes se identifican con la vida y la posición superior en términos de una revolución cosmológica o mesiánica.

En junio los indios de Tarata estaban pacificados, según el corregidor "en fuerza del maltrato que les di, y es necesario conservarlos".

No tenemos aún una cronología del conjunto de episodios de la rebelión de 1781 en el corregimiento de Tarapacá. Tenemos detalles internos de lo acontecido en los cacicazgos de Camiña y Pica entregados por las investigaciones judiciales que siguieron a esos sucesos, además de noticias de lo sucedido en los pueblos de Chiapa, Miñimiñi y Tarapacá.

En Camiña⁴⁶, pueblo y quebrada de la precordillera, la rebelión adquiere motivaciones y protagonistas ausentes en otros pueblos y podemos apreciar la dinámica interna, es decir el interés y los particulares motivos por los cuales los campesinos andinos deseaban atraer la rebelión a su cacicazgo.

Aparentemente, la sublevación general se extendía sin que llegaran mensajes ni rebeldes a Camiña, por ello gente del pueblo, miembros del

cabildo indígena se esfuerzan en convencer al cacique Juan Evangelista Quilli para que encabece el levantamiento; a la vez que intensifican la agitación en la quebrada convocando a los campesinos a reuniones semisecretas. En representación del cacique, dos de ellos viajaron al pueblo de Chiapa, en lo alto de la quebrada de Tarapacá, que se encontraba en manos de rebeldes liderados por "el capitán de la sierra" Romualdo Pacivilca Callisaya a quien solicitan licencia para matar a los cobradores de Camiña. Entendemos por cobradores a los del reparto de mercancías que efectuaban los corregidores y no a los cobradores del tributo. El capitán negó la autorización y sólo permitió que los cobradores fueran apresados y en esa calidad llevados a Tarapacá, pueblo que seguramente estaba próximo a caer en manos de los rebeldes. En todo caso, los caminanos, sin desalentarse, continuaron al pueblo de Carangas para solicitar a los capitanes de la sierra de ese lugar su intervención para tomar los pueblos de Camiña y Tarapacá.

El domingo anterior a Carnestolendas se produjo el primer tumulto o rebelión abierta en Camiña. A Andrés Mamani, campesino de Camiña, los "vecinos", es decir los españoles o criollos, le arrebataron una carta de convocatoria que traía escondida desde Chiapa para entregar a su cacique. El episodio refleja los temores y la mutua vigilancia. Sin embargo, Mamani indignado y humillado amenazó dejar su vida por la recuperación del mensaje. Se dirigió a la casa del cacique y logró que éste, apoyado por una multitud de indios, cholos y zambos llegara a la plaza con gritos amenazantes convocando al resto al sonido de caja y arengados por hombres y mujeres. La principal demanda de la heterogénea masa era la recuperación de las tierras de las que se habían apropiado los españoles, exigiéndoles que mostraran sus títulos y pidiendo al cacique que se los quitara y que dieran muerte a los españoles. Existen también testimonios de amenazas a los cholos, probablemente no tributarios.

El tumulto rápidamente tomó forma institucional. Juntas, en la casa del cacique, designaron dos capitanes, siguiendo seguramente la organización dual del pueblo en dos mitades o sayas. Uno de ellos, el capitán Antonio Mamani junto a Lucas Caqueo fue a apresar al cobrador de repartos el "vecino" Rafael de León, como no lo encontraron llevaron a la casa del cacique a su hijo Manuel de León, de 23 años, que declaró más tarde como testigo en contra de los rebeldes. Los títulos de capitanes indican la intención de los campesinos en darse una organización en milicias. La acción contra el cobrador muestra que los abusos de los repartos y sus cobros se

veía en la concepción moral campesina como un delito punible. Aún más, "los trigos del reparto", el producto con el cual en Camiña se pagaba el reparto, fueron saqueados o recuperados orgullosamente.

Se puede suponer que este "tumulto" fue precipitado por el hecho fortuito de la violencia de los vecinos españoles que arrebataron el mensaje a Mamani, antes de que los campesinos estuvieran o se sintieran preparados para sublevarse. Así parece indicarlo el hecho de que días antes del segundo tumulto testigos españoles vieran a campesinos trayendo al pueblo palos en forma de garrotes y que llegaran ocultos indios de Miñimiñi a las cercanías del pueblo, traídos como refuerzos. Se estableció además vigilancia para que nadie llevase harinas o provisiones a Tarapacá. El objetivo inmediato del complot parece haber sido la captura y muerte de dos españoles o criollos: Juan Fernández y José Fermín de Hugalde. No sabemos aún las razones de esta elección. La noche anterior al segundo tumulto, los principales se reunieron en la casa del cacique a preparar "como habían de entrar al pueblo y dar el combate". Manuel Pérez un mestizo descrito tanto como cholo o zambo llevó a la junta un odre de aguardiente.

Prevenidos los dos españoles intentaron huir del pueblo, sin embargo como eran vigilados por el cholo Vicente León y el regidor Isidro Persona y además los caminos estaban controlados por los rebeldes ocultos, fueron obligados a regresar a fuerza de las piedras arrojadas con hondas. Refugiados en la iglesia, junto al resto de los españoles, son forzados a abandonarla cuando ésta era apedreada. Nada pudo hacer el cura para defender la inmunidad del templo. Los dos españoles fueron degollados por Josef Mamani, quien "les quitó las cavezas, y empezó a echar vítores veviendo la sangre de los finados [luego] metieron los cuerpos a la cárcel donde empezaron después de muertos a azotarlos". Andrés Visa, en tanto, bailaba de alegría por estos sucesos en el altar mayor de la iglesia con la montera puesta, es decir sin descubrir su cabeza en un lugar sagrado.

En la noche de estos sucesos, Blas Caqueo anunció la próxima captura del pueblo de Tarapacá⁴⁴, la capital del corregimiento por ser un lugar pequeño.

Cúneo Vidal, historiador de la ciudad de Tacna que escribió en las primeras décadas de este siglo, lamentablemente sin citar sus fuentes, atribuye a Juan Buitrón la toma de Tarapacá. Buitrón fue el jefe del movimiento rebelde en los Altos de Arica en su primera fase desde donde se replegó a Carangas después de los sucesos de Codpa, luego atacó Tarata, Sama y

Locumba para volver al sur al enterarse de que se preparaba una expedición militar en su contra. De allí cayó sobre Tarapacá con 2.000 indios. Los vecinos del lugar huyeron y se refugiaron en una isla frente al puerto de Iquique. Durante tres meses Buitrón habría sido dueño del sector hasta que, cansados, treinta vecinos acompañados de igual número de negros armados de mosquetes, estoques y pistolas asaltaron el pueblo de Tarapacá el día de Nuestra Señora del Rosario. Capturaron a Buitrón y sus tenientes a los que ahorcaron provocando el dispersamiento de los rebeldes⁴⁵.

Noticias algo distintas tenemos en los documentos que hemos consultado. El 27 de abril fueron informados los jefes criollos de Tacna y Arica que los vecinos de Tarapacá habían recuperado su pueblo después de que éste estuvo dos días en manos de 4.000 indios. Doce vecinos armados se abrieron paso entre 200 indios de guardia hasta llegar a la casa del gobernador y sus 5 capitanes a los que mataron a balazos. Luego, hechos cuartos, los colgaron en horcas. Temerosos de una reacción indígena pedían armas y refuerzos. Oviedo, el alcalde de Arica, despachó un barco con provisiones y 50 hombres armados.

Los campesinos de Codpa en un documento fechado, creemos que erróneamente, el 18 de mayo y que es recibido por Oviedo, correctamente, el 26 de abril, aluden a que Juan Buitrón y sus dos capitanes habían pagado con su vida los estragos efectuados. No se señala lugar ni fecha de muerte de Buitrón y por proximidad cronológica de los sucesos sospechamos que Cúneo Vidal tiene razón y que el jefe rebelde de Tarapacá debe ser Juan Buitrón. Resta por conocer los nombres de los otros capitanes indígenas. Juan Bautista Gallardo, gobernador de Tarapacá, informa a Oviedo, el 28 de abril, que ha colgado recientemente a cinco cabezas de motín, entre ellos a Santiago Santos que degolló a la segunda persona de Putre (pueblo importante de los Altos de Arica). Es posible que se refiera a uno de los capitanes de Buitrón. Otros de los muertos en Tarapacá deben haber sido el cacique de Camiña, Juan Evangelista Quilli y sus dos capitanes Mateo Visa y Antonio Mamani. Los documentos indígenas hacen referencias a muertes inhumanas en Tarapacá y Miñimiñi y no en Camiña, donde después de estos sucesos los indígenas y cholos participantes siguen amenazando a los españoles por las muertes de los líderes mencionados las cuales no quedarían sin castigo.

A pesar de que el temor en Tarapacá continúa entre los españoles por varios meses, después de estos acontecimientos debe haberse iniciado la represión sistemática de los rebeldes.

Una expedición armada de vecinos de Tarapacá y Camiña, seguramente apoyados por tropas de Arica y negros auxiliares recorrió los pueblos de los altos de Tarapacá capturando y ejecutando rebeldes. Incluso cruzaron la frontera del corregimiento y capturaron campesinos de Carangas y al igual que a los de Isluga, les robaron sus ganados y mulas. El pueblo altiplánico caranga de Huachacalla en carta a Juan Mercado- el jefe rebelde de la segunda etapa en Codpa- le solicitan que ponga orden en contra de los tiranos de Tarapacá y Camiña quienes salieron a destruir los pueblos altiplánicos de Isluga y Cariquima a los que robaron sus ganados. Los pastores, para protegerse, huyeron a los cerros.

La misma expedición trajo a su paso por Camiña presos desde el pueblo de Miñimiñi a Francisco Visa y Pedro Gómez acusados de dar muerte a españoles. Y probablemente captura a los 10 participantes de los tumultos de Camiña, presos en la isla de Iquique, en junio, cuando llega el nuevo gobernador de Tarapacá, Josef Ramón Burunda. Este, al no encontrar las causas judiciales, ya sea por cuanto no se hicieron o porque se las habría llevado Juan Bautista Gallardo en la fuga que hizo del pueblo, ordena la investigación que nos ha servido de fuente. La segunda fuga de Gallardo pudo producirse a fines de abril por el temor a un ataque andino sobre Tarapacá. No tenemos mayores detalles de si estos temores estaban fundados en episodios reales o si huyera por alguna otra circunstancia que desconocemos.

La investigación judicial de Camiña se extendió más allá de la lista de detenidos en Iquique e incorporó una sumaria contra el cholo Vicente León por cómplice de la sublevación y por haber atacado con cuchillo a su esposa.

En Pica⁴⁸, pueblo y oasis del desierto de Tarapacá, donde los indígenas representaban sólo el 38% de la población, el movimiento es más "subterráneo" y no logra en ningún momento hacerse público. La cabeza del movimiento fue el indio noble Julián Ayben, quien habría ejercido el cargo de procurador o alcalde. Ayben consiguió una proclama de Tupac Amaru que trató de publicitar en reuniones secretas de indígenas de confianza, enviando copias con chasquis a Tarapacá, Mamiña y Llica en las cercanías de Guatacondo. Según testigos, en esas reuniones la carta del rebelde Tupac Amaru "alababa a los criollos y se declaraba enemigo de los europeos". Ayben resumía el texto diciendo que Tupac Amaru estaba a favor de los indios, que no se debía pagar tasa o tributos y que los esclavos dejarían de serlo. Otros agregan que llamaba a seguir a Tupac Amaru para salir de la opresión en la que los tenían los españoles.

Las reuniones se efectuaban en un ambiente de gran alborozo y fueron fuente para la propagación de las ideas y del clima de agitación. En las noches, se producían incendios que causaban inquietud en españoles e indígenas, e incluso el sacerdote se sintió atemorizado. Al cura de Pica, Ayben le habría dicho que ya no deseaban seguir pagando tributo a lo cual el sacerdote habría exclamado "pues ya tenemos segundo Catari". En uno de estos encuentros Ayben mostró al sacerdote el papel que tenía de Tupac Amaru y le reveló la intención que tenían de gobernarse por ese mensaje. El cura intentó calmarlo a lo que Ayben respondió que como ellos no se habían de alzar cuando todos los de su naturaleza y en todos los lugares estaban alzados. En vista de esto, el cura tomó la determinación de desterrar a Ayben, pero sus partidarios le rogaron que no lo hiciera y prometieron que el movimiento no continuaría. Así, dejó a Ayben bajo el cuidado y vigilancia de un anciano tío; y luego pasó al vecino pueblo de Matilla para alertar a los españoles.

En junio, Ayben se encontraba en la cárcel de Iquique solicitando el indulto que el Visitador General había ofrecido a los indios rebeldes. Decía no ser traidor a Rey, a quien debían el bien de haberlos sacado de la gentilidad. Pedía el indulto por cualquier delito que pudiese haber cometido en su ignorancia o por temor a los capitanes rebeldes quienes daban muerte a las autoridades indígenas por considerarlas coludidas con los españoles. Había procurado apaciguar a los indios, dando noticia de todo al cura para que los amonestara. Después de la derrota general, hubiese sido un suicidio decir otra cosa.

Los sucesos y las fuentes de la rebelión en Atacama⁴⁹ han sido publicados en extenso en varios artículos de modo que aquí haremos una brevísima síntesis. Atacama había experimentado varios movimientos importantes antes de la rebelión general, como ya hemos señalado.

La rebelión se reinició abiertamente en San Pedro de Atacama, el 12 de marzo de 1781, cuando más de 200 indios asaltaron la casa de un funcionario del corregidor, presumiendo que ahí se ocultaban las providencias a favor de los indios, libradas por el Rey Tupac Amaru. Los españoles amenazados quedaron detenidos en el pueblo. Los indígenas asumieron el mando total, señalando que el que no se reconociese inferior a ellos sería pasado a cuchillo. Otros españoles que llegaron huyendo de la provincia de Lipez fueron desterrados a Chiuchiu en Atacama la Baja. A pesar de que hubo amenazas a mestizos, criollos y españoles, en Atacama no se registra

ninguna muerte de estos sectores. Un personaje decisivo en el apaciguamiento de la rebelión de Atacama y en la derrota de la facción rebelde fue el cura de Chiuchiu don Alejo Pinto. Su histriónico discurso señalaba que el crimen de los rebeldes era contra Dios y el Rey y quienes participaran recibirían los castigos correspondientes. Así, logró que se liberaran de San Pedro a los españoles prisioneros y que todos se comprometieran a vivir en paz y sin chismes. Sin embargo, a fines de marzo, una carta del cacique de Lipéz a los caciques de los seis ayllus de San Pedro, pidiéndoles que prepararan hondas y las armas que pudiesen para el asalto a la villa de Potosí en los días de Pascua, puso en acción a los campesinos de Atacama encabezados por el alcalde mayor, Carlos León. A esto se sumó la llegada de Tomás Paniri a Ayquina trayendo órdenes e instrucciones del movimiento. Paniri había luchado en las provincias vecinas destacándose por su valor, era además un hombre analfabeto, pero que manejaba varias lenguas autóctonas y el español. Antes fue cacique de Ayquina, su pueblo de origen. Su nombre coincide con el del volcán tutelar del pueblo, y podría significar "el que viene". El lugar es hasta hoy, un centro religioso de peregrinaje internacional, sede del santuario de la virgen Guadalupe de Ayquina.

Paniri desde Ayquina envió los edictos de Tupac Amaru que fueron publicados en el cabildo indígena, designó capitanes y luego bajó a Chiuchiu donde fue recibido como autoridad por todo el pueblo al son de caja. El alcalde y el cacique procuraron desconocer su título señalando que su providencia venía en papel común y no en el sellado. Paniri los amenazó con la pena de muerte. Vestido con sable al cinto y una honda terciada Paniri mostraba símbolos de autoridad española e indígena, afirmando con la honda la mentalidad que destacaba y apoyaba lo propio. Una entrevista con Alejo Pinto fue un diálogo de sordos. Los españoles en tanto, aterrizados huyeron a los cerros y sus partidarios llevados por el entusiasmo trataron de implantar reformas que eran verdaderos cambios culturales, como obligar en Calama a las españolas que se vistieran con traje de indias, pues de lo contrario morirían sin remedio.

Alejo Pinto citó a los capitanes que habían tomado estas medidas y los obligó junto al alcalde mayor y cacique a arrepentirse públicamente en la iglesia y a decir las oraciones, lo que les sirvió de "bastante pudor por la publicidad del conjunto de gente en la iglesia". En tanto Paniri había pasado a Atacama la Alta.

Con el apoyo de las autoridades indígenas de Chiuchiu dos españoles fueron a pedir ayuda a Tarapacá, en tanto capitanes españoles idearon la estrategia de que el gobernador de Tarapacá les dio autorización para formar milicias para combatir a Paniri, contando con el secreto acuerdo de las autoridades indígenas de Chiuchiu.

Junto con la preparación militar que contaba con la bendiciones de Alejo Pinto éste inició un programa religioso los días de Semana Santa para asegurar la fidelidad al Rey de sus feligreses. Para ello, dispuso una hora diaria de penitencias:

Ejecutando dicho cura el viernes Santo a las doce de la noche, estando todo el pueblo congregado en la Iglesia, entrar vestido de un saco ceniciento, descalzo de pie y piernas, puesto un par de grillos contrapeso de dos barretas de fierro en las extremidades de los grillos, con una cruz pesada al hombro y una corona de espinas en su cabeza. A cuya vista fue imponderable la gritería llantos y sollozos que a su imitación muchos indios se desnudaron públicamente y empezaron a castigarse y las mujeres muy compungidas, no cesaban de darse golpes en la cara por espacio de hora y media que duró su sermón.

Es probable que Paniri, engañado, fuera atraído a Chiuchiu, donde fue capturado y remitido a Iquique, lugar en que fue ejecutado el 14 de mayo de 1781, después de haber confesado que participó en la muerte de cinco españoles y un cura. Sin embargo, hasta el 10 de agosto los capitanes españoles de Chiuchiu no se atrevían a ingresar a San Pedro por temor a que los indígenas de ese lugar intentaran vengar la muerte de Paniri. No obstante ese sector ya había sido pacificado sin resistencia de los atacameños, por las autoridades designadas por la Real Audiencia de La Plata. Estas informan que los bondadosos atacameños los recibieron con una verdadera fiesta, si bien no aceptaron el regreso del corregidor Castaño y prefirieron ser dirigidos por el Justicia Mayor designado por la Audiencia. A pesar de la fiesta, luces y de los gritos de viva el Rey, en 1782 el Justicia mayor envía por diez años preso al Tucumán:

a Domingo Lorenzo, indio de aquella provincia. Uno de los principales que hicieron publicar en ellas las órdenes de los rebeldes Cataris, y ahora llegó divulgando ser falsa la muerte del principal Tupac Amaro y que por el contrario se le habían rendido los españoles.

Conclusiones

La población andina de Arica, Tarapacá y Atacama del siglo XVIII poseía una larga tradición de manejo de su medio ambiente. En períodos prehispánicos habían integrado los recursos desde la costa hasta el altiplano e incluso con la selva y no obstante la presencia de los reinos circunlacustres en las tierras bajas lograron conservar una cierta especificidad cultural. Estas tradiciones y las características propiamente geográficas aconsejan aplicar los criterios de regionalización utilizados por los arqueólogos en el sentido de ubicar estas provincias dentro del ámbito del área Centro Sur Andina y más específicamente en las sub-áreas de los valles occidentales y circumpuneña.

En el período colonial, estos pueblos fueron exceptuados de la mita de Potosí, pero conservaron las viejas rutas de tráfico que articulaban la economía virreinal, participando de este modo del circuito de comunicaciones macro-andinas. En estos pueblos "costeros", por estar ubicados en el sector occidental de la cordillera de los Andes, los caciques del corregimiento de Arica, y algunos de Tarapacá, tenían en la segunda mitad del siglo XVIII una interesante capacidad de negociación y acción política dentro de los marcos legales. La resistencia o defensa de los intereses andinos se veía favorecida cuando los funcionarios virreinales se encontraban divididos y un sector, por las razones o intereses que fueran, respaldaba sus demandas.

El incremento de las presiones, por efecto del conjunto de las Reformas Borbónicas y cambios estructurales (como el continuo aumento de la población en un territorio desértico escaso de tierras cultivables, donde además existía una distribución desigual de las asignaciones comunitarias), amenazaba la estabilidad del sistema y favorecía la esperanza en un cambio radical. En Atacama, en cambio, la situación de inestabilidad era mayor y la resistencia violenta a las autoridades borbónicas, fueran corregidores o alcabaleros, era un asunto casi cotidiano desde 1775, sin que ello significara que la población renunciara a hacer uso de los mecanismos legales que podían favorecerla, especialmente aliándose con los curas párrocos. Sin embargo, iniciada la rebelión general serán los curas, específicamente el de Chiu-Chiu, el principal enemigo de ella y el articulador de la resistencia contra los líderes rebeldes. Es también el caso de Pica. En el corregimiento de Arica, por otra parte, esa resistencia eclesiástica fue avasallada por la violencia rebelde en la segunda etapa.

La población mestiza, aparece activamente vinculada a la rebelión en Camiña. En otros lugares su presencia es más débil o inexistente. La población pobre, mulata y mestiza de Arica, no recibió, aparentemente, los mensajes rebeldes y carecía de un sistema organizativo propio que sirviese de canal de comunicación o que generase un sistema de liderazgo no tutelado por criollos o españoles. Por estas razones fue fácilmente manipulada por los últimos, quienes incorporaron a esta población en sus tropas. En este texto no hemos analizado la organización político-militar que derrotó a la rebelión, pero obviamente ésta fue encabezada por los criollos ante la temprana huida de los corregidores. Finalmente, la apretada síntesis expuesta indica que a pesar de los factores generales la rebelión adquirió distintos desarrollos que justifican su estudio a un nivel micro-regional. Ello también permite apreciar cómo fue entendido el mensaje de Tupac Amaru en los diversos ámbitos regionales, sociales y culturales.

Un cuadro comparativo podría mostrar que el programa básico de Tupac Amaru -de poner fin a los corregidores, a los repartos de mercancías, a la mita de Potosí, establecer una Audiencia en el Cuzco, establecer alianza con los criollos y todos los nacidos en Perú, respetando sus bienes y haciendas, dar libertad a los esclavos que se sumaran a su movimiento, respetar la doctrina católica y sus sacerdotes, rescatar la imagen del Inca- fue entendido y llevado a la práctica de muy diversas maneras en las provincias en estudio.

NOTAS

1. Este artículo fue escrito gracias al aporte de los proyectos FONDECYT 92-440 y 91-0102.
2. Profesor en las Universidades de Tarapacá (Director de la Oficina de Santiago, Quebec 409, Providencia, Santiago, Chile), de Valparaíso y de Chile.
3. En general en las obras que tratan de la rebelión de 1780 se ignora la participación de la población de estas provincias o las descripciones relativas a ella son insuficientes. Véase por ejemplo la obra clásica de Boleslao Lewin *La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica*, Cap. XXIII: La sublevación en Tupiza, Chocaya, Potosí y Arica, pág. 570 "Ecos de la sublevación de Tupac Amaru en Arica". Buenos Aires 1957. Ninguna mención se encuentra en Carlos Daniel Valcárcel *Tupac Amaru Precursor de la Independencia*, Lima 1977. Jürgen Golte en *Repartos y Rebeliones Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, en el "Mapa 27 Sublevación General" excluye de la Rebelión a los corregimientos de Arica y Tarapacá, Lima 1980. Scarlett O'Phelan Godoy en *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru* en el Appendix I, que lista las rebeliones y revueltas que ella ha detectado en literatura y archivos, incluye con el número 133, año 1781 "Arica. A revolt took place in Arica. (B. N. L., C4189.)", pág. 298, Colonia/ Viena 1985.

- 4 En el excelente artículo de S. O'Phelan "Comunidades campesinas y Rebeliones en el siglo XVIII" en Heraclio Bonilla et al. *Comunidades Campesinas Cambios y Permanencias*, Lima, 1987, se hace uso de categorías regionales andinas como "Centro", "Norte" y "Sur" andinos, las cuales son descritas desde un punto de vista socioeconómico que no calza con las características de las provincias de nuestro estudio, sea que las ubiquemos dentro de la macrocategorías de Sur o Costa.
- 5 Es el caso reiterado de Golte, 1980, en lo referente a los datos de población para las provincias de nuestro estudio.
- 6 Análisis y definición de la arqueología andina, Documento Final del Coloquio Crítico y perspectivas de la Arqueología Andina, Paracas, Perú, 1-7 abril 1979.
- 7 Véase Calogero Santoro, Jorge Hidalgo y Alfonso Osorio "El Estado Inca y los grupos étnicos en el sistema de riego de Socoroma", en *Rev. Chungará* N° 19, págs. 71-92, Univ. de Tarapacá, Arica, 1987.
- 8 Jorge Hidalgo L., Ana María Farías A. Luis Guzmán y Patricia Arévalo, "La Mita de Azapa, 1680-1752: un nuevo caso de mita local" en *Diálogo Andino* N° 7/8, págs. 59-79, Univ. de Tarapacá, Arica.
- 9 Sergio Villalobos R. *La Economía de un Desierto, Tarapacá durante la Colonia*, págs. 117-247, Santiago 1979. J.M. Van Kessel *Holocausto al progreso los aymaras de Tarapacá*, págs. 157-217, Amsterdam 1980.
- 10 Alberto Flores Galindo, "Tupac Amaru y la sublevación de 1780" en Alberto Flores Galindo (Compilador) *Sociedad Colonial sublevaciones populares: Tupac Amaru II, 1780*, pág. 286-290, Lima 1976. S. O'Phelan 1987: 107-108.
- 11 S. O'Phelan 1985: 162-181. Jorge Hidalgo *Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750-1793, and its response to the Rebellion of Tupac Amaru*, Ph.D. tesis, Universidad de Londres, págs. 206-213.
- 12 A.G.A. S.9.6-5-3, "Resumen de carta del corregidor de Atacama, Salta, 25, IV, 1781".
- 13 J. Hidalgo, *Indian Society*: 219-226.
- 14 A.G.I., Lima 895, "Liquidación del exceso de repartos por don Demetrio Egan... hasta 1776". Incluye "Repartos al común de arrieros de Tacna".
- 15 J. Hidalgo "Cacicazgos del sur occidental andino: origen y evolución colonial" en Robert D. Drennan y Carlos Uribe *Chiefdoms in the Americas*, págs. 289-297, Boston 1987.
- 16 J. Hidalgo, *Indian Society*: 58-111.
- 17 J. Hidalgo "Ecological complementarity and tribute in Atacama: 1683-1792" en Shiro Masuda, Izumi Shimada, y Craig Morris *Andean Ecology and Civilization An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*, pág. 175, Tokyo, 1985.
- 18 John Telford y Herbert S. Klein *The Royal Treasuries of the Spanish Empire In América*, Vol. 2 Upper Perú (Bolivia), (Durham, N.C. 1982), "Sumario General de la Carta Cuenta de Arica", 3-14.
- 19 A.G.I. Lima 1300, "Caja Real de Arica, Cuenta y relación jurada de los productos y cargas, desde 1º de mayo de 1767, hasta 30 de abril de 1768, Arica, 20 julio 1768".
- 20 J. Hidalgo "Tierras, exacciones fiscales y mercados en las sociedades andinas de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750-1790" en Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (compiladores) *La participación indígena en los mercados surandinos estrategias y reproducción social siglos XVI a XX*, pág. 196, La Paz 1987.
- 21 J. Hidalgo, P. Arévalo, M. Marsilli y C. Santoro "Padrón de la Doctrina de Belén en 1813: un caso de complementariedad tardía" pág. 100-101, Documento de Trabajo N° 4, Depto. de Antropología, Univ. de Tarapacá, 1988.
- 22 Utilizamos las cifras del Censo del Perú de 1792 (A.G.I. Estado 73), por ser las únicas que ofrecen una visión de la totalidad de la población y por ser relativamente cercanas a la rebelión de 1781.
- 23 Las mismas cifras en A.G.I. Mapas Perú-Chile, N° 124, Antonio Alvarez y Jiménez, 1791. En el cálculo de los porcentajes hemos aproximado los decimales al número entero superior o inferior al 0.50, por ello en el cuadro, en algunos casos, la suma de los porcentajes no corresponde exactamente a 100.

- 24 Véase Hidalgo 1986, *Indian Society*, caps. III y IV.
- 25 Véase Guillermo Galdós Rodríguez *La Rebelión de los Pasquines*, págs. 91-128, Arequipa 1967; Rubén Vargas Ugarte, *Historia del Perú, Virreinato, (Siglo XVIII)*, págs. 372-373, Lima 1956; Boleslao Lewin, *La Rebelión*, pág. 154.
- 26 Steve Stern trata este problema con mayor amplitud en "The age of the Andean insurrection, 1742-1782: a reappraisal": p.70 en S. Stern, Ed. *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, The University of Wisconsin Press, 1987. La aparente paradoja es que áreas que no aparecen con registros de rebelión en una determinada coyuntura pudieron ser potencialmente más proclives a la rebelión, sin embargo, las políticas concretas hispanas no las hicieron posibles.
- 27 J. Hidalgo L. "Amarus y Cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cuzco, Chayanta, La Paz y Arica", págs. 117-138, *Rev. Chungará*, Universidad de Tarapacá, Arica 1983.
- 28 Véase John Rowe "El Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII", en Flores Galindo Ed. *Tupac Amaru II*, págs. 11-66, Lima 1976; Jan Szeminski *La utopía tupamarista*, Lima 1983; Alberto Flores Galindo *Buscando un Inca*, Lima 1987.
- 29 Ver Golte *Repartos y Rebeliones*, 128-139.
- 30 A.G.I., Lima 895, "Liquidación del exceso de repartos por don Demetrio Egan... hasta 1776".
- 31 A.A. Leg. 4, pieza 52. Razón de los repartos que hizo el corregidor Dn. Demetrio Egan 1778.
- 32 A.N. Ch. Fondos Varios Vol. 453. Francisco Rodríguez y Grimaldo, que no se le reparta con violencia. Tacna 1776.
- 33 A.G.I. Lima 1002. Véase el estudio de este tema en Alfredo Moreno Cebrián, *El corregidor de indios y la economía peruana en el siglo XVIII, (los repartos forzosos de mercancías)*, Madrid 1977.
- 34 Biblioteca Nacional del Perú, Lima. Oficina de Investigaciones Bibliográficas. B.N. C. 4129. Informes hechos por los curas de éste Obispado [Arequipa], sobre los inconvenientes que traen consigo los repartimientos de los corregidores, y así convendría quitarlos por el medio de aumentar los tributos para su dotación. 1778", foja 209r. Golte, en *Repartos y Rebeliones*, lista este movimiento entre las "Rebeliones locales, 1765-1779", pág. 144.
- 35 Estamos preparando un texto sobre este corregidor ilustrado de Tarapacá, donde daremos cuenta detallada de su proyecto, acciones políticas y resultados.
- 36 A.A. Leg. 4, pieza 3.
- 37 Ver Sergio Villalobos, *La economía*, págs. 212-123.
- 38 A.A. Leg. 4, pieza 15. Guagama, cacique de Pica solicita aumento de pago para el trabajo diario de los jornaleros indígenas, 1766.
- 39 Jorge Hidalgo "Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede 1749-1781. Anexo: dos documentos inéditos contemporáneos" en *Rev. Chungará* N° 9, págs. 192-246, Univ. de Tarapacá, Arica, 1982.
- 40 A.G.I. Charcas 529, Informe del corregidor de Atacama Francisco de Argumaniz sobre la rebelión de Incaguasi, Valle de Calchaqui, 31 de marzo de 1775, en Expediente: Oficiales Reales versus Paniagua, cuaderno 6º.
- 41 A.G.I. Charcas 529, Oficiales Reales versus Paniagua, 4º cuaderno, foja 26.
- 42 A.G.N., S.9.C. 6, A.5, N°3. Resumen de la carta del corregidor de Atacama, Salta, 25 de mayo, 1781.
- 43 Nuestra fuente principal para la Rebelión en Arica, Tarata, Tacna y Tarapacá es el "Expediente formado por el Alcalde don José Joaquín de Oviedo sobre las revoluciones de los indios de Arica, 1781". En Archivo Nacional de Chile, Judiciales de Arica, Administrativos, Leg. 5, pieza 1.
- 44 John Lynch, "The origins of the Spanish American Independence" en Leslie Bethell 1985.
- 45 Sumaria contra los autores de la sublevación de Camiña, 1781. En A.N., Judiciales de Iquique Criminales, Leg. 1466, pieza 6.
- 46 Sumaria contra Vicente León Rebelde de Camiña, 1781. En A.N. J.A., Leg 1565, p.2.

- 46 Además de las fuentes anteriormente citadas, véase: "Vicente Colque, indio de Carangas, denuncia abusos de autoridad de tropas de Tarapacá, 1781". A.N., J.I. Civiles, Leg. 306, p.1 c.
- 47 Rómulo Cúneo Vidal, "Leyendas de Arica, Tarapacá y Atacama". "El escarmiento de Juan Buitrón el sanguinario". En *Obras completas*, Lima 1977, tomo V:417-419.
- 48 "Sumaria para resolver la solicitud de indulto de Julián Ayben por su participación en la Rebelión de Pica en 1781". En A.N., J.I. Criminales, Leg. 67, p. 4.
- 49 Hidalgo "Fases de la" 1982, "Amarus y Cataris" 1983, "Indian Society" 1986 e Hidalgo y Arévalo "Atacama antes y después de la rebelión de 1781: Siete documentos inéditos del Archivo General de la Nación Argentina (A.G.N.)." en *Rev. Chungará* N° 18, págs. 91-100, Univ. de Tarapacá, Arica 1987.

'Su verdad y su justicia' Tomás Catari y la insurrección aymara de Chayanta, 1777-1780

Sergio Serúlnikov

A principios de junio de 1780, un numeroso grupo de indios pertenecientes a las comunidades andinas del pueblo Macha, provincia de Chayanta, viajaron a la ciudad de La Plata con el fin de denunciar a sus caciques y al corregidor de la provincia, Joaquín Alós. Entre los quince o veinte campesinos aymaras que se presentaron ante la Real Audiencia de Charcas en esa ocasión, podemos reconocer los nombres de los indios que estaban liderando por entonces una serie de enfrentamientos abiertos con las autoridades locales; entre ellos, el de Tomás Catari, un indio agregado de la parcialidad de Urinsaya, probablemente pobre en términos de su posición en la comunidad, a quien los indios reivindicaban como su legítimo curaca, pese a no haber demostrado nunca sus derechos hereditarios.

Si bien esta no era la primera ni sería la última oportunidad en que las comunidades de Macha se trasladarían a La Plata, quisiera recordar brevemente aquí las circunstancias que rodearon esta presentación. Durante los tres años previos, los campesinos aymaras habían llevado a cabo un extraordinario proceso de lucha legal. Las batallas jurídicas contra las au-

toridades locales habían incluido repetidas presentaciones ante el corregidor de Chayanta, los Oficiales Reales de Potosí, la Audiencia de Charcas, así como un largo y penoso viaje a Buenos Aires donde Tomás Catari llevó su caso ante la más alta autoridad española en la región, el virrey del Río de la Plata. Por su parte, los grupos de poder locales intentaron detener la movilización indígena mediante reiterados ataques a los principales caecillas del movimiento, especialmente a Catari, a quien el corregidor hizo arrestar en varias ocasiones. Los ocho meses previos al mencionado viaje a La Plata, entre septiembre de 1779 y abril de 1781, el líder aymara permaneció preso en la cárcel de Potosí. Sólo un asalto armado permitió a las comunidades andinas liberarlo, cuando era trasladado desde el centro minero a Chayanta para ser sometido a un juicio formal por el corregidor. Que esta experiencia no haya disuadido a la comunidades de Macha de continuar la resistencia por medios jurídicos es un hecho que debiera llamar nuestra atención; aún más desconcertantes, sin embargo, fueron las razones que animaron su acción. Advertido por el cura doctrinero de Macha acerca de su seguro arresto apenas llegase a La Plata, Catari respondió:

que desde luego lo prendiesen, pues estando inocente quería se declarase su verdad y su justicia, por lo cual no se movía de la puerta de la Audiencia, asistiendo diariamente a ella, a vista y presencia de todos¹.

Como era previsible, el 10 de junio de 1780 el líder aymara fue llevado desde la puerta de la Audiencia hasta la Cárcel de Corte.

Algunos años atrás, Natalie Zemon Davis reflexionaba acerca de las dificultades que la aparente "irracionalidad" de las revueltas religiosas populares del siglo XVI en Francia habían presentado al análisis histórico:

Blandir la espada en nombre de un sueño milenarista podía tener cierto sentido, ¿pero a qué venía excitarse tanto a causa de la Eucaristía o de la reliquia de los santos? Resulta difícil descifrar el significado de esta clase de acontecimientos (Davis 1984: 151).

El movimiento liderado por Tomás Catari presenta un espectáculo quizás no menos enigmático. La sublevación de Chayanta constituyó el más profundo y duradero levantamiento campesino en la región de la Audiencia de Charcas desde la época de la conquista, y uno de los tres

principales centros rebeldes durante la insurrección general indígena de comienzos de la década de 1780. Sin embargo, en contraste con los movimientos liderados por Tupac Amaru y Tupac Catari en Cuzco y La Paz, donde las masas indígenas parecieron perseguir una fundamental ruptura con las instituciones y la sociedad coloniales, la rebelión de Chayanta nunca rechazó por completo el sistema de gobierno y justicia español. A lo largo del conflicto, los procesos de apelación judicial a los más altos tribunales españoles, la deliberada adopción de rituales jurídicos europeos y el puntual cumplimiento de las obligaciones económicas de los indios al Estado no parecieron inhibir, sino más bien legitimar la violencia colectiva contra las redes de poder local en el Alto Perú. Es esta consistente asociación de prácticas insurreccionales y estrategias jurídicas lo que parece desafiar nuestra conceptualización del sistema de justicia en la reproducción ideológica de la dominación colonial, así como nuestra imagen de las concepciones políticas que inspiraron las grandes sublevaciones indígenas de finales del siglo XVIII.

En los últimos quince años, la literatura histórica ha tendido a ver la justicia española como un poderoso instrumento de hegemonía europea sobre los pueblos nativos. Mientras las estrategias legales permitieron en muchos casos a las comunidades campesinas preservar sus recursos materiales, sus patrones de organización social y su espacio de autonomía política; la apelación al aparato jurídico colonial contribuyó, en el largo plazo, a la formación de una mentalidad de subordinación al orden establecido. Según Steve Stern,

en la medida en que la dependencia en un sistema jurídico se convierte en una estrategia dominante de protección para una clase o un grupo social oprimidos, puede socavar la posibilidad de organizar un ataque más ambicioso encaminado a derrocar la estructura explotadora en sí. Cuando ocurre esto, un sistema de justicia que funcione contribuye a la hegemonía de una clase dominante (Stern 1986: 218; ver también Taylor 1985: 151-7).

Ciertamente, las comunidades indígenas tanto en los Andes como en México recurrieron también a la violencia para resolver sus conflictos con las elites locales. Las múltiples revueltas locales que puntuaron el siglo XVIII muestran la capacidad de los indios para defender sus intereses por medio de la fuerza. Los objetivos de estos alzamientos, sin embargo, no

fuieron impugnar el sistema de dominación colonial en sí mismo, sino protestar contra funcionarios particularmente abusivos, nuevos impuestos o avances sobre la autonomía política comunal (Taylor 1979, O'Phelan 1985). Al igual que con las demandas presentadas por los indios ante los tribunales coloniales, las autoridades centrales tendieron menos a reprimir indiscriminadamente la protesta, que a buscar un acuerdo que permitiera volver a la rutina previa. Aunque el resultado final varió de caso a caso, el Estado pareció crear así cierto sentido de justicia. Friedrich Katz, sintetizando el rol hegemónico jugado por el Estado colonial, afirmó que:

...la Corona y la Iglesia, debido a sus esfuerzos por controlar a los hacendados y encomenderos, adquirió legitimidad a los ojos de muchos indios. La mayoría de las rebeliones estuvieron dirigidas contra funcionarios locales, y en general los indios quedaron firmemente convencidos de que la Corona remediaría los abusos si éstos llegaran a su conocimiento (Katz 1988: 79, traducción nuestra).

La función que el imaginario y las instituciones jurídicas españolas tuvieron en la legitimación del régimen colonial se reflejó, por oposición, en las características de las grandes rebeliones indígenas. A diferencia de las protestas legales, las insurrecciones campesinas opusieron a los procedimientos jurídicos establecidos para regular la resolución de conflictos sociales, formas sistemáticas y masivas de violencia colectiva. El recurso a la fuerza guarda una relación de exterioridad con respecto al derecho, y su emergencia está vinculada al fracaso de estrategias jurídicas. En este sentido, Jürgen Golte (1980) ha periodizado las protestas contra el reparto mercantil en dos etapas: un primer período en el que las comunidades andinas intentan luchar contra los corregidores y caciques a través de apelaciones ante las audiencias y el virrey, y una segunda etapa signada por el uso de la fuerza que abriría paso a las grandes rebeliones de 1780-1781². El surgimiento de formas de violencia masiva y organizada manifiesta a su vez fines antagónicos a la dominación colonial. A diferencia de los objetivos puntuales perseguidos por las revueltas locales -objetivos muchas veces absorbidos de hecho o de derecho por el régimen colonial-, las insurrecciones campesinas adoptaron por definición la forma de "conspiracies with explicit revolutionary goals", guerras étnicas montadas para exterminar o expulsar a la población y a los gobernantes europeos (Coatsworth 1988: 29-30).

En los Andes, la emergencia de movimientos insurreccionales ha sido asociada a la propagación de mensajes milenaristas y mesiánicos. La violencia insurreccional parece haber sido inspirada por un sistema autónomo de creencias culturales a través del cual las comunidades nativas conectaron las expectativas de cambio político a un idealizado pasado prehispánico (Szeminski 1983; Flores Galindo 1987). En suma, los grandes levantamientos indígenas -entre los cuales la rebelión de Chayanta ocupa un lugar destacado- son la manifestación de identidades sociales construidas al margen de la ideología colonial y su naturaleza política es de un orden diferente a las formas rutinarias de negociación y conflicto entre las comunidades indígenas y los grupos dominantes.

El presente trabajo propondrá una perspectiva alternativa acerca de los fundamentos políticos de la insurgencia indígena. Basada en un análisis de la rebelión aymara de Chayanta durante los años 1777-1780, mi hipótesis es que las prácticas insurreccionales producidas por el movimiento campesino no estuvieron informadas por motivos ideológicos surgidos fuera de los límites del discurso colonial, sino por un trabajo de apropiación y resignificación de los principios que autorizaban la dominación europea sobre los ayllus andinos. Durante el período en que Tomás Catari dirigió el movimiento, las comunidades surandinas no parecieron formular sus expectativas de cambio social en términos de utopías milenaristas, sino en términos del propio imaginario jurídico colonial. Fue por relación a este imaginario político como se definieron las formas de identidad colectiva. El enfrentamiento armado entre las comunidades campesinas y las elites regionales no fue de ningún modo el desenlace lógico, inevitable de una conspiración orientada por programas revolucionarios. En rigor, el carácter subversivo de las acciones indígenas fue emergiendo en forma gradual como resultado de la lucha entre los ayllus andinos y los grupos de poder regionales por imponer definiciones antagónicas de legitimidad.

Deborah Poole (1992: 218) ha sugerido que el análisis de la ley y el discurso legal es una de las esferas claves para comprender los lenguajes de autoridad y consenso que cohesionaron la sociedad colonial. Quisiera mostrar aquí cómo la justicia española pudo en determinadas ocasiones transformarse en un teatro no sólo de resistencia sino de contra-hegemonía. Durante el último cuarto del siglo XVIII, bajo la presión combinada de las intensas disputas por el poder dentro del aparato administrativo y la ola de protestas indígenas, el sistema judicial se convirtió en un escenario privile-

giado de luchas ideológicas sobre aspectos fundamentales del colonialismo español en los Andes. De particular relevancia fue el antagonismo entre el tradicional sistema patrimonial, por un lado, y la teoría jurídica de las dos Repúblicas y el modelo toledano de exacciones estatales racionalizadas, por el otro. Este trabajo se propone mostrar cómo las comunidades aymaras en el proceso de revelar esta contradicción y de implementar sus derechos corporativos, se constituyeron en actores políticos, cuestionaron el derecho de las elites regionales a gobernar y, en última instancia, subvirtieron las formas de subjetividad y jerarquía cultural que legitimaban la dominación colonial.

[1]

La rebelión de Chayanta no fue una disputa que enfrentó a las comunidades andinas con las autoridades coloniales como un todo, sino una lucha política en la cual el enfrentamiento de los indios con el corregidor y los jueces de la Audiencia formó parte de un conflicto más amplio entre estos últimos y los funcionarios porteños encabezados por el virrey Juan José de Vértiz. La superposición de estos dos conflictos tuvo como marco el intento de la dinastía borbónica por transformar la burocracia prebendaria consolidada a fines del siglo XVII en una administración imperial absolutista que sirviera los objetivos fiscales y políticos de la corona por sobre los intereses de los grupos dominantes regionales. Mientras la rebelión tupamarista pudo ser respaldada por sectores criollos como un medio de contrarrestar la política borbónica contra el sistema patrimonial (Campbell 1979: 33), la lucha del movimiento de Chayanta contra las elites regionales encontró su principal fuente de apoyo en los funcionarios del recientemente creado virreinato del Río de la Plata, uno de los baluartes de las nuevas políticas de centralización (Burkholder-Chandler 1977, Socolow 1987). A diferencia de la sublevación de Tupac Amaru, la rebelión liderada por Tomás Catari se desarrolló dentro de los límites de la juridicidad colonial. Naturalmente, la legalidad colonial no fue un marco referencial objetivo contra el cual los actores del conflicto evaluaron sus acciones y las acciones de sus enemigos. El núcleo de la lucha política consistió, precisamente, en las antagónicas definiciones de los derechos y deberes que debían regular las relaciones entre las comunidades indígenas y las distintas instancias de la burocracia colonial.

Esta lucha política asumió la forma de dos procesos judiciales superpuestos y contradictorios. El primero fue un proceso iniciado por los ayllus de Macha contra los caciques interinos y el corregidor de Chayanta; el segundo, un juicio instruido por los caciques, el corregidor y la Audiencia contra Tomás Catari por haber sublevado a las comunidades de Macha a su regreso de la capital virreinal. Esta disputa tendió a resolverse en términos de un conflicto armado que, por último, derivaría en una batalla campal entre las milicias del corregidor y las comunidades de Chayanta que tuvo lugar en Pocoata a fines de agosto de 1780. El objetivo de los indios y las elites regionales fue construir una narración de los eventos que demostrase ante la autoridad colonial superior la ilegitimidad e ilegalidad de la violencia ejercida por la otra parte. Las políticas de la administración virreinal llevarían al virrey a adoptar como suya la narrativa del conflicto articulada por las comunidades de Macha. Más adelante, veremos las formas de conciencia política campesina surgidas durante este mismo proceso de lucha, quisiera concentrarme ahora en la estructura de las diferentes narrativas, así como en las representaciones de poder que informaron las posturas de las elites regionales y los funcionarios ilustrados porteños frente al levantamiento campesino.

El corregidor de la provincia y los miembros de la Audiencia describieron al movimiento indígena, especialmente a partir de su expansión luego del regreso de Catari de Buenos Aires, a través de tres imágenes mutuamente relacionadas. En primer lugar, las elites regionales describieron las acciones colectivas indígenas como formas ilegales de protesta. A fines de junio de 1780, los cuatro caciques del pueblo de Macha presentaron su renuncia ante Joaquín Alós debido a que, según su declaración,

ni el poderoso brazo de la Real Justicia que V. M. [el corregidor] administra ha podido contener la sedición y altanera revelación de este reo que se contempla seguro del condigno castigo por estar respaldado de las comunidades de indios (...) que le defienden y custodian su persona con vilipendio de la Real Jurisdicción⁴

Joaquín Alós, por su parte, escribió a la Audiencia que:

el dominio que [Catari] ha tomado sobre los indios los tiene enteramente alborotados y sin la debida subordinación ni obediencia a las órdenes judiciales y mucho menos a sus caciques⁴.

Catari declaró el fiscal de la Audiencia Juan de Pino Manrique en nada pensó menos que promover en términos de justicia (la orden virreinal): "todo lo redujo a seducciones, alborotos y motines, buscando no los modos proporcionados, a lo menos paliativos de sus desproporcionados fines, sino los extremos más irregulares"⁵.

¿Cuáles eran, según las elites regionales, aquellos "desproporcionados fines" a los que hacía referencia Manrique? Basado en las denuncias de los caciques mestizos, el corregidor describió al movimiento indígena como una protesta contra los tributos y la mita minera potosina. En un primer momento, Joaquín Alós explicó que Catari había difundido la noticia de haber recibido una orden del virrey para rebajar las tasas a la mitad⁶. La denuncia se tornaría más grave a medida que el conflicto se agudizara. El objetivo de los ayllus aymaras era, según el corregidor, "quedar libres de la íntegra contribución de tributos y servicio de mita para vivir sin sujeción alguna a que por naturaleza son tan propensos"⁷. Por último, los medios usados por los indios -la violencia colectiva- así como sus propósitos, la rebaja o eliminación de las obligaciones de los indios hacia el Estado, formaban parte de una conspiración anti-colonial. Como afirmó la Audiencia, los ayllus de Macha estaban aliados con comunidades de otras provincias, "siendo entre todos el sistema de que sacudidos del yugo de la obediencia pretendían ocupar estos territorios expugnando (sic) de ellos a los españoles"⁸. "Esta canalla -escribió uno de los curas párrocos de San Marcos de Miraflores- se haya insolentada con exceso, sin respetar ni al Rey ni a la Iglesia"⁹. El objetivo de los campesinos, según resumió el corregidor,

era sembrar en las provincias convecinas la cizaña más detestable que han conocido los tiempos de la conquista a esta parte. Y solicitando con el mayor esfuerzo eximirse de la observancia de las leyes divinas y humanas, y negándose proterbos [sic] a la exención de las resoluciones de la Real Justicia y obediencia debida a nuestro soberano¹⁰.

La interpretación del conflicto elaborada por las autoridades locales contrasta fuertemente con los discursos indígenas¹¹. El objetivo manifiesto de los campesinos andinos, tal como éste fue expresado ante los tribunales superiores, fue la destitución de las autoridades étnicas de las dos parcialidades de Macha. Las comunidades denunciaron que todos los caciques

del pueblo eran interinos -esto es, designados directamente por los corregidores, sin atender a sus derechos hereditarios ni su consenso dentro de las comunidades. Los caciques principales de ambas parcialidades eran a su vez mestizos, hecho que infringía explícitas ordenanzas coloniales. Los indios revelaron que a través del tradicional recurso del doble empadronamiento los caciques usurpaban a los ayllus y a la Real Hacienda algo más de la cuarta parte de la plata enterada por las comunidades. Ante la promesa de eliminar esta defraudación fiscal, la Audiencia y los Oficiales Reales de Potosí designaron en 1777 y 1778 a Catari como recaudador de tributos y ordenaron al corregidor la publicación de edictos para la adjudicación de cacicazgos en propiedad. Según los indios, la alianza entre el corregidor y los caciques para realizar los repartos de mercancías había promovido el incumplimiento de estos decretos. A comienzos de 1779, el líder aymara viajó a Buenos Aires para denunciar esta situación ante el virrey del Río de la Plata, Juan José de Vértiz. En enero de 1779, Vértiz ordenó a la Audiencia designar un juez comisionado que investigase la conducta seguida por el corregidor. En caso de que éste efectivamente hubiera desobedecido sentencias emitidas por los tribunales superiores, el juez debía designar a Catari como cobrador de tributos, así como promulgar edictos para el nombramiento de nuevos curacas. La Audiencia, por su parte, debía notificar a Alós:

la inhibición que desde luego se le impone de conocer, proceder ni ejecutar en causa ni sentencia alguna contra el comisionado, el suplicante [Tomás Catari] ni otro que tenga interés, parte o conocimiento en este recurso¹².

Ciertamente, uno de los problemas claves de la rebelión de Chayanta fue la lectura y el uso que Catari hizo de la providencia virreinal a su regreso de Buenos Aires. En este sentido, la historiografía ha presentado una interpretación de las prácticas indígenas que, por diferentes razones, se asemeja a la narrativa del conflicto de las elites regionales. De acuerdo a Bolelao Lewin (1943: 161), al sentirse frustrado por la respuesta del virrey a sus pedidos, Catari utilizó su viaje a Buenos Aires para proclamarse de manera ilegal gobernador de Macha. Para Jorge Hidalgo Lehuéde (1983: 123), esta manipulación se debió a la errónea interpretación del decreto virreinal por parte del líder campesino debido a dificultades de traducción o a las esperanzas colectivas de sus partidarios. Según Jan Szeminski (1987)

Catari tradujo el decreto a categorías del pensamiento andino según las cuales el virrey lo autorizaba a acabar con las instituciones y la población españolas. Comparando las trayectorias de Tomás Catari y Tupac Amaru, Szeminski ha sostenido que ambos líderes siguieron un idéntico itinerario físico e ideológico a la vez. Quisiera subrayar aquí las últimas tres etapas de esta secuencia de eventos. Según el autor, ambos líderes visitan el mundo asociado con el Rey de los españoles y con el poder y el cambio (Lima, Tupac Amaru, y Buenos Aires, Tomás Catari); el Rey de los españoles emite reales cédulas que les otorgan poder para cambiar y reordenar las relaciones de poder en sus pueblos o en el mundo andino en general; y ambos regresan a Kay Paça donde cumpliendo aquellos decretos castigan a los culpables del desorden y destruyen a aquellos que gobiernan. Esta secuencia de acontecimientos revela una imagen de la figura del Rey propiamente andina, que permite explicar la apelación a imaginarias órdenes reales para lanzar insurrecciones mesiánicas anticoloniales (Szeminski 1987: 171-4). En mi opinión, aunque es indudable que el viaje a Buenos Aires iba a provocar una profunda radicalización del movimiento indígena, las prácticas y discursos campesinos parecen revelar que la intervención del virrey creó nociones de legitimidad de un orden diferente a las sugeridas hasta aquí.

Las acciones emprendidas por Catari y los indios de Macha, en efecto, demuestran que los campesinos aymaras no sólo interpretaron correctamente la providencia virreinal, sino además tomaron todas las medidas a su alcance para que aquella fuera implementada. Debe ser notado que cuando el líder aymara regresó de Buenos Aires, no se dirigió a la provincia para autoproclamarse gobernador, sino a La Plata para presentar personalmente ante la Audiencia la providencia virreinal. Como la Audiencia se negó a designar a un juez comisionado arguyendo no poseer los autos de la causa, Catari viajó entonces a Potosí para solicitar una copia de los mismos. Declaró ante los Oficiales Reales que los testimonios de los autos eran "para que el comisionado nombrado por el virrey quede satisfecho de lo actuado"¹³. Poco tiempo después de haber regresado a Chayanta, Catari volvió a viajar a La Plata para denunciar el ataque que había sufrido por un grupo de hombres dirigidos por Blas Bernal. El líder aymara junto con el escrito entregó las escopetas y pistolas utilizados por los agresores "a fin de que se proceda a [la] averiguación [del ataque] por el mismo juez comisionado que ha de ejecutar la comisión del virrey"¹⁴. No

obstante el conflicto iba a asumir formas extremas de violencia colectiva, los indios parecieron continuar depositando expectativas de cambio en la llegada del juez comisionado. A principios de julio de 1780, alrededor de cuarenta indios de ambas parcialidades de Macha atacaron a uno de los jilacatas del pueblo, advirtiéndole:

que suspenda la cobranza del reparto hasta que llegue el Doctor Ormaechea a hacerle saber a el corregidor la providencia sobre el particular expedida por la Real Audiencia¹⁵.

Juan Ormaechea era uno de los tres nombres sugeridos por el virrey a la Audiencia para actuar como juez comisionado en la causa contra los caciques mestizos. Dos semanas después, el líder aymara y quince indios de Macha enviaron una representación al virrey donde denunciaban el arbitrario arresto de Catari. Junto con este escrito, los campesinos remitieron la copia de los decretos ganados en Potosí durante los meses previos al viaje del líder aymara a Buenos Aires. Estos documentos eran los mismos que Catari habría entregado al juez comisionado, en caso de que la Audiencia hubiera acatado el decreto virreinal¹⁶.

Al igual que las comunidades norpotosinas, la visión del conflicto expresada por los funcionarios virreinales difirió punto por punto de la descripción de la protesta articulada por los grupos de poder regionales. El Protector General, Juan Gregorio Samudio, planteó a Vértiz que los documentos enviados por Catari desde la Cárcel de Corte demostraban que las providencias expedidas por los Oficiales Reales de Potosí en febrero y mayo de 1779 a favor de su nombramiento como cobrador de tributos no habían sido obedecidas por Alós. Ello conculcaba el derecho de los indios de apelar ante las instituciones coloniales, violaba la jurisdicción de los tribunales de alzada, y lesionaba los intereses de la Real Hacienda. En consecuencia, Samudio propone al virrey que Catari fuera liberado de inmediato y nombrado para el cargo al que originalmente estaba asignado¹⁷. El Fiscal Pacheco, por su parte, propuso que se remitiera una carta a la Audiencia para que informase si tal como lo había dispuesto el virrey en enero del año anterior, el tribunal había designado al juez comisionado. Dado que los fallos a favor de las comunidades que Catari había invocado en Buenos Aires "no fueron preces falsas como supone el corregidor", en dicho juez lo debió haber nombrado para el cargo al que aspiraba, e indagado acerca de la conducta seguida por Alós. Más aún, Pacheco solicitó

que si se descubriese que Joaquín Alós había vuelto a arrestar a Catari luego de que éste regresó de Buenos Aires, "en castigo de esta nueva violencia y desacato se le suspendiese del ejercicio"¹⁸.

En octubre de 1780, finalmente, el virrey decidió separar a la Audiencia de la causa contra las comunidades de Chayanta. Vértiz designó una persona ajena a la Audiencia como Comandante de Armas de la provincia de Charcas. La persona elegida era el Tte. Cnel. Ignacio Flores, gobernador de Mojos, quien inmediatamente debía dirigirse a La Plata. Asimismo, Vértiz ordenó a la Audiencia suspender todas las penas capitales hasta que se esclareciera la verdadera situación de la provincia¹⁹. "En un asunto tan gravemente interesante como es la sublevación de Chayanta -explicó Vértiz al Ministro de Indias, José de Gálvez- debe huírse de la intervención de aquel tribunal"²⁰.

Las medidas tomadas por el virrey mostraban que a su juicio las comunidades de Macha se habían limitado a intentar llevar a la práctica las sentencias de los tribunales coloniales. Hacia mediados de 1780, de acuerdo a la más alta autoridad colonial, Catari debía ser nombrado cacique, el corregidor destituido de su cargo, y la Audiencia separada del manejo del conflicto. La causa de la violencia popular, según Pacheco, fueron:

las providencias tomadas por el corregidor, comisionados u otros para que se entorpeciere el cumplimiento del despacho [virreinal]; y las representaciones hechas a la Real Audiencia [por el corregidor] persuadiendo el abuso que Catari hacía del despacho para que no se [lo] auxiliase en virtud de la carta a que V. E. [el virrey] se sirvió dirigir a este efecto... Si al Superior Despacho se le hubiera dado pronto cumplimiento -concluyó el Fiscal- nada hubiera sucedido²¹.

El origen del enfrentamiento no era entonces la transgresión de la legalidad colonial por parte de las comunidades andinas, sino el bloqueo de los procedimientos jurídicos por parte de las elites regionales:

Si la audiencia hubiera prestado atención a la carta que le dirigió el gobierno -declaró Vértiz- no hubieran sobrevenido los conflictos en que le pone la apatía y desatención de unos asuntos tan recomendables y por cuyo remedio, por la exacta administración de justicia, deben precaverse²².

La posición del virrey y los grupos de poder regionales no obedeció simplemente a una diferente evaluación de la conducta de Tomás Catari. Sus diferencias fueron, más bien, el resultado de una larga lucha entre la Audiencia de Charcas y los tribunales virreinales por la jurisdicción sobre los conflictos surgidos entre las comunidades andinas y sus corregidores. Vale la pena recordar que en una larga disputa desatada en 1762 por una denuncia de los indios de Pacajes contra el reparto de mercancías, el virrey del Perú decidió que la Real Audiencia quedara inhibida de intervenir en tales causas. En este caso concreto, mientras la Audiencia había fallado a favor del reclamo de los indios, el virrey Manuel de Amat y Junyent lo había hecho a favor del corregidor de Pacajes. El tribunal charqueño apeló ante el Rey y el Consejo de Indias por la reducción de sus prerrogativas, consiguiendo en 1764 una Real Cédula que expresamente permitía a la Audiencia entender en las denuncias que los indios formulaban contra los repartos de los corregidores (Golte 1980: 135-138). Pese a los antecedentes que motivaron el decreto real, el reconocimiento de la jurisdicción de la Audiencia sobre estos asuntos estimuló la constitución de alianzas entre los corregidores y los miembros del tribunal con el fin de que no se entorpecieran las empresas comerciales de aquellos durante su gestión. La participación en las ganancias del reparto entre corregidores y ministros influyentes era un recurso habitual, mediante el cual los corregidores evitaban que el tribunal de alzada apoyara las denuncias de los indios. En suma, la facultad de la Audiencia para intervenir en los conflictos entre los indios y sus corregidores, los dotaba de un estúpido instrumento de presión para apropiarse de una parte de los beneficios que redituaba la principal actividad económica del momento²³.

La creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776 parece haber invertido a su vez las posibles fuentes de apoyo a los reclamos indígenas. Por un lado, la burocracia de la nueva corte virreinal fue constituida por peninsulares imbuidos del proyecto de racionalización borbónica, uno de cuyos principales objetivos era precisamente combatir la corrupción afirmando la autoridad central sobre las elites regionales. Por otra parte, los funcionarios porteños, en contacto con grupos comerciales dedicados al tráfico de bienes y metales preciosos entre los mercados ultramarinos y el centro minero potosino, tuvieron desde un principio una actitud crítica hacia el reparto de mercancías. Los comerciantes limeños, en cambio, participaban activamente del reparto forzoso, adelantando mercancías, cre-

ditos e inclusive el dinero con que los corregidores compraban sus cargos (Haitin 1983). La influencia de estos últimos explica, sin duda, la consecuente defensa del sistema de repartimiento hecha por la Audiencia y el virrey de Lima. El virrey Pedro de Ceballos en 1778 denunció que la Real Cédula de 1764, pese a tener como fin proteger a los indios, no había dado los resultados previstos. Como era de esperar, la Audiencia de Lima no había producido desde esa fecha un sólo fallo que tendiera a restringir los repartos. Aunque en la Audiencia de Charcas:

se agitaron tales quales de estos negocios hasta llegar a suspender de sus empleos a muchos de los Corregidores, (...) también es notorio que al fin todos quedaron absueltos, y que de aquí han resultado las muertes, sublevaciones y otros gravísimos daños²⁴.

Cuando Catari llegó a Buenos Aires a principios de 1779, el clima de ideas era propenso a una restricción y control de las actividades de los corregidores. Como explicó el virrey a José de Gálvez, el principal propósito de la orden virreinal fue "prohibir que el corregidor se introdujese a conocer en un negocio en que se hallaba, y debía estimarse interesado"²⁵. La denuncia de la complicidad de los caciques y el corregidor para superponer los cobros de repartos con los de tributos, así como la reticencia de la Audiencia para obligar a Alós a destituir a los caciques mestizos, tocó una cuerda sensible de la mente de las autoridades virreinales: el reparto era percibido no sólo como uno de los estímulos directos de la generalizada corrupción de los funcionarios altoperuanos -en particular los corregidores y los jueces de la Audiencia-, sino también como la posible causa de un levantamiento general. Inversamente, el viaje de Catari a Buenos Aires llevó a la Audiencia a aliarse con el corregidor en la defensa de su común jurisdicción sobre los pueblos de indios. Su estrategia consistió en presentar al movimiento aymara como una rebelión anticolonial e identificar su origen en los "funestísimos efectos" de la providencia virreinal²⁶. El caso de Chayanta aparecía así como un ejemplo de las consecuencias que acarrearía la intervención del virrey de Buenos Aires en los conflictos sociales andinos.

Si bien la descripción del movimiento aymara como una sublevación anticolonial sirvió como un instrumento político en la defensa de su jurisdicción, las prácticas y discursos de los grupos gobernantes altoperuanos muestran que su concepción de lo que constituía "la exacta administración

de justicia" era de un orden diferente a la sostenida por el virrey. El corregidor y la Audiencia, en efecto, concebían la administración de justicia como el ejercicio pleno, ilimitado, de su autoridad sobre los pueblos de indios. Por consiguiente, el concepto de insurrección no se restringía al ejercicio de la violencia colectiva contra las leyes o las instituciones coloniales, sino podía incluir el intento de los indios de implementar sus derechos, aun cuando éstos hubieran estado respaldados por sentencias emanadas de tribunales de apelación superiores. Podemos apreciar esta representación de las relaciones de poder coloniales en la comparación que el corregidor estableció entre el levantamiento de los aylus de Macha y un movimiento similar realizado por las comunidades de Pocoata pocos años antes. Alós explicó que la rebelión liderada por Tomás Catari se había originado:

en la memoria de otra igual que en años pasados en tiempo de mi antecesor practicaron los de Pocoata hasta haberse colocado los principales motores, Caipa y Ancona, en el empleo de gobernadores que hasta oy subsisten respaldados del nombramiento hecho por los Oficiales Reales de Potosí, y confirmación de Vuestra Alteza [Audiencia], en lugar de habérseles impuesto la pena que les correspondía por su delito²⁷.

En realidad, Caypa y Ancona no sólo habían sido reconocidos como caciques por los tribunales de alzada, sino además habían demostrado la usurpación tributaria perpetrada por sus antecesores²⁸. Desde la llegada de Catari de Buenos Aires, la Audiencia, por su parte, desobedeció explícitamente la orden de Vértiz para que fuera designado un juez comisionado. Manrique tildó de "siniestra y subrepticia" la presentación de Catari ante el virrey²⁹. Frente a nuevos recursos de los campesinos, la Audiencia les recomendó regresar a Chayanta "con la seguridad de que por el corregidor se les administrará justicia en las quejas que deducen, sin que se les ocasionen perjuicio alguno"³⁰. Mientras de acuerdo al virrey, el viaje de Catari a Potosí para enterar los tributos -luego de haber sido apresado una vez más por el corregidor- evidenciaba su intención de demostrar la usurpación tributaria, para Manrique constituía una "señal de desobediencia al corregidor", una muestra "de su ambición y espíritu sedicioso cuyas consecuencias han sido tan dolorosas... de cuidados a este vecindario, atraso de tributos y mal ejemplo a otras provincias"³¹.

La comparación de las interpretaciones del movimiento de Chayanta realizadas por los actores del conflicto permiten reformular, en mi opinión, una de las dicotomías que han informado el análisis de los modos de resistencia indígena durante la época colonial. Me refiero a la oposición entre violencia colectiva y legalidad, entre estrategias jurídicas y levantamientos armados³². Definir la movilización campesina como una acción colectiva extralegal, o ilegal, supone asumir una distinción que es exterior a la percepción de los actores. Las nociones de legitimidad que orientaron las iniciativas de los indios de Macha no provenían de la manipulación o malinterpretación de supuestas órdenes reales, ni de abstractas definiciones de la voluntad del Rey, sino de la implementación de decretos oficiales y de la prosecución de un proceso jurídico en curso. Naturalmente, se debe reconocer que aquello que distingue la violencia popular de la violencia perpetrada por los funcionarios estatales no son necesariamente los fines perseguidos, sino el hecho de que la segunda es ejercida en nombre de la autoridad política constituida³³. Como ha sido notado para el caso de Inglaterra y Francia en el siglo XVIII, uno de los rasgos característicos de las revueltas populares fue "La reiterada adopción... de las formas normales de acción de las autoridades; esto llevaba con frecuencia a que la multitud tomara literalmente la ley en sus manos" (Tilly 1981: 161, traducción nuestra; ver también Brewer-Styles 1983). Sin embargo, dadas las reglas concretas que estructuraban la intervención del aparato estatal en los conflictos entre autoridades locales y las comunidades indígenas, aun la distinción entre violencia estatal y violencia popular tiende a oscurecer más que a iluminar las políticas de dominación y resistencia en el mundo andino. Aunque, naturalmente, el Estado como un todo se reservaba el monopolio del uso de la fuerza, los divajes jurisdiccionales e ideológicos que fragmentaban a la burocracia colonial hacia fines del siglo XVIII hacían del uso legítimo, oficial de la violencia un tema sometido a múltiples y contradictorias interpretaciones.

En conclusión, la lucha política entre los ayllus aymaras, las elites regionales y la burocracia virreinal no se organizó alrededor de la oposición violencia/derecho sino en torno a definiciones antagónicas acerca de quiénes estaban actuando formalmente como agentes autorizados del sistema jurídico colonial. Veremos a continuación cómo en el espacio creado por estas diferentes representaciones de legitimidad en el interior mismo del Estado colonial, las comunidades aymaras desarrollaron prácticas que

no se fundaron en la impugnación de las instituciones españolas, sino en el cuestionamiento de los principios que regulaban su funcionamiento; asimismo, cómo esta estrategia tendió gradualmente a subvertir la cultura política de la administración colonial en los Andes y, en última instancia, las mismas bases ideológicas sobre las que se erigía el dominio europeo.

[II]

El motivo que domina los escritos indígenas ante los tribunales coloniales es, a primera vista, paradójico. La denuncia por usurpación de tributos implicaba la promesa de producir un aumento en la recaudación fiscal. De la misma manera, la revelación del padrón oculto desenmascaraba una de las estrategias tradicionales de resistencia campesina. Como es bien conocido, el ocultamiento de indios en edad de tributar surgió en los Andes como un medio de defensa comunal contra las demandas económicas estatales. Ciertamente, debemos preguntarnos hasta qué punto la apelación a la legalidad colonial representa un modo calculado de aquiescencia, un discurso cuyo sentido no es revelar, sino encubrir los objetivos reales de la violencia masiva en función de las expectativas de las autoridades coloniales a quienes éste estaba dirigido. Las elites locales, recordemos, habían denunciado que los indios se negaban a continuar cumpliendo con sus obligaciones fiscales y estaban conspirando contra los decretos oficiales y la propia soberanía real. Del mismo modo, la rebelión de Chayanta ha quedado registrada en la historiografía como una protesta contra los tributos y la mita. Mientras en sus comienzos los objetivos del alzamiento indígena se restringieron al reemplazo de los caciques mestizos y a la disminución del reparto de mercancías, el movimiento supuestamente evolucionó hacia una protesta contra los tributos y la mita minera potosina (O'Phelan 1985: 244; Campbell 1987: 114). Es este ataque a la estructura misma del régimen colonial lo que en apariencia explica el paso de apelaciones jurídicas a formas de violencia masiva, así como el amplio apoyo logrado por la rebelión de Chayanta entre las comunidades de la región surandina. Sin duda, los escritos producidos por los indios son un testimonio de lo que James Scott ha llamado "the official transcript of power relations". De acuerdo al autor, no es en esta esfera donde debemos buscar "manifestaciones explícitas de insubordinación":

el 'official transcript' es una esfera en la cual el poder aparece naturalizado porque las elites ejercen su influencia para producir este resultado y porque generalmente sirve a los intereses inmediatos de los subordinados evitar el descrédito de estas apariencias [de consentimiento y unanimidad] (Scott 1990: 87, traducción nuestra).

Mi hipótesis es que los discursos jurídicos producidos por las comunidades andinas revelan un alto grado de consistencia con las nociones de legitimidad que informaron sus acciones colectivas en la provincia, un ámbito donde, como veremos, los gestos de consentimiento hacia las autoridades locales se fueron reduciendo progresivamente a una mínima expresión. Más importante aún, si el significado de la violencia colectiva no puede ser aislado de las políticas jurídicas, los mismos discursos articulados ante los tribunales coloniales reflejan la emergencia de una concepción de justicia profundamente subversiva de las formas de poder colonial. Esta representación de legitimidad fue tanto más subversiva por haber sido articulada en lo que Scott ha denominado el "public transcript of power relations".

Para entender la racionalidad material y simbólica detrás de la denuncia de usurpación tributaria, debemos poner este reclamo en el contexto del conjunto de relaciones de explotación económica y opresión política llevadas a cabo por el corregidor y los caciques. Indudablemente, el contexto institucional de estos escritos explica el énfasis puesto en la defraudación fiscal, ya que como habían demostrado los caciques interinos, esta denuncia era un medio efectivo para desplazar a los caciques interinos. Este reclamo, sin embargo, no parece haberse reducido a un recurso táctico, sino que estuvo asociado a la disrupción de tres aspectos centrales de la economía moral campesina³⁴. En primer lugar, la actividad de los caciques transgredía las formas comunales de distribución de los recursos productivos y de la carga fiscal. Los indios denunciaron que los caciques arrendaban a extraños las tierras asignadas a las unidades domésticas, embargaban los bienes de los deudores y se apropiaban de los beneficios producidos por el trabajo colectivo de los ayllus en las tierras del común, cuyos frutos debían estar destinados a la manutención de los mitayos y eventualmente a la cancelación de los tributos. Estas prácticas, a su vez, forjaban parte de la transgresión de las formas de reciprocidad que regulaban el funcionamiento del sistema tributario en el interior de la sociedad

campesina. Estas normas, que se desarrollaban al margen del control del Estado, fijaban criterios propiamente andinos para determinar quiénes entraban en la categoría de tributarios y cuánto debía pagar cada miembro de la comunidad³⁵.

Los caciques, en segundo lugar, distorsionaban la relación de las comunidades campesinas con el mercado. Este aspecto de la actividad de los caciques está, por supuesto, relacionado con su condición de agentes o socios de los corregidores en el reparto forzoso de mercancías. Dos características del reparto concentraron la atención de las comunidades: la venta de las mercancías a precios por encima de los valores corrientes, por un lado, y el cobro de las deudas mediante el remate de las cosechas que impedía a las comunidades vender los excedentes agrarios a precios de mercado, por el otro. Al debilitamiento de la posición de los campesinos como compradores y vendedores de mercancías se sumaba la utilización de los pagos de tributos para cancelar los atrasos del reparto. Este aspecto de las prácticas de los grupos de poder locales importaba una manipulación de las relaciones de los campesinos con el Estado. Al monopolizar la información de la exacta suma de dinero que las comunidades debían enterar al Estado y transferir las deudas de un rubro al otro, las autoridades étnicas confundían dos tipos de exacciones que, de acuerdo, a los testimonios indígenas llevaban connotaciones ideológicas diametralmente opuestas: así como a lo largo del conflicto los ayllus hicieron pública, en forma deliberada, su voluntad de enterar los tributos y despachar la mita; denunciaron la ilegitimidad del reparto y más tarde pidieron su eliminación.

En conclusión, dada la asociación entre corregidores y caciques, la diferencia entre los tributos pagados por los indios y los tributos recaudados por el Estado dejó de ser una estrategia de resistencia colectiva para transformarse en uno de los medios de enriquecimiento de los caciques y en el símbolo de la disrupción de la economía moral campesina. Los caciques, una de cuyas fuentes de legitimidad era su carácter de intermediarios entre la Corona y los ayllus, a la vez que transgredían las formas andinas de reciprocidad, se apropiaban de los servicios de los indios al Rey. La usurpación tributaria vino entonces a sintetizar la doble ilegitimidad de los caciques interinos, y por extensión de los corregidores que los nombraban y defendían³⁶. La malversación de los tributos se convirtió así en el centro de una batalla por la redefinición de las relaciones dominantes de explotación en mundo andino -una batalla por el control de los recursos pro-

ductivos indígenas, su integración en la economía mercantil surandina y su relación con la fiscalidad colonial. A semejanza del pensamiento político que inspiró la resistencia de las comunidades de Chayanta contra el Estado republicano en el siglo XIX, los campesinos intentaron reactualizar mediante su denuncia un modo de articulación entre el Estado colonial y las comunidades andinas que Tristan Platt (1982) ha llamado el "pacto de reciprocidad": a cambio de reafirmar su sujeción a la Corona mediante la revelación de la usurpación tributaria, los ayllus esperaban que las autoridades coloniales reconocieran, e hicieran observar, su margen de autonomía política y social.

Esta concepción de las relaciones Estado/comunidad es, en principio, la expresión de vínculos consensuales entre el poder colonial y los ayllus al transformar simbólicamente una relación de dominación en una relación de intercambio asimétrico (Platt 1987: 99). El rasgo específico del movimiento aymara, sin embargo, fue el polivalente rol que el pacto de reciprocidad pudo jugar en la integración de los ayllus en el sistema colonial. La rebelión de Chayanta revela cómo esta concepción llegó convertirse, en el contexto de un dinámico proceso de lucha política, en un poderoso medio de legitimación de prácticas insurreccionales³⁷. El pasaje del reconocimiento a la impugnación de la autoridad colonial se produjo como resultado de la exposición de esta representación simbólica al funcionamiento concreto de las instituciones de gobierno españolas.

En un primer nivel de análisis, debe notarse que las comunidades pudieron traducir esta concepción imaginaria de las relaciones entre el Estado y los ayllus al lenguaje jurídico español. El derecho de poseer autoridades étnicas legítimas, de acceder a todas las instancias del aparato jurídico estatal y de recusar a funcionarios coloniales abusivos formaban parte de los privilegios otorgados a las comunidades campesinas como miembros de la República de Indios. Como John Leddy Phelan recordó, el aspecto más igualitario del sistema de justicia colonial:

fue que los miembros de cada corporación tenían un libre acceso a los tribunales para proteger lo que ellos considerasen sus privilegios y obligaciones, no importa cuán sustantivos o modestos fueran éstos (Phelan 1967: 213, traducción nuestra; ver también Salomon 1987: 162-164).

Como hemos visto, las comunidades obtuvieron providencias favorables a sus reclamos en los tribunales de Potosí, Charcas y Buenos Aires.

Sin embargo, si al nivel de la producción de sentencias los tribunales superiores mostraron una notable capacidad de absolver los reclamos indígenas, su modalidad de intervención en los conflictos local sometía el cumplimiento de sus decisiones al uso directo de la fuerza. Woodrow Borah (1985: 248-256) ha mostrado en detalle, para el caso de Nueva España, el funcionamiento de este mecanismo. Según el autor, las providencias de los tribunales superiores podían contener un remedio inmediato al abuso denunciado por los indios o una orden para que un juez comisionado iniciara la investigación. En ambos casos, la sentencia era entregada al demandante para que éste la transmitiera personalmente al acusado o al juez encargado de la comisión. Naturalmente, si el acusado, el comisionado o el tribunal regional encargado de su designación tenían un interés personal en el resultado del conflicto, la orden podía ser ignorada. El único control ejercido por los tribunales sobre el cumplimiento de las sentencias consistía en la existencia o no de nuevas apelaciones. Al no movilizar ningún medio directo de coerción, la justicia española supeditaba la resolución de los conflictos a la voluntad de la autoridades locales para llegar a un acuerdo, y a la capacidad de los campesinos para volver a apelar ante los tribunales y/o forzar la implementación de la sentencia. Sin duda, muchos de los procesos iniciados por los indios concluyeron en esta zona oscura entre la producción y la implementación de las sentencias. No fue este el caso de la rebelión de Chayanta. Lo que caracterizó el movimiento indígena fue, precisamente, la extraordinaria capacidad de las comunidades aymaras para denunciar la transgresión de los procedimientos jurídicos y para lograr su puesta en práctica. Tomando como base el período que va entre el arresto de Catari por la Audiencia y la batalla de Pocoata, veremos a continuación cómo la dinámica de este conflicto llevó a los indios a apropiarse simbólicamente y materialmente del derecho, y a asumir con ello la función reservada a los funcionarios coloniales como representantes de la soberanía del Rey.

Los tres meses que precedieron a la batalla de Pocoata presenciaron, según declaró un asistente del corregidor, "el mayor tumulto que se ha experimentado en el manejo de esta Provincia en muchos años"³⁸.

Los discursos y las acciones colectivas muestran que los campesinos aymaras se arrogaron el derecho de expulsar a los caciques de Macha

y de desconocer la jurisdicción del corregidor. Aunque no pudieron evitar que la Audiencia se negara a nombrar al juez comisionado, las comunidades andinas hicieron uso de los medios de coerción a su alcance para lograr, de hecho, la implementación de las providencias que habían ganado en Potosí, Charcas y Buenos Aires. Durante este período, los caciques, segundas y mestizos, quienes habían constituido los grupos de poder intermedios entre el corregidor y las comunidades, fueron repetidamente atacados y despojados de toda autoridad.

En correspondencia con los derechos ganados ante los tribunales de apelación, los ayllus impidieron que los caciques interinos asumieran la recaudación de los tributos, el sorteo de la mita y la cobranza de los repartos. Así, por ejemplo, el cacique mestizo de la parcialidad de Anansaya, Norberto Osinaga, fue atacado por las comunidades de Macha, quienes le advirtieron que no le pagarían las tasas ya que "entre ellos cada uno caminaría a las Cajas a enterar los tributos"³⁹. El principal asistente del corregidor, el Teniente Luis Núñez, declaró que entre las comunidades circulaba la advertencia "de que a los españoles y mestizos no [se] les paguen repartos... y tributos hasta nueva orden"⁴⁰. Un mestizo declaró que a principios de junio se encontró en el paraje de Chimbona con una "crecida porción de indios". Cuando consultó a dos de ellos acerca del motivo de la reunión, uno le contestó que había sido nombrado capitán enterador, y el otro cacique del ayllu Majapicha, "y que toda aquella gente se había juntado para el sorteo de la mita que tenían practicada"⁴¹. El gobernador de la parcialidad de Urinsaya, Francisco Flores, fue sacado de su casa por la fuerza y atado a una mula. Envuelto en una manta y casi muerto por los golpes, según declaró unos días más tarde, fue llevado hasta una hacienda donde algunas personas condoliéndose de su estado convencieron a los otros de tratarlo "con alguna piedad [ya que] yo era como ellos Indio". Tras exigirle que les diera el dinero que llevaba consigo, uno de los líderes del grupo le dijo "que ya no intentase cobrar el tributo y los repartos, y que nunca me tenga por gobernador"⁴².

El Alcalde Mayor del pueblo de San Marcos de Miraflores, por último, denunció que setenta indios con sus mujeres lo sacaron a empujones y golpes de la casa del párroco donde estaba alojado. Los indios le quitaron el bastón "diciendo que yo había sido el ladrón mayor (...) y que [si hubiera sido] el Teniente [Luis Núñez] me hubiese acabado a pedradas y añicos y toda la comunidad, así hombres como mujeres"⁴³.

El objetivo de los comunidades no se limitó a separar a los caciques interinos de sus funciones, sino incluyó el intento de forzarlos a revertir el proceso iniciado por sus denuncias. Es importante subrayar al respecto que las comunidades tuvieron un acceso regular a la correspondencia entre la Audiencia, Alós y los caciques mediante el estricto control que ejercieron sobre la circulación de cartas y personas dentro de la provincia⁴⁴. Los ayllus sabían que la acusación presentada por los caciques, acerca de la creencia de las comunidades de que el virrey había ordenado la rebaja de los tributos, había efectivamente servido como base para el juicio del corregidor contra el líder aymara. Fue este proceso el que las comunidades aymaras intentaron invertir. La violencia colectiva evidencia un patrón de comportamiento que se iba a repetir una y otra vez durante las semanas previas a la batalla de Pocoata: luego de capturar a los caciques interinos y obligarlos a renunciar, los campesinos los responsabilizan del arresto de Catari, y los amenazan con llevarlos a La Plata para que declaren ante la Audiencia acerca de la inocencia de Catari, o los obligan a solicitar al corregidor la liberación del líder campesino. Así, por ejemplo, Francisco Flores y Pablo Chaves, cacique y segunda del ayllu collana, parcialidad de Urinsaya, fueron atacados durante la noche por setenta indios y obligados a escribir una providencia a favor de la liberación de Catari y a entregar bajo amenaza el dinero necesario para su despacho⁴⁵. A mediados de julio, otro de los caciques, Roque Sánchez Morato, fue asaltado por doscientos indios cuando intentaba disponer el despacho de la mita. Aunque logró escapar y refugiarse en el hogar de un vecino no indio de la zona, sus perseguidores, "que ya tenían anticipadamente espías puestos", irrumpieron en el lugar y de no comparecer ante ellos hubieran incendiado la casa. Las condiciones que los indios pusieron para no llevárselo fueron que:

yo [Sánchez Morato] ya no era gobernador ni tenía intervención alguna en el empleo, [y que] si dentro de ocho días no entregaba a Catari me había de, dicho mi fiador, entregar para que ellos dispusieran de mi persona lo que les pareciesen⁴⁶.

Un mestizo vecino de Macha escuchó decir a los indios "que ellos no conocían corregidor sino sólo la Audiencia, quien les mandaba llevarse a todos los caciques y Alcaldes mayores para la ciudad de La Plata"⁴⁷. Si bien la presión sobre los caciques mestizos no sirvió para que la Audiencia o el

corregidor liberasen a Catari, Joaquín Alós finalmente debió suspender todas las actuaciones judiciales contra el líder indígena.

El notable poder de coerción desplegado por las comunidades campesinas se correspondió con un incremento paralelo en las apelaciones ante los tribunales superiores. En el curso de dos meses, los campesinos aymaras volvieron a viajar en tres ocasiones a La Plata y presentaron seis escritos a la Audiencia y al virrey de Buenos Aires. Mientras los grupos de poder locales intentaron circunscribir el enfrentamiento dentro de los límites de la provincia, las acciones colectivas indígenas llevaron el conflicto a múltiples escenarios simultáneamente. La distancia física e ideológica que separaba la esfera de la producción de la esfera de la implementación de los decretos oficiales bajo la administración colonial fue así reducida a cero. Los ayllus aymaras transmitieron las órdenes virreinales a la Audiencia, las resoluciones del tribunal charqueño al corregidor, las acciones del corregidor a la Audiencia, y las decisiones de ésta al virrey. Si al ejercer sus derechos las comunidades despojaron a las autoridades locales del uso legítimo de la fuerza, la circulación de la información creada por sus estrategias jurídicas fueron transformando la justicia española de un medio para resolver sus demandas, en el objeto mismo del conflicto. Las comunidades, en efecto, ya no se limitaron a denunciar los abusos del corregidor y los caciques, sino que comenzaron a pronunciarse sobre la legitimidad de los corregidores en general, la ilegalidad de los procedimientos de la Audiencia, y la jurisdicción del virrey. Los indios declararon que Tomás Catari había sido arrestado por la Audiencia y:

procesado criminalmente sin saber nosotros la causa que haya habido para que lo imposibilite el ministerio de gobernador como lo esperábamos nosotros por no haber otro que con más exactitud y vigilancia corra con la cobranza de los tributos y nos dé el buen tratamiento que tanto se encarga a las leyes sin permitir que se nos ocasione el más leve daño y perjuicio⁴⁸.

En una de las representaciones a la Audiencia, el líder campesino declaró que había tomado conocimiento de que este tribunal:

ha mandado librar cierta Real Provisión para que Joaquín Alós conozca de mis causas y haga pesquisa de ellas. En este particular -continúa Catari- debo decir a V.A. que el referido mi corregidor ha

sido y es mi mortal enemigo, y como tal me ha perseguido tiranamente en toda aquella provincia... siéndome ya intolerables sus violentos procedimientos me transporté a esta corte para seguir mis defensas; siendo también muy cierto que cuando me constituye en la clase de reo, nunca vendría a solicitar la Justicia que la notoria piedad de V.A. distribuye⁴⁹.

La "notoria piedad" de los jueces de la Audiencia fue denunciada una vez más en una carta al virrey, en la que Catari y los indios explicaron que el líder aymara se hallaba preso desde hacía dos meses "sin más delito ni mérito que el haber pasado a ese Superior Gobierno a usar de las representaciones en pro y útil de la Real Hacienda, como también el de los infelices indios". Las comunidades pidieron que se nombrara un nuevo protector de naturales en la provincia "pues el corregidor tiene nombrado a su escribiente Juan Antonio Castañares, familiar y doméstico suyo, [quien] no es instruido en nuestros idiomas, y para todo asierto debe ser independiente del corregidor". El virrey asimismo debía remitir al Intendente General los testimonios de la denuncia y verificación de la defraudación fiscal para que éste expidiera las providencias pertinentes. Finalmente, los indios ya no recusaron al corregidor sino que pidieron que el virrey "se sirva ampararnos con una Providencia que sea ejemplar a otros corregidores, como también contra el dicho Blas Bernal por reo y usurpador de Reales Tributos". El virrey, sostuvieron los indios, "en una y otra materia tiene sobrado campo de Justicia"⁵⁰.

Los enfrentamientos armados por la implementación de la ley, entonces, se correspondieron con una lucha ideológica por el control del significado del conflicto y de las estructuras legales (derechos, jurisdicciones y procedimientos jurídicos) dentro de las cuales el conflicto se desarrolló. Como ha señalado Pierre Bourdieu (1987: 818-824) el contenido práctico, el significado real de la ley no está encerrado en el canon jurídico sino que emerge en las luchas por su interpretación, de la cual las sentencias y la aplicación de la ley son una expresión. La apropiación del "poder simbólico" contenido en el texto legal "es el premio a ganar en las luchas de interpretación". Si el poder simbólico de la ley como forma de ejercicio de la autoridad es lo que permite distinguir los actos jurídicos de la categoría de violencia arbitraria, las políticas jurídicas campesinas fracturaron la "cadena de legitimación" en la que se funda esta distinción. Por

este medio, los campesinos pudieron invertir las oposiciones que organizaban las narrativas del conflicto de las elites regionales: las acciones colectivas indígenas aparecen ahora como actos jurídicos, y las prácticas de los caciques, el corregidor y la Audiencia como formas arbitrarias de violencia.

Por otro lado, el discurso campesino llevó un conflicto que comenzó girando en torno a los abusos de determinadas autoridades a una lucha por la definición de la posición de los diferentes grupos sociales en el orden colonial: el corregidor y los caciques intrusos debían ser sometidos a un juicio que fuera ejemplar para otros corregidores y caciques; la Audiencia era cómplice del corregidor en la defraudación tributaria y el avasallamiento de los derechos de las comunidades campesinas; el virrey debía ejercer sus jurisdicción para proteger los intereses del Rey y las prerrogativas legales de los indios, "pues toda la provincia -como Catari- carece de la Real Protección que por Derecho y Justicia merecemos"³¹. Mientras la lucha de los indios de Macha participó de un repertorio de modos de resistencia tradicionales en el mundo andino -como lo fueron las protestas legales y la violencia colectiva contra autoridades locales particularmente abusivas-, la dinámica del conflicto condujo a una profunda alteración de la cultura política del régimen colonial:

Si la política es definida como el proceso por el cual reivindicaciones y políticas competitivas son transformadas en definiciones oficiales del bien general -Keith Baker ha sostenido con respecto a la cultura política del Antiguo Régimen en Francia- entonces la política absolutista ocurre, en términos ideales, sólo en la mente y la persona del Rey (Baker 1987: 209, traducción nuestra).

Si reemplazamos la figura del Rey por la de los representantes de la Corona en América, la afirmación de Baker podría ser aplicada al Estado absolutista colonial³². Así como en ciertas regiones de Francia durante la segunda mitad del siglo XVIII la protestas jurídicas contra los derechos señoriales creó un proceso de "politicization of the village" (Chartier 1991: 144; Root 1987: 155-204), el efecto directo de la movilización campesina fue politizar las relaciones entre el Estado y las comunidades. La "teología de la administración" que por definición debía ser definida en el interior del aparato burocrático estatal comenzó a ser sometida a escrutinio y contestación en lo que James Scott ha llamado el "official transcript of power relations". De este modo, los indios dejaron de actuar como receptores

pasivos del servicio de justicia estatal, como "menores jurídicos", para transformarse en actores políticos autónomos, capaces no sólo de defender sus privilegios sino de definir los modos a través de los cuales los delegados de la soberanía real debían ejercer su autoridad.

[III]

El prolongado proceso de movilización colectiva iniciado por los ayllus aymaras en 1777 concluyó en una violenta batalla que tuvo lugar el 26 de agosto de 1780 en el pueblo de Pocoata. Durante la tradicional reunión anual de los pueblos de Chayanta para despachar la mita potosina, los indios atacaron a las milicias españolas matando a una considerable cantidad de soldados y obligando al resto a refugiarse en la iglesia del pueblo. El corregidor Alós fue tomado como rehén y posteriormente entregado a la Audiencia a cambio de la liberación de Tomás Catari. El levantamiento de los indios de Chayanta contra su corregidor ha sido comparado con el lanzamiento de la rebelión tupamarista. Según Leon Campbell, la captura de Alós y Arriaga presentan características comunes (Campbell 1979: 9). Szeminski, como hemos visto, ha sostenido que ambos líderes utilizaron la imagen del Rey, y aludieron a órdenes reales, para justificar el ataque a las instituciones coloniales. Tupac Amaru, en efecto, apeló a inexistentes decretos para juzgar y ajusticiar públicamente al corregidor Antonio de Arriaga en la plaza del pueblo de Tinta. Pese a la invocación de la voluntad del Rey, esta decisión muestra su renuncia a trabajar "dentro del sistema", y a presentarse como el nuevo Inca-Rey (Flores Galindo 1987: 117). ¿Fue éste el caso de la rebelión de Chayanta?

Debemos señalar, en primer lugar, que mientras la rebelión tupamarista fue literalmente una conspiración (Tupac Amaru, quien era un personaje con *status* en la sociedad cuzqueña, la noche anterior al alzamiento había participado en una cena a la que asistió el corregidor), el enfrentamiento de Pocoata fue el resultado largamente anunciado de un proceso de lucha que llevaba casi tres años. Las semanas que precedieron la reunión anual de los comunidades de Chayanta en el pueblo de Pocoata para el despacho de la mita estuvieron caracterizadas por los preparativos del corregidor y los indios para esta batalla final. Alós anunció a la Audiencia que durante la lista de mitayos los indios clamarían por la presencia de

Catari y exigirían a través de sus nuevos caciques la exención de los tributos y la mita. Los indios, en suma, intentarían "menoscabar la Real Hacienda en considerable cantidad", y que su decisión de defender los intereses de la Corona conducirían irremediabilmente a una "lid sangrienta"⁵⁰. Mientras los indios también preveían una "lid sangrienta", las razones que atribuían al enfrentamiento eran diferentes a las anticipadas por el corregidor. Un mestizo escuchó decir a los indios "que por la lista verían lo bueno, y que ellos no conocían corregidor, sino sólo la Audiencia"⁵¹. Los indios, según otro testigo, decían que "si no se les administraba justicia habían de decir Viva el Rey"⁵². Tiempo después de la batalla de Pocoata, Catari explicó en una carta al Rey que el combate se había debido al incumplimiento de las promesas del corregidor de conseguir la liberación de Catari y rebajar los repartos:

como todo su fin se encaminaba a usar nuestra humildad y conseguir el cobro de su ambicioso reparto -continuó Catari- [Alós] se desentendió [de sus promesas] afianzando sus esperanzas en porción de soldados que comandaba, y en los informes falsos, maliciosos, voluntariosos que hizo el corregidor, acriminando a los indios y alegando que no querían pagar los reales tributos ni enviar la mita⁵³.

Las previsiones del corregidor eran que los indios iban a comenzar su alzamiento durante el día que debía realizarse la lista de los mitayos. El sábado 25, Joaquín Alós dispuso que los aproximadamente 200 milicianos que lo secundaban se distribuyeran en lugares estratégicos para acudir en su apoyo, y que doce hombres armados lo acompañaran a las afueras del pueblo donde, como era costumbre, se debía pasar la lista. Unos dos mil indios, según la estimación de un testigo, se reunieron frente al corregidor y su pequeña comitiva. Pese a las reiteradas denuncias previas, el único incidente se produjo cuando el corregidor intentó arrestar a un mitayo y éste fue liberado inmediatamente por sus compañeros. Los indios le dijeron al corregidor que "él era cédula [mitayo] y que no podía ser apresado"⁵⁴. Fuera de ello, la lista se hizo en absoluta calma. En el contexto de un choque largamente preparado, el despacho pacífico de la mita a Potosí no fue una conducta espontánea, sino un mensaje. Las comunidades aymaras, al diferir por unas horas el enfrentamiento con el corregidor, intentaron demostrar que el cumplimiento de las cargas fijadas por el Estado no estaba en disputa. El incidente con el indio mitayo muestra a su vez que las

comunidades andinas dejaron de considerar a Alós un mediador legítimo en su relación con el Estado colonial. Por el contrario, la mita establecía una relación privilegiada entre los ayllus y el Rey que los autorizaba a desconocer la jurisdicción del corregidor⁵⁵.

Luego de la batalla de Pocoata, el corregidor fue capturado y conducido a las cercanías de Pocoata. Al día siguiente, llegó el cura de Chairapata, Miguel de Arzadúm, para negociar la liberación de Alós. El cura se dirigió luego a La Plata, donde informó a la Audiencia que las comunidades se comprometían a permitir que el corregidor saliera de la provincia a cambio del inmediato nombramiento de su líder como cacique principal de Macha. Los jueces le preguntaron entonces al cura "si los indios tienen resistencia o han tenido a la paga de tributos". Arzadúm contestó que cuando inquirió qué cosas pretendían, los indios respondieron que el cambio de Catari por Alós y que el corregidor rebajara los repartos de mercancías. Las comunidades no mencionaron ningún otro reclamo. Arzadúm relató, entonces,

que habiéndoles prevenido que en orden a tributos no podía hacer esa [misma] rebaja porque ésto no le pertenecía a dicho corregidor, sino a nuestro Soberano Monarca, respondieron que desde luego era así, y que no pretendían rebaja de tributos⁵⁶.

Durante esa misma noche la Audiencia decidió otorgar a Catari el título de curaca, "a efectos de que sus compatriotas se serenén, y él y ellos cumplan exactamente con lo que respectivamente han prometido". Lo que habían prometido los indios era liberar a Alós, terminar con los alborotos y hacer el entero de tributos (la mita ya había sido despachada). Cuando Catari fue informado de la decisión, respondió "que desde luego haría por entero la entrega de Reales Tributos, con aumento de los denunciados, lo que afianzaba con su cabeza"⁵⁷. Por otro lado, el juez semanero debía escribir una "carta acordada" al corregidor a fin de que compareciera inmediatamente junto al Luis Núñez en esa corte, y el Presidente Regente debía designar un nuevo Justicia Mayor en reemplazo de Joaquín Alós. Tomás Catari, acompañado por los curas de Macha y Chairapata, llegó al pueblo de Ocuri el 31 de agosto. Doscientos indios se habían reunido allí para celebrar su liberación. Este les aseguró "que ya todo estaba acabado y que no se inquietasen por ningún modo". Desde Ocuri, el líder aymara envió cuatro cañaris a Macha con cartas dirigidas a los gobernadores:

avisándoles que la Piedad de V. A. [el Presidente de la Audiencia] le había dado soltura y que en esta virtud no hiciesen el menor movimiento, no tratasen al corregidor preso, con desacato, ni atropellasen su Persona, sino que lo respetasen y venerasen.

En respuesta, las comunidades trasladaron a Alós a la casa del párroco de Macha⁴¹. De hecho, el corregidor declaró más tarde que una vez que los indios se enteraron del regreso de su líder cesaron en sus amenazas⁴².

El encuentro entre Catari y Joaquín Alós que iba a tener lugar al día siguiente, lejos de asemejarse a la ejecución pública del corregidor de Tinta por parte de Tupac Amaru, ilustra las diferentes representaciones ideológicas que informaron ambas sublevaciones. El extraordinario ritual de justicia mediante el cual el líder aymara asumió como gobernador de Macha y el corregidor fue expulsado de la provincia debe ser interpretado a la luz de la experiencia de lucha política del movimiento aymara. Recordemos que en junio de 1778 -cuando Catari entregó al corregidor las providencias ganadas en Potosí y Charcas ordenando designarlo como cobrador de tributos-, Joaquín Alós lo arrestó, lo hizo azotar públicamente por el cacique Blas Bernal, le usurpó los documentos que traía (lo cual iba a privar a Catari de presentar ante el virrey las evidencias de su denuncia), y:

expresó en concurso de todos los indios que él era su Corregidor y Visitador absoluto, y que no había Audiencia ni Oficiales Reales, donde se fuesen a quejar otra vez los ahorcaría del estribo de su caballo⁴³.

El primero de septiembre de 1780, apenas la comitiva llegó a Macha, Catari hizo leer en voz alta la providencia por la cual era designado gobernador principal, y pidió obediencia a las decisiones de la Audiencia. Luego se dirigió a la casa del cura donde estaba alojado el corregidor, y según el relato de éste "acompañado de innumerables indios de todas las parcialidades y aún de algunas otras provincias hizo con los demás la ceremonia de pedirme perdón"⁴⁴. Que el perdón no significaba el reconocimiento de una culpa, sino la consolidación del nuevo orden quedó inmediatamente claro. Tras postrarse "a sus pies con el rendimiento más profundo que debo tener a la Real Justicia"⁴⁵, el líder aymara exigió que se leyera al corregidor ante la multitud de indios provenientes de toda Chayanta, Porco y Paria la providencia que lo obligaba comparecer ante la Audiencia. El tribunal le

había asegurado, antes de regresar a Macha, que el corregidor y su Teniente "no volverían más a la provincia y que se les pondría un justicia mayor que los mirase con amor y caridad"⁴⁶. Una vez leída, Joaquín Alós fue forzado a obedecer el decreto públicamente. Luego, Catari pidió que se le devolviese el escrito, y se quedó con éste "para su resguardo".

La hegemonía española se reprodujo, como recordó Thomas Abercrombie (1991: 202-3), "a través de muchas formas de teatro público y de rituales mediante los cuales los andinos habrían de expresar públicamente sumisión al dominio colonial (y de esta manera civilizarse a sí mismos)". Paradójicamente, la insurgencia campesina en el Norte de Potosí no se expresó mediante el rechazo de estos rituales, sino a través de su mimesis⁴⁷. Debe notarse, sin embargo, que esta mimesis no funcionó como una máscara de utopías nativas autónomas, ni como una manifestación de hegemonía ideológica. Como muestran los sucesos de Pocoata, el encuentro de Catari y el corregidor fue un acto jurídico formal, a la vez que un acto de subversión política. Por un lado, podemos advertir en él una calculada secuencia de procedimientos judiciales por los cuales decretos oficiales auténticos fueron implementados. Por el otro, el contexto de las prácticas y discursos legales despojó a esta ceremonia jurídica de su prescrito significado de ritualización de la autoridad española. En las formas de teatro público colonial, los ayllus aymaras cumplieron con sus obligaciones hacia el Estado y acataron la jurisdicción de los tribunales españoles. El drama representado, sin embargo, no apareció ya como la sumisión de los indios hacia sus gobernantes europeos, sino como la realización de concepciones indígenas de legitimidad y como el símbolo del superior poder coercitivo de las comunidades andinas.

La metáfora fundante del colonialismo, la noción de superioridad cultural y militar europea, fue de esta manera abierta a cuestionamiento. El proceso de radicalización política abierto por la movilización y violencia colectiva quedó vívidamente reflejado en una carta que Joaquín Alós fue obligado a enviar a la Audiencia antes de su liberación. En este escrito -que obviamente refleja las aspiraciones de los indios y no su propia opinión- Alós pidió a los jueces charqueños que respondieran a las representaciones de Catari porque éste era "la voz que oyen estos naturales" y porque era digno del "amparo" de la Audiencia. Luego, Alós relató el sumiso acatamiento de Catari a las órdenes del tribunal y el formal pedido de perdón. A través de esta carta, sin embargo, las comunidades enviaron un inque-

tante mensaje al tribunal acerca de las condiciones a las que estaba sometida su subordinación, y de las consecuencias que provocaría su desconocimiento. El corregidor, en efecto, debió escribir:

que he procurado desimpresionarles del concepto que habían formado que era el que Vuestra Alteza quería enviar crecido número de soldados, y en cuyo caso protestan estos infelices que todo el Reino se conmovió siendo el número de ellos sobrepajante al de los españoles, todo lo que se remedia con que no se los inquiete⁶⁶.

Aunque los campesinos aymaras debieron expresarse en una lengua que no era la suya, al igual que en el resto de los testimonios escritos la retórica no era vacía. Cuando en diciembre de 1780, luego de un complejo proceso cuyo estudio excede los objetivos de este trabajo, Catari fue capturado y ajusticiado, la amenaza formulada por los indígenas cobró su total dimensión. Pocas semanas después, miles de campesinos provenientes de varias provincias del sur andino cubrieron las colinas que rodean la ciudad de La Plata con el propósito de acabar con todos sus habitantes.

[IV]

En conclusión, si la gran rebelión liderada por Tupac Amaru persiguió el cambio del régimen colonial por un orden basado en las memorias imperiales del Tawantinsuyu, el movimiento de Chayanta presenta -parafraseando a Stephen Greenblatt- un caso de "subversión radical" no por haber intentado "tomar el poder" sino por haber desafiado "el principio sobre el que el poder descansaba" (Greenblatt: 1981: 41). Hemos dicho que la concepción que inspiró el movimiento aymara fue el de un pacto entre los indios y el Estado que, a cambio del cumplimiento de sus obligaciones, debía asegurar a las comunidades su autonomía política y social. Aunque esta concepción pudo ser traducida al lenguaje jurídico colonial, el pacto de reciprocidad dejó de funcionar como base de legitimidad en las relaciones entre los gobernantes europeos y los ayllus aymaras. Por el contrario, el proceso de transformación de la relaciones de poder de acuerdo a este modelo llevó a los indios a la apropiación del uso legítimo de la fuerza, a intervenir en la definición de las formas legales de ejercicio de autoridad dentro y fuera del aparato administrativo colonial, y por último

a hacer de los procedimientos jurídicos el símbolo visible, público, de la lógica irreconciliable que existía entre los modos efectivos de poder sobre los pueblos andinos y las representaciones ideológicas que justificaban la dominación europea.

El proceso por el cual las comunidades campesinas se apropiaron material y simbólicamente de la capacidad de definir los modos legítimos de ejercicio de la autoridad, condujo así a una completa desarticulación de las formas de subjetivación coloniales. A diferencia de los movimientos mesiánicos andinos, la identidad de las comunidades aymaras surgida durante el conflicto no se construyó sobre la base de la negación de la idea de *civitas* impuesta por la dominación europea. En la medida en que este concepto de humanidad estaba vinculado a la residencia de los indios bajo la jurisdicción de las instituciones y las leyes españolas, y al cumplimiento de sus obligaciones económicas como vasallos del Rey (Dillon-Abercrombie 1988: 67), fueron los propios grupos de poder regionales quienes buscaron fijar las prácticas indígenas como la reversión al estadio de civilización salvaje y pagano previo a la llegada de los españoles al nuevo mundo. La descripción de la movilización campesina en términos de protesta anti-tributaria, contra el Rey y la Iglesia, fue el intento de subsumir a las comunidades indígenas bajo el estereotipo de semi-salvajes, semi-paganos que justifican la autoridad colonial. El significado del levantamiento indígena, de acuerdo a la vívida formulación del corregidor, era "quedar libres de la íntegra contribución de tributos y servicio de mita para vivir sin sujeción alguna a que por naturaleza son tan propensos". Es dentro de la oposición salvajismo/sumisión que el discurso colonial pudo representar a los pueblos nativos, y legitimar su misión civilizadora.

El efecto de las acciones colectivas indígenas fue precisamente desarticular esa oposición, situar sus prácticas fuera de ambos polos de la representación colonial. Si como Homi Bhabha (1984: 126) ha sostenido, el proyecto colonial europeo requiere la construcción de un "reformed, recognizable Other, as subject of a difference that is almost the same [as the colonizer] but not quite [still different]", la insurrección aymara emergió de la persecución del concepto de igualdad, tal como éste había sido definido en la teoría de las dos Repúblicas⁶⁷. La estrategia indígena consistió en llevar al límite las consecuencias que debían derivarse de su plena participación en la categoría de humanidad, en la categoría de vasallos del Rey. La "verdad y la justicia" que Catari fue a declarar, cuando se entregó a la

Audiencia, no hizo sino develar la completa inversión de la posición de las autoridades y los ayllus andinos frente al concepto europeo de civilización. Lo que en apariencia constituían actos de sumisión (Catari se entrega preso, los indios obedecen las órdenes de los tribunales, la mita se despacha y los tributos son enterados) se convirtieron, en el contexto de la lucha política entre las comunidades aymaras y las elites regionales, en actos insurreccionales. Estas prácticas fueron radicalmente subversivas porque desafiaban no sólo la relaciones de poder político y económico en el mundo andino, sino también las formas de identidad de colonizados y colonizadores bajo el dominio europeo.

NOTAS

- 1 Interrogatorio a Tomás Catari, 29/8/1780. Archivo General de la Nación de Buenos Aires (en adelante AGN), Sala IX, Interior, legajo. 10, expediente 1.
- 2 La propia trayectoria de Tupac Amaru parece confirmar este modelo. Como es bien conocido, la conspiración que se inicia con el ajusticiamiento del corregidor Antonio de Arriaga fue precedida de un largo proceso legal a través del cual el líder indígena buscó infructuosamente eximir a las comunidades de Canas y Canchis de la mita potosina, así como validar sus derechos como directo descendiente del último Inca, Tupac Amaru I (Rowe, "El movimiento nacional inca del siglo XVIII").
- 3 AGN, IX, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 4 Informe de Alós a la Audiencia, 29/6/80. AGN, IX, Leg. 10, Exp. 1.
- 5 Informe de la Audiencia al Virrey, noviembre de 1780. AGN, IX, Int., Leg. 8, Exp. 8.
- 6 Informe de Alós a la Audiencia, 20/6/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 7 Informe de Alós a la Audiencia, 29/6/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 8 Informe de la Audiencia al Virrey, 15/9/1780. AGN, Int., Leg. 11, Exp. 8.
- 9 Carta de Gerónimo de Cardona a Alós, 15/9/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 10 Informe de Alós a la Audiencia, 25/8/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 11 El hecho de que los campesinos de Chayanta fueran aymara parlantes y que, por lo tanto, todos los documentos que ellos produjeron fueran traducidos y escritos por escribanos y abogados españoles, limita naturalmente nuestra posibilidad de acceder al universo simbólico de las comunidades indígenas. El análisis de este tipo de discursos debe ser extremadamente cuidadoso. Sin embargo, vale la pena señalar aquí algunas ventajas del corpus con el que contamos. Primeramente, poseemos una larga serie de documentos producidos en diferentes situaciones de poder. Esto nos permite distinguir entre formalidades legales y nociones sustanciales de justicia. En segundo lugar, tenemos indicios de que los campesinos de Chayanta ejercieron un casi completo control sobre el contenido de sus escritos. Por ejemplo, cuando Tomás Catari se presentó ante el Virrey del Río de la Plata en Buenos Aires, pidió que se le tomase una nueva declaración puesto que la traducción realizada por el Protector de Indios, en primera instancia, no reflejaba la declaración original. Finalmente, señalemos que la expresión de las demandas indígenas a través de documentos escritos no constituyó necesariamente un instrumento táctico. El lenguaje escrito fue probablemente percibido por los campesinos como un símbolo de orden y legitimidad, más que un mero medio de dominación cultural. Tristan Platt ("The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebellion in 19th-Century Chayanta (Potosí)", 316-17)

- ha mostrado que durante la rebelión de Zárate Wilka a fines del siglo XIX, los campesinos del Norte de Potosí solicitaron la ayuda de abogados y mestizos letrados. Esto no impidió, sin embargo, que los indios percibieran la insurrección como una "guerra de castas". Durante la rebelión de Chayanta de 1927, los campesinos llevaron a cabo la expropiación de las tierras de las haciendas cumpliendo con todas las formalidades jurídicas. Ellas fueron ejecutadas, bajo presión, por funcionarios locales (Langer, "Andean Rituals of Revolt: The Chayanta Rebellion of 1927"). Para una crítica teórica de la rígida adscripción del lenguaje escrito a la esfera del poder y la hegemonía en culturas populares letradas, ver Dominick LaCapra, "The 'Chesse and the Worms': The Cosmos of a Twentieth-Century Historian", 51-54.
- 12 En Lewin, *Tupac Amaru el rebelde. Su época, sus luchas y su influencia en el continente*, p. 159.
 - 13 AGN, Int., Leg. 5, Exp. 2.
 - 14 Escrito presentado por Tomás Catari ante la Audiencia, mayo de 1779. En Lewin, *Tupac Amaru el rebelde. Su época, sus luchas y su influencia en el continente*, pp. 436-437. En mayo de 1779, Catari envió una esquela a Potosí a dos capitanes enteradores de Macha, diciéndoles que "ahora traigo nuevo mando del señor virrey, que ya no ha de ser como antes todo latrocinio... y no sea que venga es mestizo [Blas Bernal] a hacer daño que ya no lo pueden obedecer, porque no lo puso la Audiencia ni salió de las Cajas" (Lewin, *Tupac Amaru el rebelde. Su época, sus luchas y su influencia en el continente*, p. 161). Esta esquela ha sido usada para mostrar la malinterpretación de la orden virreinal. En mi opinión, la nota de Catari muestra, por un lado, que el decreto virreinal fue efectivamente usado como una fuente de legitimidad para desplazar a los caciques mestizos, más allá de que la Audiencia designara o no al juez comisionado. Debe notarse, sin embargo, que de haberse cumplido la orden virreinal (para lo cual el líder aymara hizo todos los trámites a su alcance), Catari debió haber sido designado de inmediato para recaudar los tributos de Macha en reemplazo de Blas Bernal. Si bien la designación de nuevos caciques estaba supeditada a la publicación de edictos, las diferencias prácticas y legales entre ambas funciones eran irrelevantes. La esquela, en conclusión, evoca que Catari concebía las bases de su autoridad no en términos de imaginarios poderes otorgados por el Rey, sino en términos de la implementación de providencias ganada en Potosí y Charcas. La estrecha asociación entre violencia colectiva (los caciques mestizos debían ser destituidos) y procedimientos jurídicos (Catari había sido designado por los oficiales reales y la Audiencia) es particularmente significativa en este contexto, por cuanto la nota no fue dirigida a las autoridades coloniales sino a otros miembros de las comunidades de Macha.
 - 15 Carta de Miguel de Vargas -uno de los jilacatas del pueblo de Macha- a Alós, 17/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
 - 16 Carta de Catari y quince indios de Macha al Virrey, 15/7/1780. A.G.N., Int., Leg. 11, Exp. 8.
 - 17 Samudio agregó que si era cierta la denuncia de los indios acerca de que el Protector de Naturales de Chayanta, Juan Antonio Castañares, era "comensal" del corregidor y de Naturales de Chayanta, Juan Antonio Castañares, se lo debía deponer y nombrar en su lugar a un sujeto no entendía el idioma aymara, se lo debía deponer y nombrar en su lugar a un sujeto que efectivamente estuviera en condiciones de defender los reclamos indígenas. AGN, Int., Leg. 8, Exp. 8.
 - 18 AGN, Int., Leg. 8, Exp. 8.
 - 19 A.G.N., IX, Leg. 11, Exp. 8.
 - 20 En Lewin, *Tupac Amaru el rebelde. Su época, sus luchas y su influencia en el continente*, p. 440.
 - 21 AGN, Int., Leg. 5, Exp. 2.
 - 22 Oficio de Vértiz a Gálvez, octubre de 1780. En De Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, pp. 665-670.
 - 23 Un ejemplo de la formación de los grupos clientelísticos nos lo da el propio Fiscal de la Audiencia. Según Manrique, Joaquín Alós al asumir el cargo había adelantado al

- Presidente Regente de la Audiencia la fuerte suma de 60.000 pesos, y contó a su vez con el incondicional apoyo de los oidores Lorenzo Blanco Cicerón y Pedro Cernadas de 1781. En Lewin, *Tupac Amaru el rebelde. Su época, sus luchas y su influencia en el continente*, pp. 435-436. Luego de haber sido expulsado de la provincia a fines de agosto de 1780, Alós fue alojado en la casa del Presidente de la Audiencia y participó de las reuniones del tribunal. Esta asociación permitió la revocación del nombramiento de Manuel de Valenzuela como nuevo Justicia Mayor de Chayanta. Esto había declarado que se iba a limitar a recaudar los tributos y administrar justicia y no a cobrar las deudas del reparto de mercancías. A partir de allí, la Audiencia nombró para el cargo a una serie de personajes estrechamente vinculados a Alós. Según Manrique, era conocido que la plata del reparto sería distribuida entre Alós. Según Manrique, era el Presidente de la Audiencia y algunos oidores (Informe de Manrique al Virrey, marzo de 1781. En Lewin, *Tupac Amaru el rebelde. Su época, sus luchas y su influencia en el continente*, p. 437).
- 24 En Golte, *Repartos y rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, p. 139.
- 25 En De Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, p. 667.
- 26 Informe de Manrique a Vértiz, noviembre de 1780. AGN, Int., Leg. 8, Exp. 8.
- 27 Informe de Alós a la Audiencia, 13/7/1780. A.G.N., Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 28 La evidencia presentada por Ancona y Caypa debió ser lo suficientemente sólida como para que los funcionarios potosinos incluyeran desde 1776 en adelante las sumas que ambos prometieron aumentar en los cuadros del marges correspondientes a Pooata, es decir en el entero que oficialmente los corregidores debían entregar a la Contaduría (A.G.N., Sala XIII, 18-10-1, Libro 10). Hacia el estallido de la rebelión de Chayanta, Caypa era un cacique establecido que gozaba del respeto de las comunidades de Macha y Pooata.
- 29 Dictamen de Manrique, 21/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 30 Dictamen de Manrique, junio de 1780. AGN, Trib., Leg. 181, Exp. 29.
- 31 Informe de Manrique al Virrey, noviembre de 1780. AGN, Int., Leg. 8, Exp. 8. Con respecto a la acusación de las elites regionales sobre la promesa de rebajas de los tributos, el Virrey expresó lo siguiente: "Se comprende también el poco crédito que merece la carta del corregidor Alós cuando asienta que el abuso que hizo Catari y las imposturas que fomentó con el despacho que consiguió del gobierno han sido el origen de estas ocurrencias; porque ni lo hace constar más que por su aserto, ni se combina bien con los documentos... La causa que expresa la Audiencia porque ha tenido preso a Catari, que figura ser la de haber pretendido rebaja de tributos, tampoco se conforma con las diligencias que hizo en Potosí para aumentarlos; y por esto es muy de sospechar que hoy se pretendan sostener abusos propios, con la imputación de otros a un sujeto tan flaco." (Oficio de Vértiz a Gálvez, octubre de 1780. En De Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, p. 669).
- 32 John Coatsworth ha catalogado las revueltas y rebeliones campesinas como "illegal or extralegal collective action". Según el autor, "illegal collective action constitutes an analytically fruitful object of separate study." (Coatsworth, "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective", 23).
- 33 Walter Benjamin ha planteado al respecto que: "Como principio universal de la actual legislación europea puede formularse el de que todos los fines naturales de personas singulares chocan necesariamente con los fines jurídicos no bien son perseguidos con mayor o menor violencia. (...) Se dirá que un sistema de fines jurídicos no podría mantenerse si en cualquier punto se pudiera perseguir con violencia fines naturales. Pero esto por el momento es sólo un dogma. Será necesario en cambio tomar en consideración la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto a la persona aislada no tenga por explicación la intención de salvaguardar el derecho mismo. Y que la violencia, cuando no se halla en posesión del derecho a la sazón existente, represente para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho. (...) La función de la violencia por la cual ésta es tan temida y se aparece, con razón, para el derecho como tan peligrosa, se presentará justamente allí donde todavía le es permitido manifestarse según el ordenamiento jurídico actual." (Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, 17-18, subrayado nuestro).
- 34 Sobre la aplicación del concepto de economía moral a las comunidades andinas durante la época colonial, ver Larson, "Exploitation and Moral Economy in the Southern Andes: A Critical Reconsideration" y Stavig, "Ethnic Conflict, Moral Economy, and Population in Rural Cuzco on the Eve of the Thupa Amaro II Rebellion".
- 35 Según un testimonio, estas normas consistían en que los campesinos comenzaban a pagar tributos recién uno o dos años después de que se casaban -y no como lo establecían las ordenanzas reales, cuando cumplían 18 años-; los indios que pasaban a la categoría de tributarios ocupaban las tierras de sus padres, quienes entonces se incorporaban a la condición de reservados, aun cuando no tuvieran la edad de 50 años; los mitayos no enteraban los tributos correspondientes a ese año; y finalmente los indios que servían de alcaldes, alguaciles, segundas personas y fiscales tampoco debían ser gravados (AGN, Trib., Leg. 181, Exp. 29). El padrón oculto mostrado por los indios a los oficiales reales de Potosí revela, asimismo, que las tasas enteradas por las unidades domésticas no se correspondían con aquellas asentadas en el padrón oficial. Esta discrepancia obedecía al hecho de que la tasa con que estaban individualmente gravados los indios dependía del tamaño y la calidad de las tierras que les habían sido asignadas, y no de las características genealógicas de la población aludida en las categorías fiscales estatales de originarios, forasteros y/o agregados (ver Platt, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, p. 53-55, y Santamaría, "La propiedad de la tierra y la condición social del indio en el Alto Perú, 1573-1810").
- 36 Sobre la doble legitimidad de los curacas andinos como agentes del Estado colonial y como señores naturales, véase Rivera "El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca"; Saignes, "De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)"; Spalding, "Defendiendo los suyos. El curaca en el sistema de producción andino". Mientras, en muchos casos los caciques pudieron conservar las bases consensuales de autoridad, su posición como intermediarios entre el Estado y las comunidades fue siempre una potencial fuente de tensiones. Es interesante notar cómo en el caso de Chayanta la doble función de los caciques, lejos de constituir una contradicción, fue instrumental en la identificación de los intereses de las comunidades con los del Estado, y en la consiguiente denuncia de la posición de los caciques mestizos como aliados del corregidor en la defraudación fiscal.
- 37 Esta línea de análisis está en parte sugerida en Platt, "Entre ch'axwa y muxa. Para una historia del pensamiento político aymara", pp. 115-116. Sobre el rol de los rituales jurídicos, la tributación, y los títulos coloniales en la legitimación de levantamientos indígenas en el altiplano boliviano durante la primera mitad del siglo XX, véase Rivera, "Oprimidos pero no vencidos", *luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*, pp. 42-52; Lehn, "La lucha comunitaria en torno a la contribución territorial 1900-1980", pp. 42-52; Lehn, "La lucha comunitaria en torno a la contribución territorial 1900-1980", pp. 42-52; y a la prestación de servicios gratuitos durante el período republicano (1920-1925); Langer, "Andean Rituals of Revolt: The Chayanta Rebellion of 1927".
- 38 Carta del teniente Luis Núñez a Alós, 10/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 39 Declaración de Felipe Velasco ante Alós, 16/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 40 Carta del Teniente Luis Núñez a Alós, 10/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 41 Declaración de Antonio Ribota ante Alós, 12/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 42 Declaración de Francisco Flórez ante Alós, 16/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 43 Declaración de Dionicio Chura ante Alós, 21/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 44 Así, por ejemplo, uno de los caciques atacados por los indios indicó la imposibilidad de dirigir cartas al corregidor "por el cuidado con que están amurallados los caminos

- de sus dependientes, que no se haya arbitrio alguno para poder dirigir carta alguna a su recto celo porque no hay parte que no la registren de cuantos van por allá [se refiere a Moscarí, lugar donde se encontraba el corregidor en esos momentos]. La tirona a las comunidades conocer quiénes participaban de las sumarias secretas permitía al corregidor, en qué consistían algunas de las órdenes que transmitía a sus aliados en la provincia, y qué vínculos mantenían los españoles y criollos de la zona con vecinos de la ciudad de La Plata o con miembros de la Real Audiencia. A Antonio Ribota, por ejemplo, tres indios le mostraron dos esquelas que tenían en su poder, y que eran los decretos que el corregidor había remitido a los caciques mestizos para que compareciesen en Moscarí a testimoniar acerca de las denuncias que habían formulado contra los indios. El cura Cardona declaró que había estado recibiendo su correspondencia abierta, y que los indios "insolentados contra nuestro corregidor se han juntado en este camino y registran a los cañaris por si le comunican alguna noticia de sus tumultos". Un alcalde de Macha declaró al respecto que nadie escribía cartas al corregidor por miedo a que fueran interceptadas por las comunidades. Un mestizo vecino de Macha, Tomás Encinas, relató que cuando había intentado entrar al pueblo de regreso de un viaje a Potosí, se encontró con que los indios, distribuidos en grupos, estaban custodiando los caminos de ingreso. Nadie podía pasar libremente, pues los indígenas le preguntaban quién era, de dónde venía, qué papeles llevaba, qué negocios traía, y a qué pueblo se dirigía. Aunque las respuestas resultaran satisfactorias, los guardias igualmente requisaban las ropas y el equipaje de cada viajante (AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1).
- 45 Declaración de Francisco Flórez ante Alós, 27/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 46 Declaración de Sánchez Morato ante Alós, 20/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 9.
- 47 Declaración de Chrisóstomo Gómez ante Alós, 14/8/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 48 Escrito presentado por cuarenta y ocho indios de Macha ante la Audiencia, junio de 1780. AGN, Trib., Leg. 181, Exp. 29.
- 49 Escrito presentado por Catari ante la Audiencia, 6/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 50 Carta de Catari y quince indios de Macha al Virrey, 15/7/1780. AGN, Int., Leg. 11, Exp. 8.
- 51 Carta de Catari al Virrey, agosto de 1780. AGN, Int., Leg. 8, Exp. 8.
- 52 Para un análisis de la burocracia colonial en el siglo XVIII en términos de Estado absolutista, ver Coatsworth, "The Limits of Colonial Absolutism: The State in Eighteenth Century Mexico" y Lynch, "The Institutional Framework of Colonial Spanish America".
- 53 Informe de Alós a la Audiencia, 25/8/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 54 Declaración de Chrisóstomo Gómez ante Alós, 17/7/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 55 AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 56 "Representación hecha al Rey por D. Tomás Catari", 13 de octubre de 1780. En De Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, p.657.
- 57 Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, (Lima, 1971), Tomo 2, Volumen 2, p. 238.
- 58 Tomás Catari comentaría más tarde que, "Es verdad, señor, que como dicho es en Pocoata murieron los citados españoles e indios, mas no por esto debe decirse, ni dárles viso de que los indios se levantaron, porque allí se despachó antes de estar muertos la real mita y se le dijo al corregidor D. Joaquín Alós que los reales tributos estaban prontos y que se le entregarían, como es costumbre, en el pueblo de Macha." "Representación hecha al Rey por D. Tomás Catari", en De Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, p.658.
- 59 Declaración de Miguel de Arzadum ante la Audiencia, 29/8/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 60 Auto de la Real Audiencia, 30/8/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1. Pese a que en los meses siguientes se daría una escalada del conflicto entre la Audiencia y los indios, Catari cumplió finalmente con su promesa de demostrar la usurpación de los tributos. El 28 de setiembre, Catari a través del cura del pueblo remitió a la Audiencia los tributos de Macha. La suma total era de 2.595 pesos, 1.358 correspondientes a la parcialidad de Anansaya, a cargo de Pascual Chura, y 1.237 a la de Urinsaya, gobernada por Salvador Torres (AGN, Sala XIII, 18-10-1, -papel suelto). De acuerdo al "Cargo y Data" oficial del pueblo de Macha y su anexo de San Marcos de Miraflores vigente para 1780, el corregidor debía enterar a los oficiales reales por el Tercio de San Juan, descontados los salarios de los caciques, 2.256 pesos (AGN, Sala XIII, Leg. 84, Libro 10, f. 90). Las comunidades de Macha habían enterado entonces 339 pesos sobre las cifras establecidas en el padrón oficial.
- 61 Carta del cura de Macha, Joseph de Merlos, a la Audiencia, 1/9/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 62 Informe de Joaquín Alós a la Audiencia. En Lamas, *Colección de Memorias y Documentos para la Historia y Geografía de los Pueblos del Río de la Plata*, p.369.
- 63 Interrogatorio a Tomás Catari, 29/8/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 64 Idem.
- 65 Carta de Catari a la Audiencia, 3/9/1780. AGN, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 66 "Instrucción de lo acaecido con D. Joaquín Alós en la provincia de Chayanta, de donde es corregidor, y motivos del tumulto de ella", (aunque el documento no tiene fecha, por los hechos a los que hace referencia se puede presumir que data de fines de 1780). En De Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, p.671.
- 67 Sobre el concepto de "mimicry" como un modo de subversión política en contextos coloniales, ver Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse".
- 68 A.G.N., IX, Int., Leg. 10, Exp. 1.
- 69 Según Jacques Rancière "The logical schema of social protest, generally speaking, may be summed up as follows: Do we or do we not belong to the category of men or citizens or humans beings, and what follows from this? The universality is not enclosed in citizen or human being: it is involved in the 'what follows', in its discursive and practical enactment... The construction of such cases of equality is not the act of an identity, nor is it the demonstration of the values specific to a group. It is a process of subjectivation" (Rancière, "Politics, Identification, and Subjectivation", p.60). La idea de que un proceso insurreccional puede fundarse en la apropiación, y no en el rechazo, de discursos y símbolos pertenecientes al sistema de dominación en el que descansa en el presupuesto de que existe una inherente indeterminación en el significado de las instituciones y las prácticas sociales. En este sentido, Ernesto Laclau ha sugerido que "Hegemonic relations depend upon the fact that the meaning of each element in a social system is not definitely fixed. If it were fixed, it would be impossible to rearticulate it in a different way... If no meaning is ultimately fixed, conquered, mastered, then there is a space in which hegemonic struggle can take place" (Laclau, "Metaphor and Social Antagonisms", 254). Sobre los procesos de resistencia anticolonial no como el resultado de "the simple negation or exclusion of the 'content' of an other culture [but as] the effect of an ambivalence produced within the rules of recognition of dominating discourses" (Bhabha, "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817", 153), véase Comaroff-Comaroff, *Of Revolution and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*; De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, xiii; Greenblatt, "Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion".

1780: Clero, elite local y rebelión

Emilio Garzón Heredia

Para la historiografía andina 1780 constituye un interés recurrente. La gran sublevación de Tupac Amaru se ha convertido en uno de los sucesos históricos más analizados por los historiadores y otros científicos sociales. El interés clásico por el tema partió del debate sobre la interpretación del movimiento como uno de los precedentes de la independencia española¹. Durante la etapa de gobierno del general Velasco Alvarado, se reivindicó la figura de Tupac Amaru como uno de los símbolos de la revolución dentro de la marcada línea indigenista que asumió el régimen. Este nuevo interés se tradujo en la historiografía en diversos trabajos sobre la sublevación y el personaje del curaca que profundizaron en el debate anterior y plantearon nuevas vías de estudio². En los últimos años, numerosos autores han continuado acercándose a la sublevación de Tupac Amaru desde diferentes líneas de trabajo que van desde el planteamiento de un movimiento anticolonial, los análisis sociales, las concepciones políticas, la coyuntura económica o el carácter ideológico, por mencionar algunos temas³.

En este trabajo, el eje fundamental del análisis lo constituye la participación del clero durante la sublevación, se procura demostrar que su actuación a lo largo del mismo correspondió plenamente con la posición

social que detentaba dentro de las elites locales de la región, y cuestionar la validez de algunas posturas historiográficas que han sostenido que una parte del clero colaboró activamente en favor de la sublevación.

Por su propia naturaleza, el clero cuzqueño fue plenamente consciente de la posición social que ocupaba en la sociedad sur andina y del rol que desempeñaba en el orden colonial⁴, realmente importante y de gran trascendencia respecto al resto de los sectores sociales. El clero en su conjunto percibió con toda claridad lo que supondría el triunfo de la sublevación y de sus postulados, pues en el proyecto social que se vislumbraba en el comportamiento de las masas campesinas se intuía un cambio radical de la posición social y de los mecanismos económicos en los cuales el clero asentaba su influencia y poder. En consecuencia, su opinión sobre cómo actuar ante el movimiento tupamarista de 1780 no ofrecía lugar a dudas: había que reprimirlo inmediatamente; y para ello empeñaron todas sus fuerzas y recursos, en la medida en que la sublevación afectaba seriamente el orden establecido y ellos eran uno de los pilares básicos, así como uno de los más importantes constructores de ese orden.

1. La actitud del clero

Para entender la imagen que el clero tenía acerca de los indígenas, al fin y al cabo sus feligreses, parece suficiente mencionar algunas de sus actitudes y opiniones sobre los sublevados; las mismas que ofrecen evidencia de la posición que ocupaba el clero en la sociedad colonial, así como demuestran la idea, extendida entre ellos, de que vivían rodeados por "bárbaros", "bestias" y "salvajes"; una impresión que mezclaba desprecio y temor hacia unos indígenas, al parecer y según su opinión, apenas cristianizados, en una evidente contradicción con el teórico desempeño de sus funciones pastorales.

El cura de Gualabamba, tras uno de los combates mantenidos con los rebeldes en Calca, no permitió que los cadáveres que arrastraba el río recibieran sepultura, "por ser indignos de ella: unos bárbaros a quienes no había quedado de cristianos sino el nombre y el carácter indeleble"⁵. Igualmente, el cura de Oropesa, José Gómez, aterrado ante la inminente llegada de los rebeldes a su doctrina, expresaba que él y sus compañeros con un corto número de feligreses españoles permanecían a la espera:

sin defensa ninguna y con una expectación tan pavorosa que teníamos entre manos; porque mejor sería la entrada o invasión de otra nación bárbara que la de estos irracionales, que acometían con su innata torpeza y brutalidad⁶.

El cura Juan Carlos García, comandante de una tropa compuesta por las feligresías de la provincia de Cotabambas y dirigida por sus curas, sostenía que si apresaba a alguno de los capitanes rebeldes lo ahorcaba inmediatamente, y, si recibía la ayuda militar solicitada a la Junta de Guerra, "se me da un pito de Tupa Amaro"⁷.

Incluso el más alto representante de la Iglesia en el territorio, el obispo Moscoso, expresó algunas opiniones sobre los indios que demuestran la escasa consideración que sentía por ellos:

Estos naturales (son) indóciles y negados a todo principio de humanidad y religión; pues, aun la fe y la creencia en que han sido educados, la profesan por pura ceremonia, sin poder entrar jamás en las imprescindibles obligaciones que ella inspira...⁸

Se ha visto en esta sangrienta escena que los indios muy superficialmente o por pura ceremonia conservan el nombre de cristianos, y que en realidad son poco menos que bárbaros que sus ascendientes, aún más crueles...⁹

Hasta aquí algunos ejemplos del desprecio de buena parte del clero hacia la población indígena. En cierta manera, la propia violencia de la sublevación llevó a exponer esas convicciones de forma tan explícita ante unas autoridades y unas elites que, en el fondo y en la forma, compartían esta opinión; un código que el grupo blanco-criollo manejaba a la perfección, porque siempre fueron inherentes a la naturaleza y estructura de la dominación colonial.

Tras los sucesos de Tungasuca y los primeros brotes de violencia, la primera reacción del clero fue la huida de doctrieros y ayudantes a Cuzco y otros lugares seguros, dado el peligro que corrían en sus doctrinas y curatos. Temor en unos casos más que justificado, pues fueron haciéndose conscientes de que el alzamiento era precisamente contra los autores de los abusos concretos que se cometían sobre la población indígena; pero temor en otras ocasiones no del todo fundado, pues el mismo Tupac Amaru

prometía, en esa fase del conflicto, respetar los intereses de la Iglesia. Sin embargo, las opiniones anteriormente expuestas sobre sus feligresías demuestran que nunca llegaron a sentirse seguros en mitad de una tierra que se incendiaba por momentos. En adelante, la reacción del clero fue mayoritariamente la de su alineación con la salvaguardia de los intereses coloniales que les eran propios. En este sentido, la enérgica actuación del obispo Moscoso fue esencial para evitar una desbandada general, aunque su autoridad no necesitó ser aplicada plenamente para lograr que ese mismo clero, temeroso al principio, pasara a la acción.

Y no sólo entre los doctrineros. El miedo inicial llevó a que dos de los prebendados del cabildo, el arcediano Simón Jiménez Villalba y el canónigo José Francisco Mozo de la Torre, huyeran precipitadamente de Cuzco para refugiarse en Abancay. El arcediano Jiménez Villalba justificó su huida alegando su condición de europeo, y su temor a una posible sublevación de la población de Cuzco¹⁰; y el canónigo Mozo de la Torre alegó poderosas razones de salud¹¹. El obispo reaccionó enérgicamente, y después de criticar con dureza su marcha ante las autoridades de Lima, ordenó la inmediata suspensión del pago de sus rentas¹². Asimismo escribió a sus prebendados que regresasen a la ciudad, señalando específicamente al arcediano Jiménez Villalba que no debía temer por su condición de europeo, ya que en Sangarará la mayoría de las víctimas fueron criollos, contándose únicamente 16 peninsulares entre los muertos¹³.

De igual modo ocurrió con muchos de los curas que fueron obligados por el obispo Moscoso a regresar a sus doctrinas. Pero transcurridos estos primeros momentos de pánico, y toda vez que Tupac Amaru y el sector dirigente de la sublevación mostró su predisposición a respetar e incluso considerar a la religión cristiana como la propia, y proteger en gran medida las personas y posición del clero, fue más fácil la vuelta de muchos eclesiásticos a sus doctrinas, o la disminución de los temores de otros muchos que habían permanecido en ellas. Desde esta posición y a partir de entonces, los eclesiásticos, bien por iniciativa propia bien por mandato del mismo Moscoso, llevaron a cabo una importante labor contrainsurgente, contribuyendo a impedir la expansión de la sublevación, o sabotando desde el interior las iniciativas de los rebeldes¹⁴.

Desde los inicios de la sublevación, los clérigos fueron los únicos informantes de lo que acontecía en el interior de las provincias sublevadas, así como de los movimientos e intenciones de los alzados; información que

por diversos conductos hicieron llegar a las autoridades coloniales¹⁵. Esta actividad fue constante a lo largo de todo el conflicto, y sus informaciones y opiniones fueron en muchos casos determinantes a la hora de tomar decisiones en la capital cuzqueña. Ello se debió, por una parte, a la influencia que tenía el clero en las zonas rurales, a partir de la cual obtenía un profundo conocimiento y control sobre la realidad circundante. Por otra parte, fueron los únicos capaces de facilitar tal información, puesto que los demás vecinos "blancos" y otras autoridades se habían marchado a Cuzco, huyendo de la guerra o como integrantes de las fuerzas de defensa.

Las órdenes de las autoridades cuzqueñas con respecto a estas tareas se repitieron con relativa frecuencia, pero lo más significativo, sin duda, fue que los eclesiásticos las cumplieron a la perfección, y su labor de informadores acerca de las actividades de los rebeldes fue esencial en la represión del movimiento¹⁶. No obstante, en muchas ocasiones se encontraron con enormes dificultades para llevarla a cabo.

Por ejemplo, el cura de Pirque, Francisco Javier de Aldazábal, en una carta dirigida al obispo describe perfectamente las vicisitudes para comunicarse. Junto a su carta acompañaba otra del cura de Acomayo, que recibió cuatro días antes, y que no había podido enviar hasta entonces porque todos los caminos se encontraban cerrados; y situarla en la ruta de Paruro le había supuesto bajar hasta la quebrada con el pretexto de ir a visitar una huerta que tenía allí:

porque los indios están tan maliciosos que si ven o saben que los curas de esta ribera comunicamos con los de la provincia de Paruro dicen que somos sus contrarios, y aun entre nosotros no podemos echarnos un propio, pues la inclusa (la carta del cura de Acomayo) la trajo el ayudante, que vino bien enfermo, y de otro modo es echar cartas al peligro¹⁷.

Queda, por otra parte, perfectamente claro que los rebeldes eran conscientes en buena parte de la actividad de los eclesiásticos (todos sabían quiénes eran unos y quiénes eran otros), por lo que procuraron impedir la comunicación entre ellos, aunque éstos, por lo general, consiguieron eludir estas trabas y mantener contactos y noticias unos con otros. En algunos casos, sin embargo, no tuvieron éxito y pagaron cara su labor. El licenciado Francisco Lasarte se ofreció para llevar una serie de cartas desde las provincias del sur hasta Cuzco tras el estallido de la suble-

vación, escondiéndolas en las suelas de sus zapatos, pero al regresar con las respuestas los rebeldes lo sorprendieron y lo ahorcaron¹⁸.

Las informaciones facilitadas por los clérigos sobre los individuos que podían tener mayor influencia dentro de las comunidades resultaron determinantes; en muchos casos trataban de averiguar quiénes eran los principales cabecillas de los rebeldes o los que instigaban a la rebelión. El cura de la parroquia de San Sebastián, Faustino Rivero, informó que un grupo de rebeldes de 600 a 800 procedentes de los pueblos de San Salvador, Pisac y Chincheros, al mando del curaca Amán, habían penetrado en la estancia de Curan (en términos de su parroquia), siendo recibidos con gran hospitalidad por los campesinos de esta estancia. Conocidas en Cuzco estas actividades, se envió un destacamento que consiguió derrotar a los alzados. Lo significativo del suceso, sin embargo, fue que los indios de su parroquia no le informaron de la presencia de los rebeldes. Basándose en este hecho, el cura consideró que algunos de sus feligreses simpatizaban, al menos, con la sublevación. Faustino Rivero procedió, en consecuencia, a comunicar a la Junta de Guerra el nombre de los indios de su parroquia que tenían mayor influencia sobre el resto, y que podían, por tanto, ser considerados los principales sospechosos de rebeldía¹⁹.

Este tipo de informaciones resultaron cruciales para llevar a cabo la intensa campaña de represión durante y después de la sublevación. Y mucho nos tememos que al amparo de ellas, los miembros de las elites locales se desembarazaron de ciertos personajes con los cuales habrían tenido conflictos, algunas veces ajenos a la misma sublevación. El clero residente en las doctrinas contó, en este caso, con unos mecanismos de poder muy importantes para resolver viejas enemistades u oposiciones, y crear durante este período las bases para una clientela fiel y segura para el futuro. En este sentido, consideramos que el clero en el área de la sublevación salió fortalecido en su posición, teniendo en cuenta además la supresión y sustitución de los corregidores y los repartimientos.

2. El clero y las fuerzas coloniales

Pero el clero no sólo se limitó a labores de información, sino que emprendió y ayudó en las tareas defensivas y en la represión de los sublevados de una manera directa, participando clérigos en las expediciones

militares e incluso organizando algunas columnas propias dirigidas por ellos mismos. Y este tipo de actitudes no fueron excepcionales.

En la ciudad de Cuzco, el obispo Moscoso ordenó la creación de una milicia eclesiástica²⁰, las tareas encargadas a esta milicia fueron las rondas nocturnas y proveer de centinelas las torres de la ciudad²¹.

De cualquier modo, esta demostración militar del clero en la ciudad de Cuzco nunca debió pasar de los desfiles, más propios de la fiesta y del teatro que de la guerra, pues durante el asalto de los rebeldes a la ciudad no tenemos noticias de su participación directa en los combates.

Sin embargo, en las áreas rurales, escenario directo de la guerra, fue muy distinta la realidad. Allí los clérigos sí participaron activamente en el control y represión de los alzados, sin el oropel de la ciudad pero con las armas en la mano²².

En un principio, muchos de ellos estorbaron la movilidad de los sublevados cortando o defendiendo los puentes de los ríos, tan fundamentales en la sierra para la comunicación. Así lo hizo, por ejemplo, el cura de Quiquijana, José Melquíades Fernández de Córdoba, en el pueblo de Guallaguailla²³.

Pronto, muchos de los curas se ofrecieron a tomar y dirigir las acciones militares contra los rebeldes. El cura de Coasa, Antonio Valdez, ante las noticias de la orden de retirada de la zona de Urubamba decretada por la Junta de Guerra, criticó ásperamente la actuación de los militares destinados al área, y se ofreció él mismo a comandar las tropas destinadas a la defensa del puente de Urubamba²⁴, punto estratégico en la defensa de Cuzco. Tras la mediación del obispo Moscoso ante la Junta, se revocó la orden de retirada y se impuso el criterio de los clérigos.

Los curas de Urubamba, Maras, Yucay y Guayllabamba se aprestaron junto a sus feligresías a defender la estratégica zona de la quebrada de Urubamba, convertida en una de los enclaves militares para el édico o fracaso de un cerco a la ciudad de Cuzco. Manuel Gayoso, cura de Urubamba, había organizado una tropa de 500 hombres, compuesta por españoles, mestizos e indios que costeaba con su dinero²⁵, y proponía defenderse con todos los medios a su alcance.

El obispo Moscoso le comunicó que la Junta de Guerra había aceptado su propuesta, y le enviaba como refuerzos una compañía con más de 60 hombres, que junto a las feligresías de la provincia y la pequeña tropa que ya existía en el área, debían detener a los rebeldes e impedir la ocupación total

de la provincia²⁶. Como complemento a estas fuerzas, el obispo ordenó a los curas y vicarios de Zuriti, Anta y Guarocondo que, con los curacas de sus pueblos, preparasen una expedición de socorro para Urubamba²⁷.

La historiografía siempre ha resaltado la importancia del curaca de Chinchero, Mateo Pumacahua, (hecho con el que estamos plenamente de acuerdo) en la lucha contra la sublevación, pero no es menos cierto que un análisis pormenorizado de la documentación ofrece también la posibilidad de situar en su justa medida la contribución de los eclesiásticos de la quebrada de Urubamba en la defensa de la zona y en la derrota de los rebeldes.

Tras el fracaso en el cerco de Cuzco, uno de los objetivos militares más importantes para los rebeldes pasó a ser la conquista de la provincia de Cotabambas, que había permanecido leal al Cuzco durante todo el tiempo. A partir de fines de enero de 1781, los movimientos de rebeldes en la zona y los combates por ocuparla se incrementaron considerablemente. El cura de Ccuillurqui, Francisco Montejó Aliaga, conocedor de las intenciones del curaca de Colquemarca de adentrarse en la provincia, decidió junto a los curas de Pitic, Palcaro y Mara, salir con sus feligresías a estorbar sus movimientos²⁸.

Unos días después se habían concentrado todos los curas de la provincia: Manuel de Caviades, Juan Carlos García, Luis Antonio de Vicuña y Ureta, Tomás Manuel de Governia, Francisco Montejó, Pablo de Cabrera y Pedro Agustín Cornejo y Vásquez. Se hallaban en las fronteras de Cotabambas para impedir los intentos de algunos capitanes rebeldes de invadir la zona. Los curas criticaron a la Junta de Guerra por no haberles enviado ninguna tropa de ayuda, e incluso uno de ellos, Juan Carlos García, tuvo que hacerse cargo del poder civil en la provincia siendo nombrado justicia mayor de ella²⁹.

El cura Juan Carlos García se hizo cargo de los preparativos militares en la provincia de Cotabambas desde que fue nombrado justicia mayor. Consiguió reunir en la frontera de Aquira unos 2.500 o 3.000 hombres, entre los que se encontraban 500 españoles medianamente armados con algunos rejonos, cuchillos y escopetas. Se ocupó a su vez del abastecimiento de las tropas, contando con la total colaboración de los hacendados de la zona, quienes no pusieron ninguna objeción para el avituallamiento. Cuando toda la tropa que reunieron los curas de la provincia estuvo dispuesta y se abortaron los intentos de penetración de los rebeldes, los objetivos pasaron de ser meramente defensivos a otros de carácter ofensivo.

Juan Carlos García ordenó marchar hacia los pueblos de Llusco y Quinota, con el objeto de publicar en ellos un bando de indulto, pues aunque estos pueblos habían facilitado hombres a los rebeldes, en realidad lo habían hecho forzosamente, según el cura³⁰. No obstante, García se preocupó previamente de advertir a sus tropas que nadie se atreviera a causar ningún perjuicio a la población de aquella provincia, sin una orden expresa suya. En los pueblos de Quinota y Llusco proclamaron el indulto de perdón, con la condición de que los arrepentidos se incorporasen a las tropas leales³¹.

El éxito de la expedición de los curas de Cotabambas fue, sin embargo, momentáneo³². A pesar de su retirada, la tropa de los curas de Cotabambas continuó peleando junto a las fuerzas enviadas desde Cuzco al mando del general Francisco de Laysequilla, hasta la derrota final de los rebeldes y el apresamiento de los principales jefes y capitanes.

La narración exhaustiva de hechos como éstos (que se encuentran en las fuentes documentales) demuestra plenamente hasta qué punto participó el clero en los avatares bélicos de la sublevación, en el día a día, a veces aparentemente intrascendentes en sí mismos, pero de enorme trascendencia en realidad, pues sumados unos a otros explican el resultado final de los acontecimientos. Y es importante reflejar, desde esta perspectiva, la participación del clero, que estuvo continuamente ahí, y destacar lo que eso significa, pues aunque se recuerden otros nombres o estuviesen otras gentes en las batallas decisivas, éstas estuvieron precedidas por una labor continua, diaria, en la que el clero desarrolló quizás el papel más importante³³. Y no sólo en el control ideológico o psicológico de los acontecimientos, sino en la represión, sangrienta la mayor parte de las veces.

En este sentido, éstos apenas constituyen algunos ejemplos de la participación de los clérigos en las operaciones militares sostenidas contra los rebeldes que demuestran, por otra parte, que en muchos casos las tropas españolas estaban compuestas fundamentalmente por los curas y sus feligresías, especialmente durante la primera fase de la sublevación, hasta la llegada de los refuerzos desde Lima. Pero incluso después. La alineación inmediata del clero en el bando que defendía al orden colonial es innegable, aunque, por otra parte, lógica dada la posición que ocupaba el clero.

La contribución de los clérigos fue igualmente crucial en el apartado económico y en la intendencia de las tropas encargadas de acabar con la sublevación. Durante la sublevación se agravó el que parecía ser eterno

problema de las autoridades coloniales: la escasez de recursos financieros de las Cajas Reales. La Junta de Guerra tuvo que recurrir, aparte de otros arbitrios, a solicitar la ayuda financiera de los grupos de poder local. El obispo Moscoso se mostró desde el principio dispuesto a socorrer las necesidades de la Real Hacienda en la medida de sus posibilidades y, por otra parte, alentó al clero a seguir su ejemplo³⁴.

En la reunión celebrada con su cabildo, los superiores de las órdenes religiosas y los curas propietarios de las doctrinas presentes en la ciudad a inicios de la sublevación, Moscoso hizo saber que la Iglesia debía contribuir sin reserva alguna a los gastos de la guerra, entregando si era necesario, los objetos de valor propiedad de conventos, parroquias y curatos. En esta reunión se decidió la contribución de 24.900 pesos en dinero líquido y varias aportaciones más en sínodos que algunos curas aún no habían cobrado³⁵.

En realidad, el donativo no fue muy cuantioso, como lo reconoce el propio obispo Moscoso en un informe al visitador Areche³⁶, pero al mismo tiempo había que considerar que la situación de las rentas de su mitra no era demasiado boyante. No obstante, y como incentivo para la buena disposición de su clero, renunció a cobrar las cuartas episcopales que le correspondían del período de sede vacante de la diócesis, y los gastos que había tenido en su asistencia al Concilio Provincial celebrado en la ciudad de La Plata³⁷.

En los días más tensos para la ciudad de Cuzco, es decir, en los previos al asalto de Tupac Amaru, la Junta de Guerra recurrió al obispo Moscoso para que la Iglesia facilitase todo el dinero posible³⁸. Hubo voces que se opusieron a la entrega de más dinero, argumentando que aunque las instituciones eclesiásticas estaban obligadas a acudir en socorro del Rey con todos los caudales disponibles en casos graves como esta sublevación, también era cierto que la costumbre hasta entonces había sido recurrir a préstamos de particulares, especialmente los comerciantes, antes que a las tesorías de las iglesias³⁹.

A pesar de todas las objeciones planteadas por el promotor fiscal Miguel Iturrizarra, el obispo Moscoso decretó un auto para que se visitasen los monasterios y conventos, así como el Juzgado eclesiástico de la ciudad, con el fin de contabilizar el dinero existente en cada uno de ellos y proceder a su entrega inmediata a las Cajas Reales⁴⁰.

De todas formas, la visita ordenada no deparó resultados espectaculares, pues la mayoría de los conventos y monasterios declararon tener escasos fondos en sus arcas. Es difícil saber si esta situación respondía a la

crisis económica por la que atravesaba parte del territorio, o si era una estratagema para evitar la entrega de más capitales a la Hacienda Real, pues de sobra eran conocidas las dificultades para recobrar luego lo prestado. El "donativo eclesiástico" venía a tratarse, en realidad, de un préstamo hasta que la situación mejorase, al menos en lo referente a las aportaciones de las instituciones, no así el de las personas realizado anteriormente. Más bien, nos inclinamos por la hipótesis de una combinación de ambos factores.

Al día siguiente el obispo Moscoso informó a la Junta de Guerra de la comisión efectuada, y ofreció a sus miembros todo su patrimonio personal, valorado en unos 150.000 pesos en haciendas, y la plata de todas las iglesias de la diócesis⁴¹.

Se puede apreciar con claridad que el obispo Moscoso no escamoteó esfuerzos personales en la financiación de recursos para la lucha contra la sublevación, tanto en su calidad de representante de una de las instituciones más poderosas de la colonia, como por su importante condición de hacendado arequipeño, con fuertes intereses en el mantenimiento de las estructuras vigentes del orden colonial.

Por otra parte, las entregas de dinero y productos fueron continuas a lo largo de todo el período de la sublevación por parte del clero rural. Por ejemplo, el cura de Chinchaypuquio (provincia de Abancay) Martín Mariano Toledo, reclutó a su feligresía, manteniéndolos a su costa durante dos meses, y fijando gran número de guardias y centinelas en todos los cerros, caminos y especialmente en los puentes de Churuc y Cutuctay. Durante el sitio de Cuzco repartió 1.500 pesos y distribuyó gran cantidad de maíz y trigo entre los soldados⁴².

Otros curas cedieron a la Real Hacienda parte del dinero que les correspondía de sínodos como, por ejemplo, el cura de Mollebamba, Máximo Carrasco, que se desprendió de 100 pesos⁴³.

En realidad, estos casos son meramente ilustrativos de la tendencia general, como se demuestra en la mayoría de las relaciones de méritos de los años posteriores a la sublevación, en las que aparece casi como una fórmula obligada indicar cuánto dinero y víveres se entregó para el sostenimiento de las tropas.

En algunos casos, los curas tuvieron que hacerse incluso con el poder civil de sus provincias ante la salida de los corregidores. El corregidor de Aymaraes, José Alvaro Cavero, solicitó al obispo Moscoso licencia para que

el cura de Chuquinga, Salvador Tirado, se hiciese cargo del gobierno civil y político de la provincia⁴⁴. Los clérigos de la provincia de Cotabambas designaron justicia mayor a uno de ellos, Juan Carlos García⁴⁵, ante la inexistencia de otro individuo capaz o animado a desempeñar el cargo.

Por otra parte, los eclesiásticos se mostraron en ciertas ocasiones bastante críticos con la actuación de los mandos militares, aunque esto en algunos pudiera ser más bien consecuencia de las tensiones inherentes a las elites locales, la defensa de sus intereses o de sus parcelas de poder. En cierto sentido, la escasa preparación militar que poseían en general los encargados de la defensa, sirvió también para exacerbar las críticas. Por ejemplo, el cura de Coasa, Antonio Valdez, expresó su desacuerdo sobre la conducta de los jefes que dirigieron la tropa enviada a Urubamba, a pesar de que derrotó a los rebeldes en el pueblo de Guayllabamba⁴⁶. El cura de Urubamba, Manuel Gayoso, también señaló que los éxitos militares en la provincia de Caica podían haber sido mayores si el capitán José Oliva no hubiera sido tan cobarde⁴⁷. El cura de Maras, Manuel del Castillo, se hacía partícipe de estas críticas y escribía que si los jefes de las tres expediciones enviadas a la quebrada de Urubamba no hubieran sido tan "tímidos" en las acciones militares emprendidas, la provincia se hubiera hallado libre de rebeldes mucho antes⁴⁸.

En algunos casos, los eclesiásticos no sólo mostraron su desacuerdo, sino que procedieron a formular quejas contra la Junta de Guerra por la vía judicial. Así lo hicieron los clérigos de la provincia de Cotabambas, por la falta de auxilios recibidos⁴⁹. El vicario foráneo de la provincia, el cura de Palcaro, Manuel Caviedes, llegó incluso a criticar la política militar de la Junta, quejándose de que toda la tropa hubiera permanecido acuartelada en la ciudad de Cuzco:

sin que hayamos visto aquellas prudentiales operaciones y expeditos movimientos que pedía la gravedad del caso, como eran ponerse al frente al Rebelde, con algún trozo del ejército, para divertirle sus designios y contenerle la libertad de contagiar y atraer a su placer a las demás Provincias, cuando no hubiera habido prudente oportunidad para atacarlo...⁵⁰

Y no sólo la Junta no les había prestado su apoyo, decían, sino que había ordenado que se reclutase al resto de "españoles" que habían permanecido en la provincia, decisión que no les había parecido nada bien a los

clérigos de Cotabambas. Ciertamente curioso es que una vez llegados los refuerzos desde Cuzco -cien soldados al mando del corregidor Manuel Encalada- se declarase un conflicto entre éste, sus oficiales y los eclesiásticos, posiblemente por áreas de competencia en el mando y acerca de la estrategia militar que debiera seguirse en la zona.

De regreso en el pueblo de Aquira, tras la expedición a Llusco y Quiñota, los clérigos de Cotabambas se reunieron con la tropa del corregidor, Manuel Encalada, quien criticó agriamente a los eclesiásticos por sus iniciativas en la región⁵¹.

El conflicto entre el corregidor y los eclesiásticos tuvo otro de sus momentos álgidos cuando los pueblos de Llusco y Quiñota reclamaron ayuda militar, pues de lo contrario, informaban, los rebeldes volverían a controlar la situación. Los clérigos solicitaron al corregidor que enviase alguna tropa de refuerzo o que partiesen todos hacia aquellos pueblos, pero Encalada encajó muy mal la propuesta y provocó una difícil situación entre la expedición⁵².

Los curas decidieron informar de estos hechos al visitador Areche, quien se hallaba ya muy cerca de Cuzco con los refuerzos de Lima. La actitud de Areche al respecto fue tratar de conseguir una entente entre el corregidor (al que encargó especialmente que colaborase con ellos) y los clérigos, por el bien de la expedición, recordándoles que en esos momentos tan difíciles era más necesaria que nunca la armonía de todos⁵³.

Desgraciadamente sólo poseemos información del conflicto a través de la versión de los eclesiásticos, pero resulta evidente que en el fondo del problema se encontraba una disputa por el mando de las operaciones militares. Quizás el corregidor no se sintiese demasiado cómodo al comprobar el grado de autoridad de los clérigos entre la tropa (reclutada, organizada y dirigida por ellos hasta la fecha). En todo caso, la narración de las injurias recibidas por los eclesiásticos no deja lugar a dudas de la importancia del conflicto. Puede que además de una disputa por grados de competencia (en realidad los clérigos aparentemente no tuvieron ningún reparo en otorgar el mando de las tropas al corregidor y demás oficiales militares), existieran diferencias entre las concepciones sobre la política de pacificación. Con anterioridad se ha analizado la incursión dirigida por los clérigos en la que se buscaba la rendición de los rebeldes a través del indulto y perdón. Puede que el corregidor fuese partidario de una política represiva más violenta con respecto a los sublevados.

Por otra parte, y ello es especialmente significativo, el conflicto deja intuir un hecho fundamental: sin curas no había expedición, ni tropas. La contribución de los clérigos en el reclutamiento de las feligresías para engrosar las fuerzas militares de las autoridades coloniales (casi con toda seguridad se puede afirmar que sin la ayuda de aquéllas el esfuerzo militar descabellado pensar en una victoria rebelde) resultó crucial para las autoridades. La actitud del visitador con respecto al conflicto es una buena prueba de esto.

Después de lo expuesto, podríamos preguntarnos si tuvo el clero influencia sobre las medidas concretas que se tomaron desde Cuzco en la estrategia defensiva o en la política a desarrollar respecto a la sublevación. El sentido afirmativo de la respuesta es bastante obvio, pero lo que ya no está tan claro es el grado de dicha influencia.

En páginas anteriores ya se ha analizado la importancia del clero como informante de la situación en las áreas rurales. Las autoridades militares y políticas de la ciudad trabajaron basándose fundamentalmente en los contenidos de este material. En estos informes solía ser muy frecuente que los eclesiásticos aportaran sus opiniones personales e incluso propusieran una serie de medidas a tomar. Sin embargo, la influencia de tales propuestas dependía en muchos casos de la personalidad concreta del informante, de la capacidad de convicción ante la jerarquía religiosa, en particular, ante el obispo Moscoso cuya voz sí tenía una gran repercusión entre los miembros de la Junta de Guerra.

Para responder a algunas de estas interrogantes, tomemos como ejemplo el caso del cura de Livitaca, Vicente de Jaras. En los inicios de la sublevación, el obispo Moscoso solicitó la opinión de varios eclesiásticos sobre los acontecimientos referentes a la misma. Vicente de Jaras reseñó, antes que nada, la enorme ignorancia de las autoridades de la ciudad sobre las zonas rurales⁵⁴. A continuación pasaba a criticar abiertamente que la Junta de Guerra no hubiera dispuesto que la gente de la provincia de Chumbivilcas, frontera de la de Tinta, se preparase para su defensa, evitando de ese modo la expansión del movimiento. Por otro lado consideraba que el ataque a los rebeldes debería hacerse por esta provincia que era leal, llana y con sólo un río, vadeable en esos momentos por todas sus partes, y no por la zona de Quiquijana (provincia de Quispicanchis) que era una quebrada estrecha y donde existían ya varias doctrinas sublevadas. Pero

incluso si existían razones suficientes para optar por la segunda opción, hubiera sido conveniente movilizar a las gentes de las provincias de Chumbivilcas, Paruro, Cotabambas y Aymaraes para obligar a Tupac Amaru a luchar en dos frentes. Vicente de Jaras llegó incluso a advertir acertadamente la fuerte personalidad del curaca Tupac Amaru, minusvalorado en un principio por mucha gente del Cuzco⁵⁵.

No parece, sin embargo, que a pesar de lo interesante de sus opiniones éstas tuvieran un gran peso en las medidas adoptadas por la Junta. En aquellas fechas, tras el desastre de Sangarará, la Junta parecía más preocupada por defender la ciudad de Cuzco que en emprender nuevas acciones ofensivas contra el rebelde. En este objetivo coincidía plenamente con el obispo Moscoso, quien señalaba la necesidad de defender la zona de Calca y Lares, fundamental para mantener abierta la comunicación con Lima, asegurar la entrada de vituallas y evitar el cerco total de la ciudad.

En este sentido, por tanto, las opiniones del clero a nivel regional no debieron influir terminantemente sobre las autoridades coloniales. Sin embargo, hay que señalar que la dinámica no se planteó de esa manera, pues la red de canalización de la información se articuló a través del obispo Moscoso; es decir, los eclesiásticos por lo general expresaban sus opiniones al obispo, quien si las consideraba válidas podía hacerlas suyas y defenderlas ante las autoridades competentes.

Por esta vía sí tuvieron importancia muchas de las sugerencias del clero, como lo demuestra el caso del cura de Coasa, Antonio Valdez, testigo ocular de los sucesos ocurridos en la provincia de Urubamba. Valdez criticó la orden de la Junta de Guerra de retirarse de ésta:

tan esencial e importante que abandonado se les deja a los rebeldes el campo para discurrir por toda la quebrada, arruinarla y pasar infectando todos los demás pueblos, con lo que nos veremos sitiados enteramente, y su reconquista costará mucha gente y mucho caudal al Rey⁵⁶.

El obispo hizo suya esta opinión y defendió con vehemencia el mantenimiento de tropas en Urubamba, logrando que la Junta rectificase su orden, como ya hemos comentado.

Asimismo, donde sí debieron tener gran influencia las opiniones del clero en la conducción de la guerra fue a nivel local. No es necesario reiterar la presencia de los eclesiásticos en todas las expediciones militares, la mayoría de ellos conocedores de las comarcas a nivel geográfico, étnico e

incluso cultural por constituir sus lugares de destino. En consecuencia no es extraño pensar que sirviesen de consejeros a los jefes de las columnas militares, en algunos casos, y personas de escasos conocimientos sobre las zonas circundantes.

3. Las "armas" religiosas también se emplearon en el conflicto

Hasta ahora se ha analizado la participación del clero en la contención y represión de la sublevación desde un punto de vista material; pero resta por abordarse la dimensión ideológica. El clero como representante de una ideología y de un sistema de creencias y valores basados en la religión católica, estrechamente engarzada en una simbiosis cuasi perfecta con la estructura política del sistema colonial y la monarquía española, combatió con sus propias armas ideológicas el intento de subvertir un modelo social y político en el que ocupaba una de las posiciones de privilegio. Estas armas contrainsurgentes fueron esencialmente la excomunión y la predicación, que, operando al nivel psicológico de los sublevados, lograron evidentes e importantes victorias⁵⁷.

En este sentido, sin embargo, hay que señalar las objeciones que planteó el promotor fiscal Miguel Iturrizarra a la aplicación de la excomunión de los indios, sin precedentes hasta la fecha, pues los más importantes teólogos de la región, en concordancia con las leyes canónicas vigentes, desaconsejaron la imposición de este tipo de pena a los indios, dada su natural condición de "imbecilidad, rudeza y aun barbarie", que podía dar lugar a la inutilidad de tal medida⁵⁸, aunque el obispo Moscoso, prescindiendo de todos estos argumentos, decidió su publicación inmediata⁵⁹. La cuestión ahora, sin embargo, consiste en tratar de conocer las dificultades de la puesta en práctica de tal medida en las doctrinas, pues bien distinto era tomar una decisión en Cuzco, centro del poder colonial, y otra aplicarla en los territorios convulsionados por la guerra.

Las informaciones que se poseen al respecto no son muy numerosas, aunque se adquiere la impresión de que la publicación de las cédulas de excomunión en las iglesias dependió en gran medida de la personalidad de los curas, y de las coyunturas locales por las que atravesaban las doctrinas sublevadas, pues en las restantes no habría, evidentemente, ningún problema para fijar los cedulones.

En principio, el obispo Moscoso señaló que los eclesiásticos habían procedido con la debida constancia a la publicación de las censuras contra Tupac Amaru y sus partidarios en las puertas de las iglesias, aunque "nada hemos conseguido de fruto, si no es concitar más el furor de que está poseído este fanático"⁶⁰.

Sin embargo, esto no ocurrió realmente así, pues hubo infinidad de casos en los que las cédulas de excomunión no se publicaron hasta bastante tiempo después de iniciada la sublevación. Por ejemplo, varios curas no lo hicieron hasta fines de diciembre de 1780, como el cura de Urubamba, Manuel Gayoso⁶¹, el cura José de Sierra en Yanaca, estando ausente el propietario de la misma Juan Buenaventura Aldazábal⁶² y el cura de Pampamarca, Tadeo Alfaro⁶³; e incluso algunos un poco más tarde, como el cura Domingo Sotomayor, quien pasó expresamente a Quiquijana a publicar la cédula de excomunión⁶⁴.

La respuesta de los rebeldes consistió en muchos casos en la retirada de las cédulas de las puertas de las iglesias, como señalaba el cura de Pirque, Francisco Javier Aldazábal, aunque en su doctrina todavía no había ocurrido⁶⁵. Por otra parte, Tupac Amaru trató de convencer a los eclesiásticos de los territorios liberados de que su política, en modo alguno, iba dirigida contra la Iglesia o el clero⁶⁶. Igualmente sobre este tema escribió al obispo Moscoso⁶⁷.

El éxito de esta medida entre la población indígena es muy difícil de calibrar⁶⁸, aunque puede suponerse que su impacto a niveles psicológicos no sería nada despreciable, teniendo en cuenta que nunca habían recibido un castigo de esa entidad⁶⁹. Los posibles efectos de la excomunión en las conciencias de los alzados tuvieron que pesar considerablemente, teniendo en cuenta que el Dios de los españoles, vencedor en definitiva de los dioses tradicionales, podía fulminar sus cosechas, ganados, propiedades e incluso sus propias vidas. En este sentido, las descripciones tradicionales del clero, imbuidas de gran dramatismo, sobre la relación de Dios con los pecadores contribuyeron a forjar la idea de un Dios vengador.

Esta concepción entre los sectores campesinos originó una visión del Dios cristiano caracterizada por el "terror"; visión que chocaba frontalmente con las tradiciones andinas, en las que primaba el equilibrio entre la naturaleza, los dioses, el tiempo y la propia condición humana, esencial para el progreso y bienestar individual y colectivo. De cualquier forma, siempre será complicado establecer las consecuencias de este tipo de

medidas que afectaron más bien a los estados emocionales de los individuos como seres particulares, distintos unos de otros. No obstante, algunos testimonios pueden servir para demostrar la innegable influencia que ejerció la excomunión entre algunos sectores⁷⁰. El obispo Moscoso explicaba algunas deserciones entre las filas de los sublevados, causadas aparentemente por la excomunión⁷¹.

En correlación directa con la publicación de la excomunión entre los sublevados se encuentra la necesidad imperiosa de desarrollar, por medio de los clérigos, una intensa campaña ideológica entre los indios en defensa de la soberanía real, atacando duramente y por todos los medios la sublevación indígena. En este sentido, la predicación de los eclesiásticos se convirtió en uno de los ejes básicos en la contención del movimiento. Probablemente en muchos de los pueblos de la sierra sur andina las palabras de los "taytas" evitaron la expansión de la sublevación, y en otros sirvieron mejor al "Rey" que el uso de los fusiles.

Fueron numerosas las órdenes del obispo Moscoso a sus eclesiásticos recalcando la necesidad de insistir en la predicación entre los indios de la obediencia a las autoridades y al Rey⁷².

En cuanto al grado de influencia de la predicación entre los rebeldes se pueden mencionar varios testimonios. A mediados de diciembre de 1780, un cerro que dominaba los pueblos de Chalhuanca y Chuquinga, en la provincia de Aymaraes, amaneció cubierto de campesinos que pidieron la salida del corregidor José Alvaro Caveró y sus familiares en el plazo de tres días si no quería morir. En principio, éste no quiso acceder a la demanda y coacción, y tuvo que ser convencido por el cura de Chuquinga, quien lo acompañó durante dos leguas. El cura, a su regreso, encontró a los indígenas reunidos en la plaza del pueblo, y tras la llegada del cura de Pampamarca intentaron apaciguarlos entre ambos, consiguiéndolo en parte. Como consecuencia de sus predicaciones, los campesinos se arrepintieron y solicitaron el perdón del corregidor. Los curas escribieron a Caveró que regresara de Andahuaylas y así lo hizo éste, otorgando el perdón en nombre del Rey y reclutando gente con la que partió para Cuzco⁷³.

Resulta bastante interesante conocer exactamente en qué consistió la predicación de estos dos curas para que fueran capaces de convencer a los campesinos de deponer su actitud. Sorprende, en cierto sentido, descubrir que el cura de Pampamarca, Tadeo Alfaro, y el cura de Chalhuanca, Salvador Tirado, lograran apaciguar a los campesinos de esos pueblos, atra-

yéndose en primer lugar a la mujer del cabecilla⁷⁴. Aunque la intervención de los curas fue primordial para conseguir abortar el inicio de una revuelta de los campesinos de la zona, el éxito de la predicación consistió más bien en la habilidad diplomática y astucia política desplegada por los curas para llegar al cabecilla a través de su mujer.

El contenido de la predicación, por lo general, se basaba en la capacidad de influencia social del clero en las doctrinas. En cierta forma, más que un mensaje religioso contenía una negociación política, en la que los eclesiásticos tenían que realizar ciertas concesiones o amenazar con una serie de castigos, según su posición de fuerza, si querían obtener resultados. El cura Domingo de Sotomayor pasó a la doctrina sublevada de Quiquijana a publicar las cédulas de excomunión y predicar contra los rebeldes; tanto los españoles como los indios, afectados y atemorizados por la excomunión, solicitaron el perdón, alegando que habían sido coaccionados y engañados por Tupac Amaru para sublevarse, y que éste les había hecho creer que actuaba en nombre del Rey⁷⁵. En otros casos, la predicación de los clérigos iba acompañada de los ofrecimientos de bandos de indulto o perdón para lograr la pacificación de las zonas sublevadas; éste, por otra parte, fue el criterio que finalmente se adoptó entre las autoridades superiores (posiblemente por influencia del clero), aunque también es necesario señalar la actitud de algunos mandos militares en la pacificación del territorio, totalmente contrarios a estas concesiones, y partidarios de una represión violenta e indiscriminada contra la población campesina.

Es importante señalar que la predicación consistió en la oferta del perdón, y que esta decisión tuvo lugar antes de la adopción de la señalada política por las autoridades superiores, otorgándose facultades de las que evidentemente carecían. Parece ser que la iniciativa de ciertos miembros del clero y el éxito de los ofrecimientos de bandos de indulto y perdón entre los rebeldes, convencieron a las autoridades superiores de las ventajas de este sistema de pacificación.

La expedición de los curas de Cotabambas empleó la fuerza militar cuando de su defensa se trataba, pero para conseguir la pacificación recurrió a los bandos de indulto y perdón. Así lo hicieron en la doctrina rebelde de Llusco y Quiñota⁷⁶, en la creencia de que habían sido coaccionados por los sublevados⁷⁷.

De cualquier forma, se observa que el perdón otorgado era un indulto condicionado al alistamiento en las tropas del Rey, con un fuerte

componente punitivo subyacente para los que no se acogiesen en ese momento, éstos se arriesgaban a la pérdida de sus bienes e incluso de sus vidas. Desde el punto de vista de las poblaciones de Llusco y Quinota, no quedaba otro remedio inmediato que acogerse al indulto ante la presencia de una numerosa fuerza militar, siendo difícil establecer el grado de voluntariedad o convencimiento para tal decisión⁷⁸.

En otros casos se comprueba que el indulto de perdón si no iba acompañado por una numerosa fuerza militar no servía prácticamente de nada. Así ocurrió en Paucartambo. El cura Juan González, teniendo conocimiento de que el pueblo de Colquemarca se iba a declarar rebelde, se dirigió al mismo, prometiendo el perdón en nombre del Rey sin ningún resultado, pues incluso lo mantuvieron preso durante trece días⁷⁹.

La aceptación del indulto no siempre fue admitida por los rebeldes, demostrando algunos grupos indígenas la convicción de sus creencias, optando por morir matando. En la doctrina de Calca, por ejemplo, el cura encontró enormes dificultades para conseguir la pacificación por medio del indulto, cuando ya la sublevación tocaba a su fin en la zona de Cuzco. Mauricio de la Peña señalaba que, de los ocho ayllus del pueblo, sólo a siete y no a todos sus miembros los tenía reducidos a la obediencia del Rey, permaneciendo rebelde el ayllu de Accha -que se unió a los de Lares, Amparaes, Sayllapapa, Chimón y la estancia de Tío con los de otros muchos lugares-, formando un grupo de cerca de 3.000 campesinos que amenazaban con acabar con las iglesias y los pocos vecinos "traidores" que quedaban en la zona, en venganza de los que habían solicitado el perdón⁸⁰. Este grupo es un buen ejemplo de aquellos sectores radicalizados de la sublevación que se decantaron claramente por un modelo de sociedad andino en el que no tenían cabida ni los "blancos" ni su cultura.

En síntesis, las páginas precedentes han procurado insistir en el hecho de que el clero combatió por todos y con todos los medios a su alcance en la represión de la sublevación indígena desde la creencia que ésta afectaba seriamente sus intereses económicos y su posición social dentro de la región.

NOTAS

1. Cornejo Bouroncle, Jorge. *Tupac Amaru. La revolución precursora de la emancipación continental*. Cuzco, 1963. Eguiguren, Luis Antonio. *Guerra separatista. Rebeliones de indios en Sur América. La sublevación de Tupac Amaru*. Lima, 1952. Lewin, Boleslao. *La rebelión de Tupac Amaru*. Buenos Aires, 1957. Valcárcel, Daniel. *La rebelión de Tupac Amaru*. México, 1947.
2. Los trabajos más significativos son varias compilaciones de artículos de un numeroso grupo de investigadores como Flores Galindo, Alberto. *Tupac Amaru II*. Lima, 1976; *Actas del Coloquio Internacional Tupac Amaru y su tiempo*. Lima, 1982; y Durand Flórez, Luis. *La revolución de los Tupac Amaru. Antología*. Lima, 1981. Es de importancia la obra de Golte, Jürgen. *Repartos y rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima, 1980.
3. A pesar de la dificultad que entraña destacar alguno de ellos por la importante contribución que han supuesto para el estudio de la región a fines del período colonial, convendría mencionar los trabajos de O'Phelan, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cuzco, 1988; Stern, Steve J. "Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina". En: Stern, Steve J. (Compilador) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes siglos XVIII al XX*. Lima, 1990; Campbell, León G. "Ideología y faccionalismo durante la gran rebelión, 1780-1782". En: Stern, Steve J. op. cit.
4. Golte señala que la actitud del clero durante las rebeliones campesinas obedece básicamente a dos factores: la obediencia debida a los superiores y a la influencia de la moral cristiana, que rechazaba la violencia como medio de solución de los conflictos. Golte, Jürgen. op. cit. pág. 169. Nos parece sorprendente esta interpretación. Por un lado, la obediencia a los superiores -entendida como una defensa obligada de los corregidores-, no tiene en cuenta el hecho de que, aun aceptando su hipótesis sobre el enfrentamiento sistemático entre curas y corregidores, ambos colectivos eran conscientes de su pertenencia, en definitiva, a la elite dominante; en consecuencia, la defensa física de los corregidores no constituyó un acto de obediencia, sino una actitud completamente voluntaria. Su segunda razón, es todavía más discutible y anacrónica, pues los ejemplos de comportamiento violento del clero durante el período colonial son tan numerosos que la hipótesis cae por su propio peso. Por su parte, Severo Aparicio señala, con demasiada simplicidad, que la actitud del clero respondió a la lógica del tiempo y de los hechos. Aparicio, Severo. "La actitud del clero frente a la rebelión de Tupac Amaru". En: ACTAS op. cit. pág. 71.
5. A.G.I. Lima 1039. Informe del obispo Moscoso al virrey Jáuregui (Cuzco, 22-diciembre-1780).
6. *Ibidem*. Carta del cura de Oropesa José Gómez al obispo Moscoso (Oropesa, 16-enero-1781).
7. *Ibidem*. Carta del cura Juan Carlos García al obispo Moscoso (Frontera de Aquira, 7-febrero-1781).
8. Citado en Durand Flórez, Luis. "El caso Moscoso". En: ACTAS op. cit. pág. 492.
9. Carta del obispo Moscoso al obispo de La Paz (Cuzco, 20-julio-1782). *Ibidem*.
10. A.G.I. Lima 1039. Carta del arcobispo Simón Jiménez Villalba al obispo Moscoso (Abancay, 23-noviembre-1780).
11. *Ibidem*. Carta del canónigo José Francisco Mozo de la Torre al obispo Moscoso (Abancay, 28-noviembre-1780).
12. *Ibidem*. Informe del obispo Moscoso al visitador Areche (Cuzco, 29-noviembre-1780).
13. *Ibidem*. Carta del obispo Moscoso al arcobispo Simón Jiménez Villalba (Cuzco, 5-diciembre-1780).
14. En una carta del obispo Moscoso a su homólogo de La Paz, le refería que la insurrección había sido más fuerte donde menos eclesiásticos residían. Szeminski, Jan. *Los objetivos de los tupaamaristas. Las concepciones de los revolucionarios peruanos de los años 1780-1783*. Varsovia, 1982.

- 15 "A través de los documentos salidos de la pluma del obispo Moscoso lejos de ser todos conocidos- sabemos que la red de espionaje eclesiástico en el territorio del obispado del Cuzco trabajaba con mucha eficacia y asiduidad en una situación en que a los laicos les hubiera sido imposible cumplir semejante tarea. Incluso las autoridades superiores del Virreinato del Perú se sirvieron de curas para obtener informaciones acerca de los movimientos rebeldes". Lewin, Boleslao, op. cit. pág. 247. Véase también Aparicio, Severo, op. cit. págs. 71-72.
- 16 Moscoso destacó especialmente en esta labor al cura de Urcos Pedro de Santisteban y Cano, A.G.I. Cuzco 66. Informe del obispo Moscoso al virrey Jáuregui (Cuzco, 19-julio-1781).
- 17 A.G.I. Lima 1039. Carta del cura de Pirque Francisco Javier de Aldazábal al obispo Moscoso (Pirque, 18-enero-1781).
- 18 A.G.I. Cuzco 66. Informe del obispo Moscoso al virrey Jáuregui (Cuzco, 19-julio-1781).
- 19 A.G.I. Lima 1039. Carta del cura de San Sebastián Faustino Rivero al obispo Moscoso (Cuzco, 21-diciembre-1780).
- 20 "Mi dero ha hecho su deber en esta ocasión, dando prueba de que se contemplan muy útiles las compañías que forman con sus respectivos oficiales a comando del deán. A la primera noticia del conflicto pasado (se refiere el obispo a la congregación de varios cientos de rebeldes en la pampa de Chita cercana a la ciudad) los pidió el Inspector, y se presentaron marchando en orden por la plaza... con todas las armas necesarias y la bandera surtida de imágenes sagradas propias del fuero y jeroglíficos que dan idea de la inclusión que tiene la iglesia en esta guerra, tanto por la fe y la moralidad como por los derechos del soberano que mira imprescindibles de los suyos". Ibidem. Informe del obispo Moscoso al visitador Areche (Cuzco, 22-diciembre-1780).
- 21 A.G.I. Cuzco 66. Informe del obispo Moscoso al rey (Cuzco, 20-mayo-1782).
- 22 Moscoso reseñó que la Junta de Guerra se hallaba en continua comunicación con él "y se entendían conmigo para todas las órdenes, respecto de ser la ocupación de clérigos y curas la clave del manejo militar." Ibidem.
- 23 A.G.I. Lima 1039. Carta del cura de Quiquijana José Melquisedes Fernández de Córdoba al obispo Moscoso (Guallagua, 19-noviembre-1780).
- 24 A.G.I. Lima 1039. Carta del obispo Moscoso a la Junta de Guerra (Cuzco, 24-diciembre-1780).
- 25 Ibidem. Carta del cura de Urubamba Manuel Gayoso al obispo Moscoso (Urubamba, 27-diciembre-1780).
- 26 Ibidem. Carta del obispo Moscoso al cura de Urubamba Manuel Gayoso (Cuzco, 28-diciembre-1780).
- 27 Ibidem. Decreto del obispo Moscoso a los curas y vicarios de Zuriti, Anta y Guarcocondo (Cuzco, 28-diciembre-1780).
- 28 Ibidem. Carta del cura de Cuallurqui Francisco Montejo Aliaga al obispo Moscoso (Cuallurqui, 28-enero-1781).
- 29 Ibidem. Carta de los curas de la provincia de Cotabambas al obispo Moscoso (Provincia de Cotabambas, 31-enero-1781). Este desinterés de las autoridades militares de Cuzco por la suerte que corriera la provincia demuestra, una vez más, la escasa entidad de la misma en el conjunto del territorio desde la perspectiva de las autoridades coloniales.
- 30 Ibidem.
- 31 Ibidem. Carta del cura Juan Carlos García al comandante Gabriel de Avilés (Frontera de Chumbivilcas, 13-febrero-1781).
- 32 Ibidem.
- 33 No obstante, se vertieron algunas críticas, a través de una supuesta carta firmada por el obispo de La Paz dirigida contra la movilización militar del clero. Aparicio, Severo, op. cit. pág. 74. Puede que estas reticencias tuvieran su origen en alguno o algunos oficiales de las milicias o del ejército, celosos de su función y privilegios, que podían verse oscurecidos por la labor de los eclesiásticos.
- 34 "No sería lo más el haberme servido de estos medios (se refiere a las otras medidas que adoptó), si reservase en mi mano el patrimonio de la iglesia y el mío. He dicho a los emisarios que han venido de la Junta de Guerra, y también lo protesté en la que hubo de clérigos en mi casa, que no reparen en los gastos que pide la ocasión, por lo que a mi respecta, pues todo mi caudal, tal cual sea él, se emplearía a favor del Rey y de la causa pública, sin reservar el pontifical". A.G.I. Lima 1039. Informe del obispo Moscoso al visitador Areche (Cuzco, 17-noviembre-1780).
- 35 Ibidem. Reunión del clero en Cuzco (Cuzco, 23-noviembre-1780).
- 36 "y para ello he contribuido con un subsidio de veinte y cinco mil pesos sacado de mis rentas, del cabildo eclesiástico, religiones, monasterios y algunos curas residentes en la ciudad, en lo que han acreditado los gremios eclesiásticos su amor al real servicio, y voluntad de la contribución, mucho más que por su entidad". Ibidem. Informe del obispo Moscoso al visitador Areche (Cuzco, 29-noviembre-1780).
- 37 Ibidem. Informe del obispo Moscoso al visitador Areche (Cuzco, 29-noviembre-1780).
- 38 A.G.I. Cuzco 66. Carta de la Junta de Guerra al obispo Moscoso (Cuzco, 1-enero-1781).
- 39 "En esta ciudad no faltan quienes posean ventajosos caudales, y su comercio no está destituido de sujetos que puedan suplir la cantidad necesaria para el socorro de la guerra. Tenemos a Don Sebastián Ocampo, Don José Picoaga, Don Isidro y Don Simón Gutiérrez, que cada uno maneja al giro del comercio más de cien mil pesos. Los demás individuos del comercio gozan, si no iguales, competentes cantidades. Acaban de ser corregidores en provincias pingües Don Miguel Navarro, Don Maximino Echalar, Don (?) Olano, Don José Antonio Vivar, y se contemplan posesionados de gruesos caudales. Estos, a reserva de pocos que han ofrecido, o de hecho han exhibido cortas cantidades por vía de donativo, aún no han verificado una demostración que es tan propia de su honor y de sus deberes a la soberanía y al estado. Por esto cree el fiscal que los señores de la Junta deben dirigir la exacción primero a ellos que al estado eclesiástico. Concurrir a este propósito que el clero secular y regular, ha contribuido cerca de treinta mil pesos, tomando varias de las comunidades religiosas y sujetos del clero prestadas las cantidades, que les han cabido en prebenda por no tenerlas en sus cajas de depósito; y cuando el estado secular aún no ha practicado este deber, parece que es justo sea requerido al suplemento que se desea, antes que se eche mano de los haberes de la iglesia. Fuera de esto, las cajas de depósito de los monasterios de uno y otro sexo están exhaustas por la mayor parte, y si en algunas hay dinero, es muy corto; y como el miserable presente estado de las cosas no permite la cobranza de las rentas, es forzoso se valgan las comunidades de los principales depositados para su manutención". A.G.I. Lima 1039. Carta del promotor fiscal Miguel Iturrizarra al obispo Moscoso (Cuzco, 6-enero-1781).
- 40 Ibidem. Decreto del obispo Moscoso (Cuzco, 7-enero-1781).
- 41 Ibidem. Carta del obispo Moscoso a la Junta de Guerra (Cuzco, 11-enero-1781). Al año siguiente, en un informe al rey, Moscoso precisó que los 150.000 pesos que ofreció no los poseía en dinero líquido, sino que constituían el valor de los capitales que podían imponerse sobre sus tierras. A.G.I. Cuzco 66. Informe del obispo Moscoso al rey (Cuzco, 20-mayo-1782).
- 42 A.G.I. Indiferente General 1509. Relación de méritos y servicios del cura Martín Mariano Toledo (Madrid, 28-noviembre-1787).
- 43 A.G.I. Indiferente General 1506. Relación de méritos y servicios del cura Máximo Carrasco (Madrid, 11-agosto-1785).
- 44 A.G.I. Lima 1039. Carta del obispo Moscoso a la Junta de Guerra (Cuzco, 23-diciembre-1780).
- 45 Ibidem. Carta de los curas de la provincia de Cotabambas al obispo Moscoso (Provincia de Cotabambas, 31-enero-1781).
- 46 "Mucho mayor y más completa sería la acción si la tropa fuera de gente resuelta y animosa, y comandada de sujetos expertos en la disciplina militar, pero el jefe y oficiales han sido unos señoritos delicados y de ninguna pericia, por cuyo motivo se halla la tropa acobardada y sin la debida subordinación..." Ibidem. Carta del obispo Moscoso a la Junta de Guerra (Cuzco, 24-diciembre-1780).

- 47 Ibidem. Carta del cura Manuel Gayoso al obispo Moscoso (Urubamba, 1-enero-1781).
- 48 Ibidem. Carta del cura Manuel del Castillo al obispo Moscoso (Maras, 9-enero-1781).
- 49 Ibidem. Carta de las curas de la provincia de Cotabambas al obispo Moscoso (Provincia de Cotabambas, 31-enero-1781).
- 50 Ibidem. Carta del cura Manuel Cavedes en representación del resto de las curas de la provincia de Cotabambas a la Junta de Guerra (Palcaro, 1-febrero-1781).
- 51 "Empezaron a insultarnos por cuantos medios se ofrecían, levantándonos mil testimonios y procurándonos darles el gusto del comando de toda nuestra gente". Ibidem. Carta de las curas de Cotabambas al obispo Moscoso (Aguira, 15-febrero-1781).
- 52 "Mas negado este caballero justicia mayor y sus capitanes a moverse de sus comodidades y casas de Haqura, respondieron torpemente que no querían; a que fue consiguiente decirles que si Ustedes no quieren iremos nosotros; cuya regular proposición fue bastante para que este caballero se exasperase con tanto desorden, que aun nosotros que lo palpábamos nos pareció cosa de sueño pues, puesto en un alto que hacia la plaza, empezó a decir con voces descompuestas que: cortaría la cabeza a cualquiera que nos siguiese a auxiliar a dichos pueblos a favor del Rey, que el demonio cargase una y mil veces a cualquiera que lo contrario intentase, y que lo mismo hicieran con nuestros criados si a alguna parte nos siguiesen. Que éramos unos ladrones mal nacidos, llamándonos a unos hijos de escurios de zambos y cholos; a otros de padres ruines; unos indignos que nada le faltaba para bebernos la sangre. Que no nos pagasen obenciones en especial a los de Guayllate y Mara, con otros apellativos tan sucios y provocativos que no se pueden expresar sin indecencia; a cuya gritería concurrió tanta gente que no cabía en la plaza, y conocida por nuestra gente tanta desenvoltura y desacato, hubo de haber una sedición trágica contra él. Retirados nosotros, avergonzados de tantas vejaciones, determinamos escribirle carta, diciéndole que nos íbamos a nuestras doctrinas, que recibiese nuestra gente con protesta de tomar la justa vindicación de los miserables agravios hechos a nuestras personas, estado y provincia. No parando en esto su encono, prendió y puso en la cárcel algunos criados nuestros, y aun queriéndolo hacer con Don Pedro Alzamora, nuestro familiar y nombrado notario de provincia, se le intimó exhorto a que no hiciese tal, respecto de gozar de fuero eclesiástico, y que si lo atropellaba se tomarían las providencias necesarias; pero haciendo irrisión de nuestra defensa, lo prendieron sin más motivo que por pondían, dejándolo al arbitrio de Vueseroría Ilustrísima. Vistos tantos escándalos por los provincianos, se han desertado todos, y está esto desvalido y tan desconcertado que si el rebelde acomete no hay más arbitrio que huir si se puede, o morir". Ibidem.
- 53 Ibidem. Carta del visitador Areche a los curas de la provincia de Cotabambas (Zuriti, 22-febrero-1781).
- 54 "A mí siempre me han estado confundiendo las disposiciones que se toman en esa ciudad. No es esto presumir de mi acierto, será tal vez tener más conocimiento de los lugares". Ibidem.
- 55 Carta del cura Vicente de Jaras al obispo Moscoso (Llivia, 23-noviembre-1780).
- 56 "Tupa Amaro no es indio idiota como se piensa en esa ciudad. Yo no le conozco, pero sé que es bastante hábil y que no perdona medios para conseguir sus ideas; él se demuestra generoso con los que le siguen, y aun con los pasajeros; él afecta piedad y aun quiere persuadir que el cielo lo favorece; él no perdona la más extravagante falsedad para de este modo seducir a idiotas; él escribió carta (según me participó el cura de Vellile) al cobrador de dicha doctrina para que prendiese al corregidor, prometándole el mismo empleo y amenazándole con el castigo en el caso contrario, y con el motivo de decir que esto lo hacía por orden del Rey. Se le respondió que le enviase el atrae la gente con el cebo de libertades de contribuciones; él también se hace justicia y castiga las faltas que se le hacen con severidad, como lo han experimentado los caciques de Pomacanchi y Yanaoca, aquel con la pérdida de todos sus bienes y aun hubiera sido con la de su vida si no hubiese escapado, y éste con la de una multa

- pecuniaria, sólo por no haberse juntado con su ejército la gente del partido de Machacollo". Ibidem.
- 56 Ibidem. Carta del obispo Moscoso a la Junta de Guerra (Cuzco, 24-diciembre-1780).
- 57 Durand Flórez ha subrayado el carácter de cruzada y de guerra religiosa que Moscoso imprimió al conflicto. Durand Flórez, Luis. op. cit. págs. 502-503.
- 58 A.G.I. Lima 1039. Informe del promotor fiscal Miguel de Iturrizarra (Cuzco, 14-noviembre-1780). En realidad, la postura defendida por Iturrizarra y los teólogos revela un profundo temor sobre el grado de aceptación de la religión católica entre los indígenas, pues podía ocurrir que la excomunión no significase nada para ellos.
- 59 Durand Flórez afirma que la decisión de excomunión la había tomado Moscoso antes de los sucesos de Sangarará (lo cual es cierto, aunque no lo es que la iniciativa fuese suya, pues se concedió a petición de los miembros de la Junta de Guerra) y que Sangarará ofreció un magnífico pretexto para tal decisión. Durand Flórez, Luis. op. cit. pág. 503. Severo Aparicio recoge de Carlos Valcárcel que la propuesta de excomunión se debió al arcediano Simón Jiménez Villalba (falsa afirmación) y que ya había circulado un texto de excomunión antes de Sangarará, como se recoge en un informe de Moscoso al visitador Areche. Aparicio, Severo. op. cit. págs. 75-76. En consecuencia, la interpretación de Durand Flórez carece de sentido en cuanto a la justificación de la excomunión basada en el desastre de Sangarará.
- 60 A.G.I. Lima 1039. Informe del obispo Moscoso al visitador Areche (Cuzco, 29-noviembre-1780).
- 61 Ibidem. Carta del cura de Urubamba Manuel Gayoso al obispo Moscoso (Urubamba, 27-diciembre-1780).
- 62 Ibidem. Carta del cura José de Sierra al obispo Moscoso (Yanaca, 1-enero-1781).
- 63 Ibidem. Carta del cura Tadeo Alfaro al obispo Moscoso (Pampamarca de los Aymaraes, 3-enero-1781).
- 64 Ibidem. Carta del cura Domingo Sotomayor al obispo Moscoso (Quiquijana, 17-enero-1781).
- 65 Ibidem. Carta del cura de Pinque Francisco Javier Aldazábal al obispo Moscoso (Pinque, 18-enero-1781).
- 66 Lewin, Boleslao. op. cit. págs. 459-460.
- 67 "V.S. Ilma. no se incomode con esta novedad, ni perturbe su cristiano fervor, ni la paz de los monasterios, cuyas sagradas vírgenes e inmunidades no se profanarán en ningún modo, ni sus sacerdotes serán invadidos con la menor ofensa de los que me sigueren." Carta de Tupac Amaru al obispo Moscoso (Tungasuca, 12-diciembre-1780) transcrita en Ibidem. op. cit. pág. 461. Véase también Aparicio, Severo. op. cit. pág. 76.
- 68 Según Moscoso: "Este fue el rayo (la excomunión) que le hirió en lo más vivo, porque de improviso le quitó más de ochocientos mestizos de los más esforzados que tenía en la Provincia de Chumbivilcas, los que incorporados a nuestra tropa nos dieron las primeras victorias, atrayendo sucesivamente otros que igualmente se nos fueron uniendo." A.G.I. Cuzco 66. Informe del obispo Moscoso al rey (Cuzco, 20-mayo-1782).
- 69 Según Juan H. Jáuregui fue fundamental para la derrota de los rebeldes: "...que empezó desde un comienzo a corroer las bases internas del movimiento hasta lograr el completo fracaso del mismo." Jáuregui C., Juan H. "El uso de la religión en el movimiento indígena de fines del siglo XVIII". *Historia y Cultura*. Núm. 11. La Paz, 1987. pág. 85.
- 70 Micaela Bastidas escribió a Tupac Amaru que los curas de Pampamarca y Yanaoca cerraron sus iglesias y dejaron de decir misa. Durand Flórez, Luis. op. cit. pág. 503.
- 71 "Varios de la de Chumbivilcas, que incautos le siguieron, le han dejado; han vuelto a sus domicilios y en porción han venido otros a nuestros cuarteles a pedir unos indulto y otros prestar signos de su fidelidad. La censura que generalmente expedí contra el traidor ha causado estos efectos. Y reconocerá Vueseroría por varias cartas que van insertas en los documentos adjuntos, cuánto les ha aterrorizado para evitar la comunicación con aquel reo. No cesan mis conminaciones por estos medios, y tengo encargado a mis curas los agraven, amonesten y continuamente prediquen esto mismo. La expe-

riencia nos va comprobando esta bella operación, y por todas partes me desvelo a estorbar los progresos que tanto nos perjudican, y cortar de raíz un daño que sería irreparable si no se ataja en sus principios". A.G.I. Lima 1039. Informe del obispo Moscoso al virrey Jáuregui (Cuzco, 21-diciembre-1780).

72 Ibidem. Decreto del obispo Moscoso (Cuzco, 13-noviembre-1780).

73 Ibidem. Carta del cura José de Sierra al obispo Moscoso (Yanaca, 1-enero-1781).

74 Ibidem. Carta del cura Tadeo Alfaro al obispo Moscoso (Pampamarca, 3-enero-1781). Esto es una prueba más del importante papel que desempeñaba la mujer dentro de las comunidades indígenas, tan poco conocido por otra parte, hasta la fecha.

75 Ibidem. Carta del cura Domingo de Sotomayor al obispo Moscoso (Quiquijana, 17-enero-1781).

76 "El día ocho llegamos a los altos de Quíñota a distancia de media legua de este pueblo, en donde mandado hacer alto a nuestras tropas se les intimó con la debida solemnidad y a usanza de guerra que ninguna persona de cualquier estado y condición infiriese el más leve perjuicio sin nuestra expresa orden a los individuos de la provincia (en sujeción bajo de graves castigos. Hecha esta diligencia y ordenada la gente, caminamos al pueblo, cuyos individuos, luego que nos divisaron, salieron a recibirnos con las debidas muestras de gratitud, entramos a la plaza, y, formada nuestra gente, se publicó en el nombre del Rey bando de indulto a los que implorando su real clemencia se alistasen bajo de sus banderas; como de facto lo hicieron, con tiernas expresiones de agradecimientos, a que se siguió la exhortación de uno de los compañeros, haciéndoles presente la enormidad de sus delitos y engañosa senda que les había pintado el rebelde alzado. Y luego, volviendo a recoger nuestras tropas, seguimos la derrota para Llusco, acompañándonos a la vista en la situación que nos pareció más oportuna. Este pueblo estaba enteramente por el rebelde, pues habiéndoseles enviado emisarios a que nos recibiesen con las (mismas) demostraciones que en Quíñota, no encontramos indios, y sólo si unas pocas mujeres en el cementerio de la Iglesia; no obstante, ejecutóse la misma acción de colocar la real bandera en medio de la plaza, y publicóse el bando de indulto, previniéndoles que en su rebeldía serían declarados por traidores de su Majestad y tratados como tal, en cuya atención ocurrieron casi todos, pidiendo misericordia y alistándose a nuestras banderas. Sólo las cabezas del rebelde no parecían... a quienes en virtud de su resistencia declaramos por rebeldes y traidores, mandándoles confiscar sus bienes, e imponiéndoles la misma pena a los que teniendo oportunidad de apresarlos no los entregasen vivos o muertos, y aun incurriendo en el mismo delito todos los que consintiesen, auxiliasen y comunicasen con ellos". Ibidem. Carta del cura Juan Carlos García al comandante Gabriel de Avilés (Frontera de Chumbivilcas, 13-febrero-1781).

77 Ibidem. Carta del clérigo Juan Carlos García al obispo Moscoso (Frontera de Aquira, 7-febrero-1781).

78 Un ejemplo de la fuerza de las circunstancias lo puede constituir lo ocurrido en Llusco esas mismas fechas: "Pasado el término del indulto, apresaron nuestras centinelas a deshora de la noche a dos indios del mismo Llusco, llamados Santos Chancuafía y Andrés Huamani, que a caballo se retiraban por un cerro que llaman Zuecaña hacia un sitio que nos decían había algunos rebeldes, cuyo recelo se confirmó por habersele encontrado al Santos Chancuafía, un critón bien tratado, arma impropia en indios brutos; tomáronse las respectivas confesiones y siempre se mantuvieron en que se retiraban a sus estancias, y que el critón lo había comprado mucho tiempo ha en un viaje que hizo al valle; más convictos en la transgresión del bando publicado y con armas impropias, determinamos que ad terrorem se parase horca, y se pusiesen en capilla con alguna apariencia de mandarlos ajusticiar, lo que ejecutado así y formada la tropa con solemnidad se aparentaron intercesores y se perdonaron, alistándose y poniéndose a la real bandera". Ibidem. Carta del cura Juan Carlos García al comandante Gabriel de Avilés (Frontera de Chumbivilcas, 13-febrero-1781). En este suceso

existe algo que no queda muy claro, o que puede desconcertar al lector. Parece evidente que los dos campesinos iban a ser ajusticiados y, sin embargo, no lo fueron por la aparición casi misteriosa de unos intercesores que lograron su salvación, pero de los que no se dice nada acerca de su identidad. Estos personajes tenían desde luego una enorme influencia entre los mandos de la expedición, puesto que de lo que no cabe duda es que la lealtad de los dos campesinos a las banderas reales era bastante ficticia. Por otra parte, y puede que ahí esté la explicación del suceso, estos dos campesinos no parecen comuneros cualquiera, llevan caballos, tienen armas de fuego y uno de ellos ha viajado por la región. Quizás tenían gran influencia en el resto del pueblo, y su ajusticiamiento podía resultar más perjudicial que beneficioso.

79 Ibidem. Carta del cura Juan González al obispo Moscoso (Pauartambo, 3-marzo-1781).

80 Ibidem. Carta del cura Mauricio de la Peña al obispo Moscoso (Calca, 5-marzo-1781).

La rebelión de Huarochirí en 1783

Núria Sala i Vila

Eran los primeros días de junio de 1783 cuando en Huarochirí se abortó un intento de rebelión dirigido por Felipe Velasco Tupa Ynga Yupanqui. El sobresalto debió cundir en la vecina Lima, donde aún retumbaban los ecos de la gran rebelión del sur andino y se palpaba el miedo a un nuevo levantamiento indígena. El ambiente de inseguridad se vio acrecentado por la invocación a la figura del Inca y las conexiones de algunos de los dirigentes del conato rebelde con la familia Tupac Amaru. En suma, tal clima de incertidumbre y alarma justificaría, al parecer, la consecuente política represiva.

El conato rebelde de Huarochirí estuvo inmerso en una coyuntura que transcurriría entre la fase tardía de insurgencia en el sur andino tras el indulto general y la represión dirigida por el virrey Jáuregui contra la familia de los Tupac Amaru y Catari. Según las autoridades coloniales, tales medidas se justificaban por el ascendiente del que aún gozaban entre los indios y el peligro de subversión del orden colonial que ello entrañaba. En consecuencia, se intentó alejar de la provincia de Tinta y del Cuzco a cualquier miembro de la familia de José Gabriel Tupac Amaru, aunque sólo se logró que se trasladaran a Lima Mariano Tupac Amaru y Andrés Mendigure, hijo y sobrino suyos (Lewin, 1972: 3-44) (Véase Sala, 1947).

Estos residirían algunos meses en la capital virreinal hasta que a raíz de la rebelión de Marcapata, en marzo de 1783, se les abrió juicio. Si inicialmente se les acusó, al igual que al resto de su familia, de participar en dicha rebelión, posteriormente se les añadieron cargos como implicados en los sucesos de Huarochiri³. Lo cierto es que Mariano Tupac Amaru y Andrés Mendigure señalaron, en sus respectivas confesiones, entre el círculo de sus relaciones limeñas a Felipe Velasco Tupa Ynga Yupanqui, a quien destacaron por sus opiniones pro-tupamaristas. En consecuencia, el 4 de marzo de 1783 se ordenó su detención y el embargo de sus bienes. Este, sin embargo, lograría refugiarse en la vecina provincia de Huarochiri, donde iniciaría una campaña de proselitismo y de organización insurgente.

En resumen, recorrió los pueblos de Huarochiri, se puso en contacto con las autoridades civiles y los cargos religiosos indígenas, les confirió grados militares y les encargó propagar el proyecto insurgente a través de los cabildos indios. A fines de mayo, Felipe Velasco decidió pasar a la acción, tal vez por haber transcurrido ya la época de lluvias. El viernes 30 de mayo llegó al pueblo de la Ascensión y "diciendo ser uno de los Tupamaros congregó la Gente"⁴ para que se rebelasen, pasando luego a Carampoma con igual empeño.

Falto de apoyo en sectores no indígenas, varios blancos y mestizos de la zona intentaron detenerle. Miguel García, administrador de la hacienda minera de Alparmarca junto con dos *españoles* del mismo pueblo, don Martín de Ybarburu y Antonio de Pereira, y tres mestizos se dirigieron sobre la una de la madrugada a la casa de Pedro Baltasar donde se alojaba Felipe Velasco. Allí se inició un altercado, con cruce de gritos y amenazas, del tipo "ya lo verán chapetones y mestizos que el demonio os ha de llevar esta noche", mientras grupos de indios alertados convergían hacia la tal casa, en vista de lo cual y ante la imposibilidad de controlar la situación, que se volvía por momentos insostenible, optaron García y su grupo por desistir y replegarse a Carampoma.

Ya de día, Felipe Velasco convocó, por medio de las autoridades comunales, en Ascensión, a los principales, alcaldes y regidores de las comunidades de Carampoma, Laraos, Chaclla, Cullara, Xicamarca, Quillamachay⁵. Se dirigió a ellos diciéndoles que sólo debían obedecerle a él y:

prestándole todo el rendimiento a Rey que era de esta nación que para el efecto tenía ya conmovido todas las Provincias del Reyno y

algunos individuos dentro de la capital de Lima para que con el auxilio de su hermano Gabriel Tupamaro que se halla coronado en el Gran Paitite le sirviesen en la empresa que tenía premeditado de acabar con todo el Reyno⁶,

conminándoles a perseguir y detener a quienes habían intentado apresarlos. Consta que, al menos el alcalde de Ascensión, Juan Julcayauré, y el regidor, Francisco Ventura, dieron orden para que los indios persiguieran a los chapetones, tres de los cuales serían presos, atados al cepo y juzgados en cabildo abierto en presencia de los comuneros y autoridades indígenas, actuando Felipe Velasco como juez. Al menos uno de ellos, don Martín Ybarburu, sería condenado a muerte, aunque no podemos afirmar que tal pena fuera ejecutada⁷.

Mientras tanto lograba escapar Miguel García, quien intentaría llegar a Lima. El sábado se dirigió primero a la hacienda de Quilcamachay para luego pernóctar en el toldo de la nieve, en la casa del indio Bernardo Pardo. Allí sobre las dos o tres de la mañana fue emboscado por varios indios dirigidos por Josef Cilcapoma, según García, aunque otros testigos indígenas apuntan que la acción fue dirigida por el alcalde del pueblo de Xicamarca⁸ junto a Miguel Estevan, tras recibir órdenes de Josef Vilcapoma, administrador de la hacienda de Quilcamachay y del alcalde de Cullata⁹. Como García estuviera armado con una escopeta, pudo huir en la madrugada del domingo hacia Santa Olaya, escapando, sin saberlo, de un grupo de comuneros de Cuyata dirigidos por su alcalde que intentaban prenderle.

Ese mismo día, 2 de junio, en Carampoma era detenido Felipe Velasco Tupa Ynga Yupanqui¹⁰, entre otros, por Josef Antonio Pereira, don Miguel Curo, don Josef Melendes, Ancelmo Arias Martincho y Jerónimo¹¹. Era el principio del fin del pretendido movimiento insurgente. La represión sería dirigida por el corregidor Felipe Carrera, mientras que desde Lima, ante las noticias preocupantes que llegaban de la vecina comarca, se ordenó el envío de tropas de refuerzo, al mando del capitán de ejército don Vicente Gálvez¹², antiguo corregidor de Huarochiri¹³.

Las doctrinas y pueblos en rebeldía fueron, respectivamente, San Pedro de Casta, San Mateo de Otao, San Lorenzo de Guachupampa, Carampoma y anexo de Laraos, San Pablo de Chauca, Santa Olaya (con sus anexos de Collata y Xicamarca), Ascensión, San Francisco de Chaylla y Cuyara¹⁴. Su máximo dirigente, Felipe Velasco, confesaría, bajo tormento, que sus com-

plices inmediatos fueron Juan Yaure, Lorenzo Suárez, ambos indios, y Pedro Bargas, mestizo, de San Pedro de Casta y el cacique de Cavana. Pero la red de sus alianzas parece haber sido mucho más amplia extendiéndose a varios dirigentes y autoridades locales. En Otao: Ciriaco Flores, Martín Rodríguez, Cristóbal de la Cruz, Francisco Bonifacio, Ramos Cisneros; en Casta: el alcalde Juan Chagua, Diego Bargas, Lorenzo Olivares alias Huchuguara y Juan Reyes; en San Lorenzo de Guachupampa: el alcalde Pedro Julcarirpu, Juan Yaure, Diego Vásquez; en Xicamarca el alcalde Miguel Esteban; en Ascensión: Baltasar Reyes y su hijo Pasqual, Juan Tupia; en Santa Olaya: Antonio Pineda, Toribio N., Marcelo Chapcha, Pedro Quispillocla; en Cuyara el alcalde Antonio N.; y Josef Vilcapoma mayordomo de la hacienda Quilcamachay¹³.

En el terreno estrictamente represivo y judicial, el corregidor Felipe Carrera, tras informar al virrey el día 2 de junio desde la hacienda Pomacancha del intento rebelde y de la detención de Felipe Velasco, abría proceso sumario al día siguiente contra los implicados, dictando la siguiente sentencia el 11 de junio de 1783:

Acusados	Cargos	Pena
Martín Ambrosio Rodríguez	capitán y caudillo	fusilado, decapitado y su cabeza expuesta en los caminos reales. fusilado, decapitado y su cabeza expuesta en los caminos reales. Se les quiten las varas públicamente privándolos perpetuamente a ellos sus hijos y nietos y descendientes hasta la quinta generación de que puedan tener estos oficios ni otros algunos honoríficos. Se les rapen las cabezas, 50 azotes y se les pase por debajo de una horca de tres palos. Todos los hombres de los comuneros sean pasados por debajo de la horca. Se les rapen las cabezas privándolos perpetuamente traer pelo largo en señal de su infidelidad al Rey. Se convoque a los pueblos pacificados para que presencien su ejecución; concluida se darán por la tropa tres descargas proclamándose en alta voz Viva el Rey Carlos III. Se remitan copias de esta sentencia a los alcaldes de todos los
Lorenzo Olivares Uchuguara	capitán y caudillo	
Alcaldes de los pueblos	sublevación	
Comunes de los pueblos	sublevación	

pueblos de (la provincia) con orden de que los días primero de cada mes congreñen sus comuneros y se las lean¹⁴.

Como vemos, la sentencia perseguía un claro fin ejemplificador y de escarmiento entre las comunidades implicadas.

Mientras tanto el día 5 habían sido remitidos a Lima los principales reos de la conspiración. Allí, por orden del virrey Jáuregui, se proseguiría la causa por la Audiencia a partir del día 7, siendo encargada su instrucción al alcalde del crimen Josef Resabal y Ugarte. Concluida ésta el día 28, se dictó la siguiente sentencia el 4 de julio¹⁵:

Acusados	Pena
Felipe Velasco Tupa Ynga Yupanqui	Sea sacado atado de pies y manos en un serón y arrastrado por las calles públicas y acostumbradas con voz de pregonero que manifieste su delito hasta el lugar de la plaza mayor donde estará una horca de la cual será colgado por el pescuezo hasta que naturalmente muera... sea descuartizado y puestos sus cuartos en los caminos y su cabeza en una jaula de fierro para perpetuo ejemplo en la puerta de las Maravillas y que el restante del cuerpo sea quemado en una hoguera que habrá encendida fuera de la ciudad y luego que sea reducido este a cenizas se arrojarán al río por la mano del berdugo, sacándole previamente su corazón y entrañas para darles eclesiásticas sepultura (confiscación de bienes y subasta) infames a sus hijos y nietos e inhábiles para obtener empleos honoríficos... se le dé tormento en cabeza ajena para averiguación de cómplices.
Ciriaco Flores	Igual pena que Felipe Velasco.
Manuel Silvestre Roxas	200 azotes por las calles públicas, a que pasaran por debajo de la horca y presenciarán el suplicio de Felipe Velasco y Ciriaco Flores y 10 años en un presidio de Africa a ración y sin sueldo ¹⁶ .
Felipe González Rimay Cochachin	10 años en un presidio de Africa.
Domingo Fernández	4 años en el presidio del Callao.
Nicolás Almendros	...
Juan Thomas Palomino	...

Sebastián de Roxas
Manuela Marticorena

Maria Rodríguez

4 años en el presidio de Valdivia.

10 años en un Beaterio¹⁷, desterrada a 20 leguas de Lima perpetuamente.

.-

Las sentencias de muerte contra Felipe Velasco Tupa Ynga y Ciriaco Flores se ejecutaron en Lima el 7 de julio¹⁸. El resto de los condenados formaba parte del, que he dado en llamar, núcleo limeño de Felipe Velasco. Manuela Marticorena era la amante de Felipe Velasco y María Rodríguez era la esposa de Nicolás Almendros.

Un segundo proceso, desgajado del anterior, revisó la causa penal incoada y sentenciada por el corregidor de Huarochiri. Se dejó de lado cualquier responsabilidad mancomunada y se enjuició a 17 reos de Huarochiri más otros 8 cómplices en Lima¹⁹. Se concluyó en sentencia firme de 4 de marzo de 1784²⁰, que declaró nula, por defecto de forma, la sentencia dictada en 11 de junio de 1783 por el corregidor Felipe Carrera. Señalamos a continuación las penas impuestas:

Antonio Pineda
Pedro Quispilloaya
Juan Chagua
Martín Ambrosio Rodríguez
Lorenzo Olivares Uchuguara
Francisco Bonifacio
Marcelo Capcha

Juan Ramos Cisneros
Torivio Melchor
Juan Alberto
Pedro Balthazar Reyes

Juan Tupia

Cristóbal Olivares
Lorenzo Reyes
Pasqual Reyes
Joseph Navarro
Pedro Nolberto

A los reos ausentes

Nicolás Lastra
Marcos Lastra
Juan Yauré
Lorenzo Suárez
Juan Cristóbal
Antonio
Miguel Estevan

6 años en el presidio del Callao.
6 años en el presidio del Callao.
3 años en el presidio del Callao.
2 años en el presidio del Callao.
2 años en el presidio del Callao.
2 años en el presidio del Callao.
2 años en el real hospital de Vellavista en atención a su edad y cojera.
compurgada la pena con la prisión ya sufrida.
compurgada la pena con la prisión ya sufrida.
compurgada la pena con la prisión ya sufrida.
compurgada la pena con la prisión ya sufrida por haber ayudado en la captura de Felipe Velasco.
compurgada la pena con la prisión ya sufrida por haber ayudado en la captura de Felipe Velasco.
absuelto.
absuelto.
absuelto.
absuelto (muerto en la cárcel).
absuelto.

200 azotes, 10 años en un presidio de África.
200 azotes, 10 años en un presidio de África.
200 azotes, 10 años en un presidio de África.
200 azotes, 10 años en un presidio de África.
10 años en un presidio de África.
8 años en un presidio de África.
8 años en un presidio de África.

Joseph de Vilcapoma
Pedro o Diego Vargas
Cosme Ynga Yupanqui
Pedro Julcaripu

absuelto.
absuelto.
absuelto.
absuelto (fallecido).

En conjunto, a excepción de quienes fueron absueltos, se les obligaba en ambas sentencias al pago mancomunado de las costas²¹.

Debo señalar, a la luz de la documentación disponible hasta el momento, que desconozco el grado de implicación de los mencionados como reos ausentes en la predicha sentencia.

Aproximación a la figura de Felipe Velasco Tupa Ynga Yupanqui

Sabemos del personaje, a ciencia cierta, pocos datos: su edad, 30 años, vecino de Lima, convivía con Manuela Marticorena, era conocido por el apodo de el espejero en referencia a su profesión de "ensamblador y espejero". Su origen, trayectoria personal, relaciones familiares y personales parecen oscuros por no decir, en algunos momentos, surgidos de la invención. Afirmaba ser natural del Cuzco, según un testigo decía ser hijo de don Juan Velasco Tupac Ynga Yupanqui y de doña Gregoria Tupac Amaro, aunque criado por sus hermanos desde la edad de 7 años en Moquegua, lugar donde se había casado.

La relación con los indígenas de Huarochiri provenía, en realidad, más que de su cierta o pretendida nobleza de origen incaico, de su actividad laboral. El oficio de ensamblador y espejero es descrito de forma similar a la ocupación de los tradicionales retablistas de la sierra central -antes de que se especializaran en un mercado turístico- ya que, en la práctica, se encargaba de realizar figuras religiosas, reparar andas u otras imágenes, contando entre sus mejores clientes a las comunidades de Huarochiri.

Su profesión le posibilitaba el conocimiento no sólo de las costumbres y creencias indígenas, sino también de simbologías, imágenes y demás elementos rituales dominantes en la sierra de Lima. En la medida en que mantenía relación con los miembros de las cofradías de Huarochiri, debió ser un buen conocedor del sistema de cargos que vertebraban la sociedad indígena de esa zona. Probaría tal supuesto el que al menos dos de los indígenas implicados en los sucesos declararon haberse relacionado originalmente con él por cuestiones profesionales. Así, Pedro Quispilloclla de

Santa Olaya manifestaba haberlo conocido en San Pedro de Mama al encargarle un "Niño para la Virgen del Rosario" y Ciriaco Flores remontaba su primer contacto a "año y medio antes que se finalizaren las turbaciones ocasionadas en este Reino por Josef Gabriel Tupac Amaru" cuando le encomendó que "le dorare unas barras de Palio con el destino que sirvieran en la Yglesia (...) de San Mateo de Otao" y justificaba los reiterados viajes de Felipe Velasco a Huarochirí en el cobro de una cuenta pendiente con el ayllu Bingui por unas andas contratadas por su finado primo hermano, Gaspar Tupamaro.

Las relaciones de compadrazgo y la participación en las fiestas religiosas locales sellaron sus relaciones con los comuneros de Huarochirí y, por ende, le facilitaron el apoyo a los proyectos de rebelión que entretejió en la provincia. Así, Felipe Velasco consta, al menos, como compadre del hijo de Marcelo Caccha, al haber sido padrino de su nieto.

Sus relaciones personales le abrieron la posibilidad de integrarse en las fiestas religiosas locales, facilitándole su labor propagandística. Sabemos que en 1782 fue invitado por Ciriaco Flores a participar en la fiesta de Corpus en el pueblo de la Ascensión. Marcelo Caccha declararía posteriormente que, concluidos los actos, Felipe Velasco le había dicho que se disponía a recorrer toda la provincia para incitar a los indios a que se alzaran.

Su adscripción étnica queda también confusa. Indio según consta en la causa a renglón seguido de su confesión, los testigos no se pusieron de acuerdo en ese aspecto, chapetón según, por ejemplo, Juan Alberto, alcalde de Larao, algún comunero de Huarochirí llega a referirse a él como viracocha. Si bien el término pudiera hacer referencia a "blanco", Szeminski propone una interpretación alternativa que debería derivarse de los significados del término Wiraqucha en el siglo XVI: representación más importante de Dios; Runa, los ancestros, divinos; Inca fundador de uno de los linajes cuzqueños; Qhapaq, Rey de España, cacique o fundador de un linaje. En Huarochirí durante el siglo XVI el término huiracocha hacía referencia al dios creador y civilizador impuesto por los incas, que sería asimilado con Cuniraya, dios regional civilizador, dando lugar a Cuniraya Huiracocha (Taylor, 1987: 51 y 243). Szeminski (1990: 177) refiere que sólo encontró el término en documentos relativos a la gran rebelión en referencia al título de un cacique, a quien la fuente citaba como mestizo y español, miembro de un ayllu y por ello apunta este autor: "cabe preguntarse si esta referencia a Wiraqucha significaba que el cacique era español, o si indicaba que era descendiente legítimo

de los fundadores de un linaje de kurakas". En cualquier caso, la pregunta de Szeminski se amolda a las dudas que nos plantea el origen del personaje, aunque si aceptamos la segunda hipótesis y la acepción del término en Huarochirí podríamos, en razón de ello, entender las raíces de su ascendiente sobre los indios de Huarochirí.

Durante los primeros momentos en que se supo la noticia en Lima, circuló el rumor de que los implicados se hallaban "movidos de las sugerencias de otro indio que se supone hijo del Rebelde Diego Cristóval Tupac Amaru"²². En sus primeras declaraciones ante la justicia, afirmó que su presencia en Huarochirí era circunstancial, pues en realidad se dirigía hacia la "tierra de arriva", léase el Cuzco²³. Portador de una serie de documentos que le fueron confiscados los justificó afirmando que "los papeles los traía por ser conocido de su Desendencia, y que se titulaba pariente de Tupamaro por serlo...". Se trataba en realidad de una serie de probanzas de nobleza, basadas en la Real Cédula de 1545 que había concedido nobleza y escudo de armas a los hijos naturales de Huayna Capac, documentos, éstos, que circularon en la época, con cierta facilidad, en las causas de sucesión a ciertos cacicazgos; debido a su versatilidad y utilidad para quienes, en algún momento, quisieran "mejorar" su árbol genealógico en aras a lograr determinadas parcelas de poder nobiliario.

Felipe Velasco Tupa Ynga había intentado relacionarse en Lima con Mariano Tupac Amaru y Andrés Mendigure con quienes llegaría a entrevistarse en varias ocasiones. En las conversaciones que mantuvo, criticó la actitud de la familia Tupac Amaru. Entendía que era un error la venida de ambos a Lima y un disparate la inminente supuesta llegada de Diego Tupac Amaru; consideraba que éstos eran "unos sonsos que no habían sabido defender a Josef Gabriel Tupamaro"; y al mismo tiempo intentaba congraciarse con ellos, manifestándoles que "sentía lo que les ocurría porque era sangre Ynga". Las cosas, afirmaba, serían muy distintas si aceptaban su colaboración ya que si él "estuviera allá, no hubiera Paz", puesto que "los indios se habían de levantar y que tenían las armas prontas", y confiaban en sus contactos porque "tenía comunicación secreta en diversas partes"²⁴. Según les dijo, "el monte estaba asegurado" y en concreto "ahora nos tenemos que alzar porque la provincia de Huarochirí, las inmediatas y la de Caxamarca las tenemos prontas"²⁵.

Sin embargo, no parece que sus relaciones fueran lo estrechas que hubiera deseado Felipe, bien porque le tuvieron en poca estima, quizás por entender que era un arribista²⁶, bien fuera por no querer implicarse en una

nueva conspiración²⁷. Si los indicios permiten suponer que sus intentos de acercarse a la nobleza incaica "exiliada" en Lima terminaron en un rotundo fracaso, cómo entender su constante referencia a José Gabriel Tupac Amaru, a quien reconoce por su autoridad inmediata. Cabría aceptar quizás la siguiente respuesta: decepcionado, por el escaso eco de sus propuestas a Mariano Tupac Amaru y Andrés Mendigure, optó por una huida y asumió la dirección de su proyecto rebelde, prescindiendo de quienes, según él, por linaje deberían dirigir la rebelión y pasando a ocupar su lugar. En realidad, hubo dos fases en la preparación insurgente, primero reconoció y buscó la dirigencia de un miembro de la familia Tupac Amaru y posteriormente, sólo tras su negativa, Felipe Velasco asumió un papel eminente.

Organización de la rebelión

Los testigos coinciden en afirmar que Felipe Velasco Tupa Ynga Yupanqui estuvo en numerosas ocasiones en Huarochirí desde al menos 1780²⁸, siempre manteniendo ideas favorables a organizar una rebelión contra el gobierno colonial. En el transcurso de esas visitas, autonombrándose Ynga y pariente de los Tupac Amaru²⁹, apoyándose en quienes conocía por su profesión -sobre todo en Ciriaco Flores, indio de Otao y vecino de Santa Olaya- y por vía de los alcaldes, hizo llegar su mensaje insurgente hasta el último pueblo del partido³⁰.

En Ascensión, Juan Tupia, indio principal, afirmaría que Felipe Velasco le había ordenado que reuniera a los comuneros, porque venía "para que lo reconociesen por su Rey", que lo ayudara:

en el alsamiento que ya tenía por suyos los pueblos de aquella provincia a excepción de aquel (Ascensión) y que iba al Cuzco por Jauxa a traer tropa para entrar a la provincia con seguridad y que los pueblos que no obedeciesen sus órdenes lo reduciría a cenizas.

En Otao, tras identificarse como Ynga predijo que en poco tiempo tomarían Lima y nombró capitán a Francisco Bonifacio quien juntó tras su partida:

a toda la gente chicos y grandes en el cavildo... y aquel dixo a toda la gente que havia dado su palabra al Ynga de ser su capitán a lo que

algunos de los presentes le dixerón que para que havia dado su palabra si era tan poca la gente y el les respondió que se la havia dado por darle gusto que si eran pocos se levantarían y se vendrían a Lima³¹.

En Xicamarca nombró capitán a Pedro Lorenzo; en San Mateo de Huanchor, capitán general a Esteban Guaraca, indio principal³².

Y a aquellos tibios hacia su propuesta aun les decía que recibirían mayor apoyo e influencia desde tierras cuzqueñas, así a Juan Chagua que fue caudillo de Casta, según él, le "fue a inquietar para que se revelase diciéndole que la tierra de arriba estaba caliente y que todavía duraban las guerras".

Desde su huida, de Lima, en marzo había viajado quizás a Huancavelica, pero sobre todo por los pueblos altos de Huarochirí, en los que había ido nombrando sucesivamente distintos cargos militares: capitanes, sargentos y cabos. A Ciriaco Flores, le entregó el título de capitán general de Huarochirí, en documento firmado por José Gabriel Tupac Amaru y fechado en Sicuani el 13.2.1782³³. La incoherencia en la fecha, si consideramos que es posterior al descuartizamiento de Tupac Amaru, venía justificada porque Felipe Velasco difundió la idea de que éste no había muerto, sino que tal noticia la habían propagado de forma falsa e interesada las autoridades coloniales.

Las causas de la rápida detención de Felipe Velasco son algo confusas. Si por un lado es casi seguro que existieron disensiones importantes dentro de la incipiente organización indígena, que a la postre llevaron a su ruptura y precipitaron la detención de Felipe Velasco; por otro, cabe destacar la nula participación de sectores vinculados a los hacendados regionales y sus directos colaboradores quienes fueron sujetos activos en la represión posterior.

Las disensiones indígenas pueden verse ejemplarizadas en el papel jugado por Ciriaco Flores, uno de los más activos colaboradores de Felipe Velasco, quien terminaría traicionándolo y habría preparado la emboscada en Carampoma³⁴. Al principio parece que éste era su principal valedor y ayudante, aunque posteriormente algo distorsionó su relación y una disputa, durante el Viernes Santo de 1783, habría sellado su ruptura. En su distanciamiento parecen subyacer disensiones en cuanto a la dirección de la rebelión, ya que según el testimonio de Marcelo Caccha "Felipe le recomenaba

[a Ciriaco Flores] que si no le havia ofrecido que andaría toda la provincia que él era el casique y el mandón de dicha provincia que sino tenía Papel suio", a lo que al parecer Ciriaco le respondió que "de qué le servía el Papel". Aunque otra versión apunta a que Felipe Velasco acusó a Ciriaco Flores de haber denunciado sus planes al corregidor. Otros testimonios apuntan a una suerte de desconfianza indígena, ante el temor de una posible huida de Felipe Velasco³⁵.

En suma, el levantamiento de Huarochiri fue abortado por las diferencias entre los indígenas, la acción de los sectores no indios y los curas del partido que influyeron decididamente ante los comuneros para que estos ayudaran a frustrar el conato rebelde, detuvieran y entregaran a las autoridades coloniales a Felipe Velasco. Ello parece entenderse de los datos aportados por parte de Ciriaco Flores, al informar que el vicario don Roque Concha convocó a los comuneros de San Mateo de Otao para que acudieran armados con "hondas, garrotes y demás armas que tuviesen", para concurrir en auxilio del vicario de Casta el 2 de junio. Al día siguiente, ofició una misa de acción de gracias por la detención de Felipe Velasco³⁶.

Los curas de la región se sintieron amenazados por la actitud indígena, en consecuencia unos intentaron apaciguar los ánimos y, en ese caso, utilizaron el púlpito como arma ideológica de sumisión al orden colonial. Otros optaron, sin más, por huir. Así el cura de Casta, Enrique López, escapó a Lima -donde llegaría el día 5- temeroso por la forma como los comuneros de Casta, Chauca y Otao se habían incorporado a la emboscada al corregidor Felipe Carrera para liberar a Felipe Velasco, la que a continuación pasaremos a referir.

Su temor y desconfianza no parecen haber tenido base alguna en actos anticlericales, que conozcamos, de Felipe Velasco. En ese sentido, el cura fray Josef Narváez, declaró haberlo encontrado presidiendo el cabildo de Ascensión y a preguntas suyas de por qué se hallaba allí, le respondió que "después se sabría", sin que le importunara en ningún momento³⁷. Pero sabemos que Felipe Velasco denunció repetidamente las extorsiones de los curas doctrineros³⁸ y de ahí podemos concluir la posición anti-insurgente de los curas, sin que ello obvie su papel de defensores del orden establecido.

Nada de lo expuesto quita que Felipe Velasco Tupa Ynga perdiera el apoyo indígena; a pesar de la represión de autoridades coloniales y sectores mestizos y blancos siguió contando con un amplio apoyo entre los comuneros de Huarochiri y su detención no desbarató definitivamente el movi-

miento insurgente. Antes bien, salieron a liberarle las comunidades de San Pedro de Casta, Collata, Chacta, Xicamarca, San Pedro de Otao, San Lorenzo y de las alturas de Santa Olaya cuando era escoltado preso a Lima por el corregidor, Felipe Carrera, junto a don Domingo Soto, subteniente de Granaderos del regimiento de Dragones de Lima, don Francisco Vásquez, don Pedro Herrera, más unos cien indios³⁹.

La emboscada se produjo en la quebrada de Santa Olaya, en el lugar conocido por Puche a unas seis leguas del pueblo de la Ascensión⁴⁰. Los atacaron desde las cimas de los cerros, con escopetas, hondas y palos, llegada la noche, se mantuvieron en actitud amenazante con hogueras encendidas, mientras Felipe Velasco amenazaba que su muerte supondría la de todos los que lo llevaban preso. El abandono por buena parte de los indios de la escolta obligó al corregidor a replegarse al pueblo de Carampoma⁴¹. La organización del ataque se logró por una suerte de coordinación entre las autoridades de los pueblos, cuya finalidad era reunir gente, destruir los puentes del tambo de San Pedro de Mama y de Pomaticlia, para cortar las comunicaciones con Lima, impidiendo tanto la salida del corregidor con Felipe Velasco como el envío de fuerzas auxiliares desde la capital virreinal.

Mientras tanto y de forma intencionada se propagaron en primer lugar noticias alarmistas y luego amenazantes dirigidas contra quienes dudaban en sumarse a la rebelión, éstas eran del tenor de la que reproducimos:

la tierra de arriba estaba ya levantada que parecía que al cura de Carampoma lo habían preso y que habían muerto y desollado en el pueblo de San Lorenzo a un chapetón que se llamaba Jaime...⁴²

El día 5, el corregidor continuó camino a Lima ante los indicios de que los indios de la Guaranga o repartimiento de Chaclla estaban en calma. Falto de tropa, había recurrido a levas de población más o menos fiable. Primero, había organizado en milicias a varios vecinos de Carampoma, Ascensión, Larao y San Juan de Yri, al mando del subteniente de Granaderos del regimiento de Dragones de Lima, don Domingo de Soto. Luego, pidió ayuda a los hacendados de la zona, logrando unos 50 hombres de la hacienda de Pomacancha, con armas blancas y unas pocas de fuego, a las órdenes del capitán de dragones de Huarochiri, don Antonio Ramón de Aranda, y de don Manuel de Aragón⁴³.

Neutralizado, definitivamente, Felipe Velasco, en los días sucesivos se dio paso a la persecución del resto de los implicados en la conspiración, deteniéndose el día 7 a Ciriaco Flores. El clima de incertidumbre se mantuvo algún tiempo más, ya que el día 9, cuando a su vuelta de Lima, Felipe Carrera convocó a los comuneros de los pueblos sublevados y sus dirigentes, éstos se negaron a presentarse⁴⁴. Aún el día 11 el corregidor apuntaba que los pueblos de Huarochirí seguían demostrando un tono altanero⁴⁵, en lo que era tal vez una justificación ante la dureza de la sentencia que iba a pronunciar.

Ecos rebeldes en la sierra central

Según el propio Felipe Velasco, su proyecto se sostenía porque disponía de un número considerable de gente dispuesta a rebelarse en las vecinas provincias de Tarma y Huancavelica⁴⁶.

Existen indicios que nos permiten suponer que la aseveración de Felipe Velasco era fundamentada y que la conspiración se extendió también a otras provincias de la sierra centro y norte. En la vecina Tarma, Francisco de Cuéllar daba cuenta de cómo

Concluida la Guerra, y pacificado el Reyno... aprehensión de tres Caciques, que con nombres supuestos unidos y confederados en la Prova de Huarochirí, pasaron, y pusieron en planta en la de Tarma, otra nueva conspiración, que hubiera sido al Reyno de peores consecuencias, que la anterior, por la propensión de sus Naturales a estos desórdenes, é inmediateción á los Yndios Brabos situados en las Montañas de aquella Provincia... los partidos inmediatos que se hallaban en estado de sublevarse... (los reos) fueron sentenciados a los Presidios de Africa y a destierro perpetuo en esos Reynos⁴⁷.

Josef Gutiérrez de la Parra, minero, azoguero de la ribera de Bombón y teniente general de Tarma, abortó en 1782 un proyecto de rebelión en ese lugar y zonas limítrofes organizado por el Prefecto Llacsá, cacique del repartimiento de Cayna, y Pedro Simbrón Pacheco. Aunque hubo un intento multitudinario para liberarlos, los rebeldes fueron juzgados por la Audiencia de Lima y condenados a diversas penas de prisión en España⁴⁸.

No he podido localizar el expediente de dicho juicio. Sin embargo, las sentencias dictadas por la Audiencia de Lima en esos años a ambos personajes permiten apuntar que en Tarma los problemas o su trámite judicial (cuyo eco social no debe desdenarse) se remontaban al menos a 1782, prolongándose hasta 1784. El 21 de junio de ese año, Llacsá había sido absuelto de la acusación de haber intentado sublevar varios pueblos de los alrededores de Tarma y, textualmente, del cargo de "formar cediación y alboroto a incitación del rebelde Josef Gabriel Tupac Amaro" y en consecuencia, había sido declarado por "buen y fiel vasallo de su Magestad"⁴⁹. Por otro lado, Pedro Zambrón o Pedro Simbrón Pacheco fue condenado el 16 de marzo de 1784 a destierro perpetuo a los Reinos de España "por haver proferido varias palabras sediciosas en la provincia de Tarma", por no haber cumplido una sentencia previa por varios cargos originados en su comportamiento en el partido de Chancay, así como haberse cambiado de nombre varias veces y por autoproclamarse "Casique contra la misma prohibición"⁵⁰.

La coincidencia en el tiempo y las referencias constantes a la vinculación con el movimiento tupamarista permiten suponer, si no una relación directa con Huarochirí, cuanto menos un estado de cosas dispuesto a la insurgencia en la sierra central. En ese supuesto, se confirmaría lo que Stern (1990: 50-96) ha dado en llamar la era de la insurrección que abarcó, según ese autor, entre 1742-1782 en la sierra central y el sur andino y que propongo considerar, al menos, hasta 1783.

Vimos en las páginas anteriores la necesidad de Felipe Velasco Tupá Ynga Yupanqui de vincular su proyecto con el tupamarista. Sólo cuando fracasó en su empeño de contar con el apoyo de Mariano Tupac Amaru y Andrés Mendigure, asumió su dirigencia. En cuanto a sus motivaciones, surgen tres constantes a lo largo del análisis de los documentos disponibles. La primera hace referencia a su denuncia relativa al incumplimiento del indulto decretado tras la rebelión tupamarista y el haber sido quebrantado con la detención de la familia del cacique de Tungasuca. La segunda mezcla la defensa de la igualdad del indio dentro de la sociedad colonial, con su derecho al control de las instituciones netamente indígenas. Y, por último, protesta por la situación imperante de corrupción y mal gobierno de corregidores y curas.

La deficiente aplicación del Indulto General y de tributos

Felipe Velasco protesta porque no se había respetado el Indulto General, ya que:

el Rey había quebrantado su palabra pues después de publicado el indulto General se había preso a sus primos los hijos de Don Gabriel Tupamaro⁵¹.

La pacificación del sur andino había sido ardua y difícil, en ella se conjugaron, por un lado, las medidas represivas militares, los juicios y ejecuciones sumarias, la prohibición de toda autoridad y seña de identidad de origen incaico y, por el otro, el indulto penal y la exoneración de un año de tributos a los participantes indígenas de las zonas escenario de las luchas, -Cuzco, Puno, Arequipa y Charcas-⁵².

Se intentaba con estas últimas medidas, el indulto general y la exención por un año del tributo personal, restablecer el pacto colonial con la población indígena. Tales medidas eran acordes con aquellas fijadas por primera vez en el Tratado de Acobamba en 1567 firmado con Titu Cusi Yupanqui. Por influencia de los presupuestos de la Escuela de Salamanca, se potenció una política tendente a pacificar y asegurar el dominio político de América para la Corona hispana antes, por la vía de la negociación que por las guerras de conquista (Pereña, 1992: 201-10). Esa política pactista sería recogida por las Leyes de Indias y, en concreto, por la Ley 8 Tit.4^a Lib.3^a que, en lo relativo a la reducción (léase pacificación bajo el dominio colonial) de indios que se hubieran alzado aun contra el propio Soberano, disponía el recurso a medios disuasorios e incluso el perdón, antes que la utilización de medidas represivas de excesiva dureza⁵³.

En realidad, la detención de los familiares de José Gabriel Tupac Amaru suponía la ruptura por parte de la Corona del pacto de pacificación. Pero, además, introducía un temor añadido para todo indio implicado en la gran rebelión, porque nada les garantizaba que en adelante no fuesen procesados y castigados.

Un Felipe Velasco lejano al escenario de la rebelión tupamarista y profundamente disgustado por la ruptura del pacto de pacificación debió sentirse influido por sus conversaciones con Mariano Tupac Amaru y Andrés Mendigure, aunque sus opiniones bien pudieron ser el reflejo del sentimiento de traición generalizada entre los indios en todo el Perú en esos momentos

hacia la Corona. En ese contexto, es muy probable que una de las causas de la rebelión de Huarochirí fuera una deficiente aplicación del indulto general.

La exoneración temporal tributaria comprendió dos semestres consecutivos y estuvo vigente en períodos distintos entre 1780 y 1782. La discrecionalidad en la aplicación de tal medida de gracia fiscal se debió a distintas razones, de las que no fueron ajenas los intereses de las distintas autoridades virreinales y regionales. Sabemos que la medida en sí no fue acogida por igual entre el conjunto de las autoridades coloniales de la época. Estas oscilaron entre el acato al pie de la letra, la duda sobre su alcance efectivo y el simple y llano incumplimiento.

Las consultas a altas autoridades o las interpretaciones *sui generis*, cuyo origen radicaba en las dudas sobre su alcance, fueron múltiples. Así, el intendente de Arequipa preguntó a la Audiencia de Lima si la medida debía comprender a todos los indios o sólo a aquellos que se habían levantado en armas contra la Corona⁵⁴. Ante parecida duda, el corregidor de Abancay, Manuel de Villalba, optó en un primer momento por cobrar el impuesto a las comunidades realistas de su provincia⁵⁵. Otras autoridades soslayaron las órdenes y decidieron recaudar el impuesto. En ese sentido, el propio presidente de la Audiencia de Charcas, Ignacio Flores, optó no sólo por amagar el decreto de libertad de tributos, sino que también recaudó aquellos impuestos personales que no había sido posible ingresar durante los años de la rebelión tupamarista. Según el propio Flores, su decisión se basó en que los indios no habían planteado, en ningún momento de la gran rebelión, la abolición del impuesto personal y, por tanto, consideró que tal medida de perdón, aunque fuera temporal, se hacía innecesaria⁵⁶. Posturas parecidas se repitieron en otras zonas del Bajo Perú. El corregidor de Chumbivilcas recaudó el impuesto⁵⁷, siendo posteriormente desautorizado por Jorge Escobedo quien decretó libre de cargas los semestres de Navidad de 1782 y San Juan de 1783 en esa provincia⁵⁸. En Tarapacá, el corregidor sólo dejó de cobrar un semestre, por San Juan de 1782⁵⁹. Algunos caciques cobraron el tributo para demostrar su fidelidad inquebrantable, como hicieron los de las parroquias de Santiago y Santa Cruz del Cuzco⁶⁰.

Debemos detenernos, sin embargo, en un dato que se concluye de lo antedicho. Es posible apuntar que en la Audiencia de Charcas el indulto de tributos no fuera efectivo en la práctica, mientras que sí lo sería en el virreinato peruano. Aquí, el visitador y superintendente de Real Hacienda, Jorge Escobedo, desautorizó a aquellas autoridades locales y regionales que por

diversas razones (lucro personal, mejorar su consideración personal, etc.) desconocieron adrede la política pactista de la Corona.

La necesidad de pagar los salarios a los curas de parroquias de indios, ya que los sínodos dependían exclusivamente de los tributos, ante la falta de ingresos alternativos planteó un considerable cúmulo de problemas y descontentos entre el bajo clero. En ese sentido, resulta ejemplar el caso de la reclamación de algunos curas del partido de Caylloma, en las alturas de Arequipa, ante la hacienda, en demanda de los sínodos no percibidos durante el indulto. En este caso, Jorge Escobedo resolvió favorablemente su petición, si bien, como la Real Hacienda no disponía en realidad del numerario de sus haberes, les pedía paciencia hasta que pudiera abonárseles sus haberes y les encarecía a que renunciaran a sus salarios "en obsequio de la Religión y su ministerio pastoral del Rey y el Estado"⁶¹.

A la ineficiente aplicación del indulto de tributos personales, se sumó la reclamación por la Real Hacienda a autoridades locales y regionales o a sus fiadores del importe de los impuestos que no habían sido devengados durante la rebelión. Al igual que el caso citado anteriormente de la audiencia de Charchas, pueden citarse ejemplos en el virreinato peruano. Así en Tinta, se reclamó a los fiadores del ajusticiado corregidor A. Arriaga los tributos indígenas del semestre de San Juan de 1780 que le habían confiscado las tropas tupamaristas. Atendidas las alegaciones de los fiadores se dieron como perdidos, aunque se dispuso que los curas debían reclamar sus sínodos no a la Real Hacienda sino de los bienes de José Gabriel Tupac Amaru⁶².

En tal contexto, puede suponerse, sin demasiado margen de error, cuál fue el sentir indígena ante los reclamos de los tributos indultados y de aquellos no ingresados por las autoridades coloniales en el transcurso de la rebelión. En la provincia de Quispicanchis, se solicitó la condonación del semestre de navidad de 1781, que debía sumarse a la exoneración general de un año de tributos. Esta, denegada en un primer momento por J. Escobedo en marzo de 1783⁶³, sería reconsiderada en septiembre de ese año, aunque se debía seguir recaudando la parte correspondiente a las rentas del Hospital del Cuzco y a los sínodos de los curas, a menos que éstos renunciaran a su percepción⁶⁴. La documentación consultada no nos ofrece las razones esgrimidas por los indios al solicitar la ampliación del indulto, es posible imaginar varias razones que habrían gravado excesivamente la fiscalidad indígena, fuera por las bajas durante la insurgencia y que no se reflejaron en los padrones de tributos, fuera por la necesidad de hacer frente a las obligaciones fiscales pendientes.

En cualquier caso, la demanda corrió paralela a un clima de descontento por la deficiente aplicación del Indulto General, cuyo colofón fue la rebelión de inicios de febrero de 1783 en la que se vieron implicadas varias comunidades de puna cuzqueñas: en las alturas de Marcapata, «Puica, estancias de Lauramarca, Achalla (estancia de la hacienda de Capana)», en la provincia de Quispicanchis, con ramificaciones en las zonas altas de las provincias de Paucartambo, Tinta, Lares y en el Collao. Comuneros de esas zonas altas se reunían en el cerro Apu, en las alturas de Paucartambo, el mismo cerro escenario de asambleas durante la rebelión tupamarista⁶⁵. Los dirigentes fueron Simón Condori alias Andrés Condorpuse, natural de Azángaro, su hijo Lorenzo Condori, Nicolás Vitorino, capitán de Marcapata, Bartolomé Guamán, coronel de Marcapata, Santos Guaygua (o Maigua), cacique de Puica, ayllu inmediato a Marcapata, Melchor Ramos en los altos de Checacupe, el alcalde de Achalla, Mariano Lauri, Asensio Ollachea, justicia mayor, Pedro Gualpa Rimachi, coronel y justicia mayor de Lares, Sebastián Coata, Pedro Butinza en Azángaro⁶⁶.

A Simón Condori se le acusó de "haber conmovido a aquellos Naturales diciendo venía de parte del Ynca", de autoproclamarse "su segunda Persona"⁶⁷ y de difundir la idea de que Mariano Tupac Amaru volvía de Lima coronado⁶⁸. Pedro Butinza propagó en Azángaro, cuando se estaba cobrando con violencia el tributo indígena, que Diego Cristóbal Tupac Amaru le había afirmado haber recibido noticia de sus sobrinos de Lima quienes le pedían:

estuviesen con cuidado con los que le harían daño y que los españoles y magnates se habían de retirar a los puertos y sólo los Naturales quedarían⁶⁹.

Las autoridades coloniales actuaron de forma contundente, así, Santos Guaygua, considerado uno de los dirigentes de Marcapata, fue descuartizado tras su detención sin mediar juicio. Fuera excusa, como sustenta Valcárcel (1947), o realidad lo cierto es que la rebelión, que llamaremos en adelante de Marcapata, sirvió de pretexto para detener y juzgar a Diego Cristóbal Tupac Amaru y toda su familia en un proceso paralelo, en Cuzco y Lima, instruido por Benito de la Mata Linares en el que sólo se incluiría a dos de los directos implicados: Simón y Lorenzo Condori. Estos dos junto a Diego Cristóbal Tupac Amaru y Marcela Castro fueron ajusticiados, descuartizados y sus miembros repartidos por el escenario de la rebelión. El

resto de los miembros de la familia Tupac Amaru serían, según los casos, encarcelados, desterrados y remitidos a España.

La causa de Lima se centró en Mariano Tupac Amaru, Andrés Mendigure y su grupo de relaciones en la capital. Se les consideró no sólo responsables de los sucesos de Marcapata, sino también implicados en los de Huarochirí. En resumen la sentencia condenó a

Mariano Tupac Amaru
Andrés Mendigure
Fernando Condorcanqui

Lucas Garay
Carlos Ochoa
Antonio Quispe
Vizente Ninavilca
Mathias Cuyacandori
Juan Thomas Palomino

Agustín Mamani
Fermín Bustos Oblitas

destierro perpetuo y 10 años de presidio.
destierro perpetuo y 10 años de presidio.
remisión bajo partida de registro a la península a disposición de S.M.
suficiente la carcelería sufrida.
suficiente la carcelería sufrida.
suficiente la carcelería sufrida.
suficiente la carcelería sufrida.
suficiente la carcelería sufrida.
bastante la pena dictada contra él en la causa de Huarochirí.
fallecido en prisión, compurgado con ello la culpa absuelto⁷⁰.

En suma, podemos concluir que a los problemas derivados de las medidas represivas para sofocar la rebelión tupamarista se añadieron aquellos que surgieron de las deficiencias en la aplicación del indulto general, penal y fiscal, a los indígenas sublevados. La vieja política de pacto de la Corona con los pueblos indígenas sometidos se quebró debido al dispar acatamiento de las medidas pacificadoras y a la falta de ingresos alternativos para cubrir las rentas que dependían de los tributos indígenas. En consecuencia, cuando las promesas hispanas no se cumplieron, no tardó en palpase el descontento indígena, una de cuyas evidencias fue el estallido rebelde de Marcapata. Si la respuesta represiva no tardó en llegar, con la detención de la familia de Tupac Amaru, podemos entender que el eco inmediato fueron los sucesos de Huarochirí, en la sierra de Lima.

Profecía de un futuro poder indio en el Perú

La fuente de los conocimientos de Felipe Velasco sobre la rebelión de Tupac Amaru y las causas de descontento en las diversas provincias del virreinato debe buscarse en el núcleo de sus relaciones limeñas. Gracias a ellas, disponía de documentos fidedignos relativos a los sucesos surandinos.

que le sirvieron, además de fuente informativa, de base para redactar convocatorias y nombramientos de autoridades en Huarochirí.

En 1783 Lima era, además de capital virreinal, la sede de la única Audiencia peruana. En consecuencia, la ciudad era un continuo trasiego de gentes que debían acudir a resolver problemas con las autoridades regionales, dirimir pleitos pendientes, etc. Agentes, escribanos, paisanos, gentes radicadas allí por las más variadas razones servían bien de representantes de quienes por diversos motivos no podían permanecer largo tiempo en la capital para resolver sus asuntos legales o bien se encargaban de mantener informadas a las comunidades indígenas de las nuevas leyes y disposiciones⁷¹. Felipe Velasco se mueve en ese abigarrado mundo de intermediación. Entre sus relaciones, desde meses anteriores a la llegada de los familiares de Tupac Amaru a Lima, se cuentan personajes como Tomás Palomino, Laureano Narciso, Felipe González Rymaycochachin. Todos ellos, por uno u otro motivo, estaban empeñados o implicados en reivindicaciones legales de origen netamente indígena, en absoluto ajenas a determinadas revueltas. Todos serían juzgados y condenados por su implicación en la trama de la rebelión de Huarochirí.

Juan Tomás Palomino era su agente o apoderado, quizás el nexo de unión con los restantes miembros del que llamaré el grupo de Lima. Natural de Huamanga, de donde decía haber sido protector de naturales, su oficio era escribano y agente de pleitos, radicado en el Portal de Escribanos. Si bien era mestizo, reconocía pertenecer a cofradías indias y se reputaba como indio.

Laureano Narciso era indio, cacique de Cabana en la provincia de Conchucos, su estadía en Lima tenía que ver con el ingreso de los tributos en Cajas Reales y con "promover el Pleito que tenía el común de Cavana contra el arrendatario de la Hacienda de Cochaconchucos con Poderes de dicho pueblo".

Felipe González Rymaycochachin, indio, natural del pueblo de Huaraz, residente en Lima y sastre de oficio, era, además, procurador del cabildo de naturales del barrio de Santa Ana de Lima. En 1783 se hallaba inmerso en dos pleitos, el uno para remover a Toribio Ramos del cargo de procurador que ejercía de forma indebida por, según él, no ser indio y el otro para que el Hospital de Santa Ana estuviese únicamente a cargo de los naturales. Como apoderado de los indios de la provincia de Huaylas, defendía sus quejas ante la Audiencia contra los sucesivos corregidores don Pedro Pablo

Pomar y el marqués de Casahermosa⁷². González se encargaba, además, de mantener informadas a ciertas comunidades de las leyes y disposiciones recientes, aunque en ocasiones su interpretación fuera algo *sui generis*. Así, había remitido a don Pedro Llague en Ferreñafe cierta ley, según él, relativa a la rebaja de tributos, cuando en realidad, establecía que los indios pudieran abonarlo indistintamente en productos o en dinero⁷³. Personaje de múltiples intereses, acopiaba y coleccionaba una serie de documentos que nos dan idea de las informaciones que podía manejar un indio limeño a fines del siglo XVIII. Entre los papeles que se le confiscaron se hallaron listas de sujetos considerados idóneos para ser electos alcaldes de naturales de Lima, décimas amenazantes contra el visitador Josef de Areche o copias de su puño y letra del bando y de la convocatoria de Josef Gabriel Tupac Amaro dados respectivamente en Coporaque el 29.11.1780 y en Tungasuca el 21.11.1780, además de una de sus cartas al obispo del Cuzco⁷⁴.

Ciertas denuncias de Felipe Velasco surgen directamente de sus informantes limeños. Así, según Juan Caxabilca, indio ladino, Felipe Velasco le habría dicho algunos meses después de haberse ejecutado la sentencia de muerte en Josef Gabriel Tupa Amaro que: los indios eran muy desunidos... que acababan de tener una cédula para que los Yndios pudieren ser cualquier cosa y que estaba tratando de que todos los que Governasen el Hospital de Santa Ana fuesen Yndios...

Los datos apuntan directamente a Rumaycochin, personaje que, por otro lado, no sería sentenciado. Sus fuentes le permitieron concluir que parte de los males indígenas se debía a la falta de coordinación y alianza imperante. En esas palabras surge la idea de que a los indios se les alejaba del poder y que las instituciones indígenas debían ser dirigidas por indios. La recuperación de amplias parcelas de poder sólo era posible por la vía de la cohesión indígena y aprovechando cualquier resquicio legal.

A falta de datos importantes en las declaraciones de Felipe Velasco, la completa confesión de Ciriaco Flores nos servirá de hilo conductor para ordenar las propuestas de cambio y nuevo orden defendido por aquel. Felipe Velasco Tupa Inca sostenía, según C. Flores, que la gran rebelión continuaba y que se había de cumplir la profecía que prometía la reinstauración del antiguo orden precolonial:

—parecía mal que él y los de su Provincia se mantubieren quietos estando las demás Provincias alteradas y que atendiese a que ya venían

sobre los españoles los Yndios sublevados que la profecía de Santa Rosa y Santo Thoribio se habían de cumplir que se reducía a que la tierra bolbería a sus antiguos poseedores

se ganaría esta batalla porque la colonia se había impuesto de forma violenta:

los Españoles la habían ganado mal, y en que era injustamente hecha a los Naturales que vivían en Paz y quietud

por si fuera poco, se había impuesto la corrupción y el mal gobierno en contra de los fines iniciales hispanos de evangelización cristiana:

los conquistadores habían hecho juramento de que se les enseñaría a los Naturales la doctrina y evangelio y no lo cumplían los curas y corregidores que eran los que principalmente estaban encargados por sus respectivos ministerios... porque estos sólo tiraban a robar y a oprimir los Yndios queriéndolos sugetar como esclavos para hacerse ricos a costa de su sudor y fatigas...

De otro lado, las malas noticias sobre la derrota en el sur andino no debían quebrar los ánimos, ya que en realidad sólo eran rumores surgidos de la interesada propaganda hispana:

Josef Gabriel Tupac Amaro estaba vivo por que era falza la muerte que se decía de habersele dado en el Cusco y que era ficción de los Españoles quanto se refería en orden a su sentencia y ejecución porque lo constante era que se había coronado en Puno donde tenía su castillo...

luego, se había refugiado en el gran Paititi donde reinaba. Su retorno era inminente y, con él, el reinicio de la lucha que contaría con apoyos exteriores ya que "los Yngleses venían en ayuda y favor de los yndios". Para lograr la victoria Felipe Velasco no cejaría en la lucha, "ni había de desistir de su empresa por que deceava ser Rey aunque fuese solo un día..." Su autoridad se insertaba en un esquema vertical de poder en cuya base se hallaba él mismo, bajo la autoridad directa del Rey Josef Gabriel Tupac Amaru de quien era tributario, estando ambos sujetos al Rey de España:

Que el Rey quedaría con más Plata aun que aquí habría monarca que era Josef Gabriel pero este estaría bajo Nuestro Rey como están en

otras partes reconociendo superioridad aquel y que siempre se le despacharía dinero a los Santos Lugares como se hacía al presente...⁷⁵

Si analizamos la visión de la realidad colonial peruana, el diseño del futuro gobierno, el proyecto insurgente de José Velasco Tupa Inca, la dirigencia basada en las autoridades comunales; vemos, en conjunto, que esos factores no parecen distintos, sino antes al contrario, inspirados en aquellos que caracterizaron la primera fase proyecto tupamarista⁷⁶.

¿De dónde provienen el conjunto de sus otras afirmaciones? Intentaré apuntar alguna hipótesis.

Felipe Velasco difundió la idea relativa a un Josef Gabriel Tupac Amaru vivo y refugiado, tras su derrota, en el Paititi, lugar desde donde había de regresar para vencer definitivamente e imponer su reino, ayudado ahora por el propio Velasco⁷⁷. José Gabriel Tupac Amaru había dado una gran importancia, retórica, si se quiere, al Paititi cuando al autoproclamarse rey, se consideró Señor de los Césares y Amazonas con dominio en el Gran Paititi (Szeminski, J., 1983: 69 y 221). No hacía más que reivindicar la soberanía sobre el conjunto del espacio antaño dominado por los incas. No debe olvidarse que el último inca, Tupac Amaru I, resistió en Vilcabamba, por lo tanto no es de extrañar que quien retomara su apelativo, Tupac Amaru II, asociara la selva como un lugar donde imperaba la libertad frente a la dominación hispana.

Según J. Hidalgo, a lo largo del sur andino se había difundido, tras la derrota tupamarista, un mito relativo a que José Gabriel o Diego Tupac Amaru, según los casos, estaban en la selva, el gran Paititi y desde allí se haría posible el reinicio de la lucha. En ese sentido, apunta dicho autor que:

al dirigirse hacia la selva, al este, Diego Cristóbal aparece dirigiéndose hacia el lugar de la libertad, no dominado por los españoles, quizá la habitación de los antepasados. De nuevo debemos ver en estos mitos un mensaje metafísico, la lucha presente es una lucha entre nosotros, junto a nuestros antepasados contra los europeos, los dominadores (Hidalgo, J., 1983: 128).

De lo antedicho, se nos plantean dos interrogantes: ¿cómo pudo calar la imagen de Tupac Amaru como liberador y creador de un orden nuevo en la sierra central? y ¿por qué cobró tal fuerza la selva como espacio de libertad entre gentes de una región de la sierra central?

La insurgencia indígena en el virreinato peruano presentó, a lo largo del siglo XVIII, una constante, cual fue la articulación de amplios movimientos en el sur andino bajo características que Rowe (1954) denominó "nacionalismo inca", que, en conjunto, hallaron graves problemas para traspasar la frontera étnica y geográfica del río Mantaro⁷⁸, o lo que es lo mismo, en esas zonas fueron imposibles las alianzas inter-étnicas bajo la dirigencia de un grupo cuzqueño que se consideraba sucesor de la nobleza incaica. Lo cual no supone, en absoluto, la ausencia de revueltas en el centro y norte andino, sólo que estas fueron en conjunto espontáneas, locales y segmentarizadas (O'Phelan, 1988).

En Huarochirí se dio un proceso distinto de aquel que predominó en la región de Huamanga o la región Wanka. Si volvemos la mirada al horizonte mítico de Huarochirí y analizamos en parte el imprescindible texto *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVI*, se podría concluir que la respuesta a la dominación cuzqueña bajo el Tahuantinsuyo dio lugar a formas de sincretismo, uno de cuyos ejemplos sería Cuniraya Huiracocha, resultado de la confusión de los dioses civilizadores de Huarochirí e incaicos. Además, leemos cómo Huallallo Carhuincho y los elementos característicos de la civilización que él había establecido se refugiaron en los Antis cuando se impuso Pariacaca (Taylor, 1987: 49). En ese contexto mítico, es factible entender la expansión de mitos sur andinos en Huarochirí o la fuerza simbólica que en la región tuvieron los dirigentes de la gran rebelión. Esto último se confirma si nos detenemos a observar la diferencia de trato dispensado a Mariano Tupac Amaru y Andrés Mendigure a lo largo de su trayecto casi forzado a Lima. Mientras pasaron sin pena ni gloria por Huamanga, en Huarochirí fueron recibidos por el cacique y obsequiados con flores⁷⁹.

Ahondando en las relaciones históricas y míticas de la región de Huarochirí con la selva se puede entender aún más que calara en la zona la prédica del refugio en el Paititi de Tupac Amaru. En la vecina selva tarmedia, desde el Cerro de la Sal, Juan Santos Atahualpa había logrado con éxito, en 1742, dirigir un movimiento que no fue dominado por los españoles y que sustrajo por largo tiempo toda la región centro-oriental del dominio hispano (Varese, 1973). Por ello si en algún lugar se confundía mito con realidad era en la sierra de Lima. Allí la selva no sólo era entendida, sino que en realidad era el lugar que haría posible el refugio, repliegue y también la victoria sobre los no indios y la dominación colonial.

Esa imagen mítica real se reflejó en la práctica en 1750, cuando estalló una rebelión en Huarochirí. En su transcurso, según S. O'Phelan (1988: 113), se había discutido entre los conspiradores varias posibilidades "siendo unos de dictamen de coronar un indio chunchón por Rey (Juan Santos Atahualpa)... pero otros no querían a este por Rey".

En este caso, la imagen mítica sur andina de Tupac Amaru, refugiado y coronado en la selva, bien pudo superponerse a las imágenes míticas y a la propia tradición histórica de Huarochirí. Se confirmaría el análisis de Szeminski, quien señala que según los mitos de Huarochirí "la resurrección al quinto día ocurrió durante los tiempos de la primera y más antigua humanidad, denominada hoy en día de 'los gentiles' o machu". Guamán Poma los llamaba Wari Wiraqucha Runa o Wari Runa. Esta tradición andina de resurrección podría indicar que también cabía la esperanza del retorno de los ancestros. La tradición se concretaba en Tupac Amaru, fundador de un ayllu real y asociado al Paititi, lugar de donde proviene el sol y todo lo nuevo (Szeminski, 1990: 182).

En consecuencia, no es de extrañar que calara hondo la propaganda de Felipe Velasco: su entroncamiento con la nobleza de origen incaico, el pretendido repliegue tupamarista hacia la selva con la promesa de un pronto resurgimiento y restablecimiento del orden roto por la Conquista. Sin embargo, la promesa de un nuevo orden indio se puso en boca, no de los dioses míticos de Huarochirí, sino de los santos más representativos del panteón barroco católico y peruano, Santo Toribio y Santa Rosa. J. Hidalgo (1983: 122) ha señalado que en el área andina a fines del s. XVIII circularon una serie de profecías atribuidas en ocasiones a Santa Rosa y San Francisco Solano, con referencias simbólicas a los tres sietes, que fueron en conjunto, señal de "esperanza milenaria de un cambio de los tiempos y de un retorno de la tierra a manos de los descendientes de sus primitivos habitantes".

Sin embargo, me interesa destacar otros dos aspectos de la cuestión, relativos al papel histórico jugado por los santos mencionados en Huarochirí. Santo Toribio de Mogrovejo, junto a su obra apostólica tridentina en el Perú, es de sobra conocido. Nos interesa destacar que fue precisamente él quien confirmó en el cargo de cura de San Damián a Francisco de Avila que desarrolló, en el siglo XVII, una de las campañas más conocidas de extirpación de idolatrías. Santo Toribio conocía perfectamente la zona, los hechos y sus actores, ya que visitó personalmente la región en 1598 y 1603 (Acosta, A., 1967: 568). Santificado en 1726, su figura debió mantenerse presente con

fuerza en la religiosidad dieciochesca, y su obra recordada a los indígenas desde los púlpitos. El propio Santo Toribio fue quien le impuso el nombre de Rosa a la santa peruana, que hasta hoy es la patrona de Huarochirí.

Destaca en los sucesos de Huarochirí, por un lado, la fuerza mítica de los santos cristianos y, por otro, la ausencia de cualquier memoria del papel que jugaron dentro del proceso histórico de extirpación de las idolatrías y de sometimiento de las mentalidades religiosas nativas. En el siglo XVIII, los santos abanderados de la Contrarreforma juegan, en las mentalidades indígenas, un papel inverso a su pasado protagonismo histórico; se transforman en predicadores de un futuro de paz andino, basado en el retorno del antiguo estado de cosas prehispánico.

De lo antedicho, ¿cabe concluir que hubo una incapacidad campesina para interpretar e incorporar al horizonte mítico el alcance de la política represiva colonial de los siglos XVI y XVII frente a toda señal de identidad? ¿por qué fueron mitificados en los sucesos de Huarochirí aquellos que abanderaron los procesos de aculturación traumática? Quizás la solución la encontremos si consideramos que se produjo un proceso de reinención de la tradición en el sentido que nos ha propuesto E. Hobsbawm. Ahora bien, en ese supuesto ¿cuándo, cómo, por qué y quiénes lo habrían generado?, ¿qué mecanismos de interiorización mental hacen posible que persistan viejas fidelidades Huarochirí-Cuzco y, sin embargo, otras más recientes queden en el olvido? Se nos abre una línea de investigación, cuanto menos, prometedora para entender procesos mentales no lineales como el señalado.

En cualquier caso, Huarochirí-1783 es el reflejo de cuán hondo había calado la prédica barroca y criolla, que supo elevar con éxito durante el siglo XVIII al panteón católico a santos "peruanos". Sincretismo o reinención de la tradición, en todo caso, cuando el alcalde de Casta declaró haber "ensendido una vela a Santa Rosa con los otros del pueblo por José Gabriel Tupac Amaru" describe un cuadro simple, pero complejo al mismo tiempo por las múltiples implicaciones que ello nos sugiere. Ambos iban a salvar a las gentes de la región de su presente estado de sometimiento colonial. Un complejo proceso histórico de múltiples dominaciones, físicas y mentales, y luchas de liberación habían aupado al panteón local de héroes y dioses a personajes tan dispares como Santa Rosa y José Gabriel Tupac Amaru. ¿Quizás porque la religión cristiana mantiene y permite lecturas milenaristas y mesiánicas fue posible su coincidencia mítica, a pesar de su diverso significado histórico?

Un último apunte para referirme a las causas, según Felipe Velasco Tupac Ynga, de su rebelión. El afirmaba que los corregidores y curas robaban y medraban a costa de los indios, descuidando la prédica y el acatamiento del evangelio. En consecuencia, habían incumplido la razón esencial para que la conquista fuera considerada como justa. De sus palabras, entendemos que se basa en la teoría política elaborada por la escuela de Salamanca, relativa a los justos títulos de la conquista, y que en la solución propuesta de cambio de príncipe, imponiendo a Tupac Amaru, se halla influencia quizás de las tesis de P. Mariana, justificando el tiranicidio. En conclusión, mientras en las élites intelectuales limeñas estaba calando la filosofía ilustrada, en un sector considerable de la población indígena imperaba aún como proyecto alternativo al orden colonial soluciones que bebían en las fuentes filosóficas del dieciséis y diecisiete hispano y en el horizonte mítico andino. En ese sentido se confirma para Huarachiri la afirmación de Szeminski (1983: 70) relativa a que durante la rebelión de José Gabriel Tupac Amaru se desconocían conceptos de Poder y Estado propios del período de la Ilustración.

A modo de conclusión, la rebelión de Huarachiri de 1783, pese a su brevedad, no deja de servirnos para visualizar, de algún modo, la atmósfera del siglo XVIII andino: descontento ante el orden colonial imperante, proyectos de rebelión que permitieron imaginar la vuelta al orden perdido precolonial. Y, al mismo tiempo, el recurso constante al mito, que traduce la incapacidad de diseñar nuevas realidades y frena el acceso a formas de pensamiento político basados en la razón, que en otras latitudes darían pronto pie a la quiebra de las sociedades pre-capitalistas, como empezaba ya a avizorarse, en las Trece Colonias o más aún en la inminente revolución francesa.

NOTAS

- 1 Archivo General de Indias (A.G.I.) Audiencia de Lima (A.Lima), 1045. Cuaderno Tercero (en adelante Cuaderno 3º). Testimonio de varias declaraciones tomadas en esta Capital sobre la reincidencia de los Tupa-Amaros y los avisos de la prisión de Diego Cristóbal y demás familia.
- 2 A.G.I., A.Lima, 1047. Cuaderno 1º (en adelante Cuaderno 1º) que contiene testimonio de la sumaria recibida contra Felipe Velasco Tupa Ynga en el pueblo de la Asunción de la Provincia de Huarachiri por su corregidor don Felipe de la Carrera sobre la sublevación de algunos pueblos de la citada Provincia. Año 1783. Juez comisionado por S.E. para las subsecuentes actuaciones de esta causa el Sr. Don Josef de Rezabal y Ugarte del Consejo de S.M. y Alcalde del Crimen de esta Real Audiencia. Decl. de don Josef Melendez, vecino de Asunción.

- 3 A.G.I., A. Lima, 1047. Testimonio del Cuaderno 2º (en adelante Cuaderno 2º) de la causa que se sigue contra Felipe Velasco Tupa Ynga y demás cómplices en el alzamiento de varios pueblos de la provincia de Huarachiri. Año 1783. Juez el Sr. Don Josef Rezabal y Ugarte del Consejo de S.M. Alcalde del crimen de la Real Audiencia de Lima. Convocatoria: Don Josef Gabriel Tupa-Amaro D.g.s.v.m.a. Nuestro señor que se halla en gran Paltiti colocado en el trono imperial y jurado que Dios guarde y Nuestro Señor por tal Ynga y en nombre de nuestro Ynga Tupamaro mando Yo don Felipe Velasco Tupaganga Yopanque Señor natural y descendiente por línea recta de los señores emperadores que fueron de estos reinos del Perú mando por esta carta a mis señor casiques y Principales y Alcaldes y capitanes sean requeridos luego prontitud vengan todos y principales a este pueblo de Asunción porque así ha combenido el señor su Madre Santísima para que tomemos las harmas defensivas así todo los ermanos señores prosipales así como del común aguardan y aguardamos quanto más antes que fuese para darles a ustedes la disposición y mis descargos que ha causado para esta ygecución y la nueva orden que haviendo de nuestro Enga Topajamaro y quan dando en secreto conforme que tengo mandado a mis capitanes en conveniente sin espera ni enoranza pongan en el aragamiento de sus gentes que a lo contrario hicieren serán aplicadas en conforme tenemos dicho serán convertidos en seniza Malo 31.1783. Felipe Velasco Tupa Amaro Ynga.
- 4 Cuaderno 1º. Decl. Francisco Villarroel, v. Carampoma. Según Juan Tupia, indio principal de la Asunción, F. Velasco anunció que otros pueblos "le habían dado la obediencia como a su Rey", "mandando de su autoridad congregar el común se declaró en el por Rey y Señor de todo este Reyno diciéndoles que sólo a él le obedeciesen y que su hermano Don Gabriel Tupacmaro estaba ya coronado en el gran Paytiti: que en aquel mismo acto distribuyó empleos militares previniendo a todos que habían de seguir hasta morir".
- 5 Cuaderno 1º. Declaración de don Francisco Billamul, hacendado y minero, vecino de Carampoma.
- 6 Cuaderno 2º. Decl. Lorenzo López, yndio, vecino y regidor del pueblo de Jilamarca.
- 7 "Que trataban de prenderlo para que no viniese a Lima a dar cuenta que el Pueblo de la Asunción estaba alsado no ser que fueran soldados a matarlos". Cuaderno 2º. Decl. Francisco Vernardino Pardo, indio ladino, receptor en el tolo de la nieve.
- 8 Cuaderno 1º. Carta de Juan Juicaleres/Julcayauré alcalde de Asunción anunciando la detención de Felipe Velasco Tupaganga Yupange Gamaro en 2.6.1783 en Carampoma.
- 9 Cuaderno 1º. Carta de Josef Antonio Perelra.
- 10 Cuaderno 1º. Decreto virreinal de 2.6.1783.
- 11 Real Academia de la Historia (A.H.M.) Colección Mata Linares. T.CX, 1653. Oficio de Don José de Gálvez al virrey del Perú en el que da a conocer que el Rey ha premiado al Teniente de Caballería Don Felipe Carrera y al Teniente Coronel de Infantería Don Vicente Gálvez por su actuación en la sublevación de la provincia de Huarachiri. San Lorenzo, 19.11.1783.
- 12 Según Jáuregui participaron las tres doctrinas del repartimiento de Chacila. A.G.I. A. Lima, 1047. Testimonio del Cuaderno 6º (en adelante Cuaderno 6º) de los Autos que se siguen de oficio contra varios reos sobre el alzamiento que hicieron en varios Pueblos de la Provincia de Huarachiri. Año 1783. Juez el Sr. Don Josef Rezabal y Ugarte del Consejo de S.M. Alcalde del crimen de la Real Audiencia de Lima. Carta de Jáuregui a Gálvez, Lima, 16.7.1783.
- 13 Cuaderno 2º. Pesquisa hecha por el corregidor de Huarachiri, tras entregar al reo Felipe Velasco en Lima, a partir del día 9.6.1783 en el pueblo de San Pedro de Casta.
- 14 Cuaderno 2º. Felipe Carrera, San Pedro de Casta, 11.6.1783.
- 15 A.G.I. A. Lima, 1046. Testimonio del Cuaderno 7º (en adelante Cuaderno 7º) de los Autos seguidos contra Mariano Tupa-Amaro y Andrés Mendigure sobre reincidencia y posteriores excosos cometidos de resultados de la nueva Sublevación acaecida en los altos de Marcapata Provincia de Quispicanchi. Real Sala del Crimen. Escrivano de Cámara Don Clemente Castellanos. Sentencia de Jáuregui en 4.7.1783 en la causa criminal que de mi orden ha instruido de oficio el Señor alcalde del crimen Don Josef Rasabal y Ugarte contra los rebeldes principales Phelipe Velasco Tupac Ynga Yupangi

- 32 Cuaderno 2^o. Felipe Carrera al virrey, San Pedro de Casta, 11.6.1783.
- 33 Cuaderno 2^o.
- 34 Cuaderno 2^o. Carta de Vicente Gálvez a Agustín de Jáuregui, Santa Olaya, 5.6.1783. "En tiempo de mi retirada vi bajar del pueblo de Casta quatro personas en cavallerías esperelos en el camino y vi eran el vicario de la doctrina y su Ynter acompañados de un mestizo y un Yndio del pueblo de Otalo llamado Ciriaco Flores quien desde sus principios oспedó en su casa al intruso Tupa Amaro y sin duda viendo la cosa en el mal estado habrá querido manifestarse leal y mucho más con la carta que hice escribir a él y demás males de su Pueblo..."
- 35 Cuaderno 1^o. Decl. Juan Tupia: "viendo el declarante que trataba de ausentarse a incorporarse con su hermano Don Gabriel en el gran Paitite para desde allí venir destruyendo todas las Provincias del Reyno hasta llegar a la capital de Lima determinó que se pusiese en ejecución el designo de poner preso a este iniquo delincuente..."
- 36 Cuaderno 4^o. Decl. Ambrosio Rodríguez, San Mateo de Otalo, id. de Lorenzo Olivares Uchugara.
- 37 Cuaderno 1^o. Decl. Miguel García.
- 38 Cuaderno 2^o. Decl. Ciriaco Flores: "lo que le pretextó Felipe fueron las operaciones de los corredores y curas y el objeto el de sacudir el Yugo de las gavelas y pensiones con que se veían oprimidos".
- 39 Cuaderno 1^o. Oficio de Felipe Carrera al virrey, 4.6.1783. Decl. de Domingo Soto, Francisco Vázquez y Pedro Herrera.
- 40 Cuaderno 1^o. Decl. Josef Melendes, Francisco Billamil y Domingo Soto.
- 41 Cuaderno 2^o. Carta de Felipe Carrera al virrey, Carampoma, 4.6.1783. "Me imparta un competente auxilio dirigiéndomelo por la Quebrada de Pomacancha que es la de San Mateo... en el día hoy he dirigido varios propios para VE: todos han sido sorprendidos por los levantados cuyo número es vien cresido..."
- 42 Cuaderno 4^o. Decl. Domingo Fernández, indio ladino, 18 años.
- 43 Cuaderno 2^o. Carta de Felipe Carrera al virrey, Asunción, 5.6.1783.
- 44 Cuaderno 2^o. Carta de Felipe Carrera al virrey, San Pedro de Casta, 10.6.1783.
- 45 Cuaderno 2^o. Sentencia en la causa criminal de oficio de Justicia que se sigue contra los comunes de Chauca, Otalo, Casta Chaylla Collata y Jicamarca. Felipe Carrera, 11.6.1783. "...Atendiendo a lo que por notoriedad consta de este delito y al ánimo rebelde que aun se nota en los Yndios de los Pueblos revelados que si no se castiga exemplar y oportunamente puede producir unos efectos los más lamentables a la corona y a la causa pública..."
- 46 Cuaderno 2^o. Decl. Francisco López Córdor, principal de San Lorenzo de Guachupampa: "para que se lebasen manifestó al común del Pueblo del testigo Martín Rodríguez un Papel escrito por el reo en que daba orden para esto asegurándoles tener ya prontos en la Provincia de Tarma 4000 hombres y otros 4000 en otro lugar". Otro testigo le había oído a Felipe Velasco "tener la gente de los pueblos de Añancosa y Payalla de la provincia de Huancavelica".
- 47 A.G.I., A. Lima, 766. Carta del coronel del ejército don Francisco de Cuéllar al conde de Lerena. Lima, 26.12.1791.
- 48 A.G.N.P. Real Audiencia, Real Acuerdo de Justicia, Leg. 1. Don Josef Gutiérrez de la Parra minero y azoguero de S.M. en la ribera de Bombón sobre que se le reciba información de méritos y servicios. 1795.
- 49 A.G.N.P. Real Audiencia, Sentencias Leg. 50.
- 50 A.G.N.P. Miscelánea O 356, 1784. Sentencia en la causa criminal de oficio contra Pedro Simbrón Pacheco. Me atrevo a identificarle con Pedro Nolasco Simbrón citado por S. O'Phelan (1988: 307) como cacique y dirigente de una revuelta contra la visita en la comunidad de Checras del partido de Chancay en 1781.
- 51 Cuaderno 1^o. Decl. don Francisco Billamil relativas a lo que le dijo Felipe Velasco ya preso.
- 52 Archivo General de la Nación Argentina (A.G.N.A.) Tribunales, leg. 156. Exp. 12. Domingo Angles comunica a los indios el perdón e indulto general de la Real Audiencia de Charcas para su tranquilidad y sosiego. Año 1780. Ibid. 31.3.7. Justicia, leg. 10, exp. 190 y 33.2.1. Hacienda, leg. 22, exp. 498. Y en Lewin (1972: 849-50): Indulto publicado en Buenos Aires por orden del virrey Vértiz, 26.1.1782.
- 53 RECOPIACION de las Leyes de Indias... "Mándenlos a los Virreyes, Audiencias y Gobernadores, que si algunos indios anduvieren alzados, los procuren reducir, y atraer a nuestro Real servicio con suavidad y paz, sin guerra, robos, ni muertes, y guarden las leyes por Nos dadas para el buen gobierno de las Indias, y el tratamiento de los naturales, y si fuera necesario otorgarles algunas libertades, ó franquezas de toda especie de tributo, lo puedan hacer, y hagan, por el tiempo y forma, que les pareciere, y perdonar los delitos de rebelión que hubieren cometido, aunque sean contra Nos y nuestro servicio, dando luego cuenta al Consejo".
- 54 A.G.I., A. Lima, 923. Relación de Causas Corrientes en la Audiencia de Lima en 1781.
- 55 A.G.N.P. Libro Común General de la Contaduría General de Tributos, año 1782. Quedaron exentos los pueblos de Puquillura, Poroy, Anta, Guarcondo, Pomaguanca, Zurite, Chinchapuquio, Sumaropartipatta, Cayaracaypibil y Covanachonta.
- 56 A.G.I., A. Charcas, 433. Carta de Ignacio Flores a Joseph Gálvez, La Plata, marzo 15 de 1783. "Dado a luz el Edicto e Indulto gral de Lima en que se dispuso a los Yndios de este distrito tuvo a bien conformarse con él en todas sus partes, y por consiguiente en dicha gracia. Yo conociendo a los Yndios, y que en su mayor fermentación no la solicitaron, recogí dichos edictos, representé al Sr Virrey, y conseguí que no solamente se fuesen pagando los pertenecientes al año actual, sino que también se persibiesen en la mayor parte de las Provs., el respectivo de la rebelión..."
- 57 A.G.N.P. Libro Común General de la Contaduría General de Tributos, año 1782.
- 58 A.G.N.P. Libro de Provisiones de la Contaduría General de Tributos. Libro 3^o, C=15, 300=1405. Decreto de J. Escobedo, 12.4.1783 y 2.6.1783.
- 59 Ibid. Decreto de Jorge Escobedo, 4.2.1783.
- 60 Ibid. Decreto de J. Escobedo, 13.3.1783.
- 61 Ibid. Decreto de J. Escobedo de 4.9.1783 sobre Caylloma. Carta de Gálvez a Escobedo, Madrid, 7.7.1784 aprobando lo obrado por Escobedo en respuesta a su carta de 16.9.1783.
- 62 Ibid. Decreto de J. Escobedo de 14.6.1783.
- 63 Ibid. Decreto de J. Escobedo de 22.3.1783.
- 64 Ibid. Decreto J. Escobedo 26.9.1783. Los curas de Quispicanchi renunciaron al cobro de sus sueldos según consta en el decreto de Escobedo de 23.4.1784.
- 65 Szeminski (1990: 181) cita además la orden de Tupac Catari de organizar las reuniones en los cerros. Ello se relacionaría con el significado del término Apu, señor, y el papel de las grandes montañas como protectoras de determinadas comunidades o regiones en lo relativo a la vida social y biológica.
- 66 Cuaderno 7^o. Según Mata Linares sólo se abrieron diligencias judiciales contra Nicolás Victorio (Betorio), Bartolomé Guamán, Asensio Ollachea y Sebastián Coata (Copata) por reincidentes. Simón y Lorenzo Condori fueron juzgados en el Cuzco junto a Diego Tupac Amaru y su familia.
- 67 Cuaderno 7^o. Carta de Gabriel de Avilés al virrey, Cuzco, 20.2.1783. Actuó, según Avilés, como coronel y luciendo banda de terciopelo negro bordado en plata con una cruz en medio. Ese sería el distintivo propio de las tropas tupamaristas según confesión de Andrés Mendiburu en 1.7.1783 en mismo expediente judicial. El usaba durante la gran rebelión "una camiseta de terciopelo colonado con un galón de plata sobre el vestido. Que Diego traía sobre el vestido una camiseta de tejido que llaman Unco y su primo Mariano una camiseta de terciopelo negro con franja de plata y los capitanes y coroneles sus Bandas coloradas del genero que podían... cuando regreso a Azángaro desde Sorata vio a muchos de los Reveldes usar de vandas de todos los colores y que la cruz que ponían en la vanda o en la Gorra era el distintivo de los que seguían a José Gabriel y que los soldados que mandava el cacique de Chincheros usaban en las gorras una señal de Bayeta colorada que no puede asegurar si era cruz".
- 68 Cuaderno 7^o. Oficio del obispo del Cuzco, Juan Manuel, al virrey, Cuzco, 1.3.1783.
- 69 Cuaderno 7^o. Carta de Avilés al virrey, Cuzco, 31.3.1783.
- 70 A.G.N.P. Miscelánea O 358. Sentencia dictada en 16.3.1784 contra Mariano Condorcanqui "Tupa Amaro", Andrés Mendigure, Fermín Bustos Oblitas, Thomas Palomino, Agustín

Mamani, Lucas Garay, Carlos Ochoa, Mathías Cuyacondori, Antonio Quispe, Vizente Ninavilca por reincidencia después del Yndulto, sublevación en los altos de Marcapata Provincia de Quispicanchi, construcción de una capilla en el paraje de Coñamuro y conmoción iniciada en el pueblo de la Acención y difundida en otros de la de Huarochiri por dirección de Felipe Velasco el Espejero ya Castigado. *Ibid.* 0 359. Confirmación de la sentencia anterior. 29.3.1784.

- 71 Se trataba de una efectiva red de información que permitía a las comunidades indígenas mantener relaciones directas con las autoridades virreinales y sustraerse de los intereses particulares de las autoridades regionales. En casos como las tensiones entre comuneros y cura en Chincha en la década del 90 y en aquellas originadas por la abolición del tributo en Huamachuco entre 1811-14 tales redes fueron de una efectividad incuestionable (Sala i Vila, N., 1989: 472 y 555).
- 72 Casahermosa, durante el tiempo que fue corregidor de Huaylas, "serenó con prudencia, y notable riesgo de su vida la sublevación acaecida en dicha provincia de Huaylas, a la que consta no dio motivo, porque el origen fueron los comisionados para el establecimiento de Aduana, Alcabalas, y Matricula de Tributarios". S. O'Phelan (1988: 305) menciona que en 1780 sendas revueltas estallaron en Yungay y Huaraz, respectivamente el 8 de febrero contra del alza en la alcabala y el encabezamiento y el 7 de marzo en Huaraz contra las alcabalas, la revisita y quien la dirigía, Dr. Antonio Enderica. Nombrado Casahermosa intendente de Puno, en marzo de 1788, sería tiempo después destituido y se vería envuelto en un largo proceso acusado, entre otros cargos, de efectuar repartos forzosos y nombrar caciques a cambio de altas cantidades de dinero. Archivo Histórico Nacional de España (A.H.N.E.). Consejos, 20406. Causa contra el Marqués de Casahermosa.
- 73 Cuaderno 2^o. Doct. de Felipe González Rymaycochachin: "... sin embargo de que la cédula no expresaba más de lo expuesto se rebajaron los tributos en las Provincias de Tarma, Guamalies y Lambayeque y por eso denominaba la cédula de la rebaja".
- 74 La carta aparece inserta sin fecha en la documentación consultada, Cuaderno 2^o, es copia casi fidedigna de la publicada por B.Lewin (1972:460-1, 12.12.1780).
- 75 Cuaderno 2^o. Doct. Ciriaco Flores: "los fines eran apartarse de la obediencia de Nuestro Soberano y fuese Rey que decía era hermano de Josef Gabriel que decía estaba coronado en Puno y después en el gran Paititi y que el confesante aunque quería libertarse de las pensiones por ese medio pero [no] de la obediencia de nuestro soberano y que habiéndole recomvenido el confesante como quedaria la fee y las rentas de nuestro Rey y los Santos Lugares respondió que la fee quedaria como antes..."
- 76 Ver en ese sentido el trabajo de S. O'Phelan (1988: 223-243). Referencias al rey de Inglaterra en un pasquin en Arequipa o a la creación por Tupac Amaru de un Estado independiente, que reconocería nominalmente la supremacía española en Szemirski (1983: 72, 225 y 247).
- 77 Cuaderno 1^o. Doct. de Juan Tupia: "se incorporase [Felipe Velasco] con su Hermano Josef Gabriel en Paytiti y desde allí viniese destruyendo los pueblos hasta Lima".
- 78 En este sentido N. Mannique (Delet, J.P.; Saint-Geours, Y. 1986) ha destacado la persistencia a lo largo del tiempo de diferencias étnicas indígenas, ha señalado en ese sentido la originalidad Wanka en el centro y su autonomía frente a los procesos del sur andino. Cecilia Méndez ha planteado, para la región de Huamanga, cómo difícilmente pudo cobrar fuerza la imagen del Inca, cuando la conquista de los grupos cuzqueños y el sometimiento de los señorios regionales seguía viva en la memoria de las gentes de la región. En: conferencia en el 1er Taller Visiones del futuro y programas políticos en la historia del Perú. Instituto de Estudios Peruanos, Ciclo de Talleres sobre Historia e Identidad Nacional, Lima, 3-31.VIII. 1992.
- 79 Cuaderno 7^o. Doct. de Andrés Navarro.

Anexo 1.

Datos relativos a los juzgados por los sucesos de Huarochiri

	ETNIA	NATURAL/VECINO	OFICIO	EDAD	SENTENCIA
Felipe Velasco	indio	Cuzco/Lima	espejero	30	muerte
Manoel Silvestre Roxas	mostizo	Guayacá/Tarma/Lima	músico	34	10 a./20 azotes
Sebastián de Roxas	indio	Urcamayo/Tarma/Lima	sastre	40	4 años presidio
Nicolás Almendros	mostizo	Yapo/Conchucos/Lima	zapatero	+25	4 años "
Juan Thomas Palomino	mostizo	Huamanga/Lima	escribano	37	4 años "
Vicente Jiménez Ninavilca	indio	Huafoc/Yauyos/Lima	estudiante	20	cárcel suf.
Manuela Marticorena	mostiza	Huancavelica/Lima	costurera	30	10 a. Buterio
María Rodríguez	mostiza	Pasco/Tarma/Lima		25	10 a. Buterio
Antonio Pineda	mostizo	Santa Olaya	chacarero		6 años presidio
Pedro Quispioclla	indio ladino	S. Juan de Marucana/Santa Olaya	arrendatario	26	6 años presidio
Toribio Melchor	mostizo	Asención/Santa Olaya	chacarero	30	compurgada
Ciriaco Flores	indio	S. Mateo de Otazo/Santa Olaya	chacarero	32	muerte
Martín Ambrosio Rodríguez	indio	S. Mateo de Otazo	chacarero		2 años presidio
Francisco Bonifacio	indio ladino	S. Mateo de Otazo	chacarero	40	2 años "
Marcelo Caccha	indio	S. Mateo de Otazo/S. Pedro de Casta	chacarero	45	2 años "
Lorenzo Olivares Uchuguara	indio	suas tierras Huarochiri			2 años "
Juan Alberto	indio ladino	Lama	chacarero/ alcalde	36	compurgada
Pedro Balthazar Reyes	indio ladino	Asención	chacarero	53	compurgada
Juan Tupia	indio principal	Asención	chacarero	45	compurgada
Pasqual Reyes		Asención	chacarero/ pastor de llamas		absuelto
Juan Chagua	indio ladino	S. Pedro de Casta	chacarero	40	3 años presidio
Cristóbal Olivares	indio ladino	S. Pedro de Casta	alcalde	36	absuelto
Lorenzo Reyes	indio ladino	S. Lorenzo de Guachupampa	chacarero	50	absuelto
Joseph Navarro	indio ladino	Acobambas/Carampoma	arriero/	50	absuelto
Pedro Nolberto	indio	corredor de nieve Carampoma	alcalde	50	absuelto
Agustín Mamani	indio	chacarero Quinquipaya/Puna, Potosí de Mariano Tupac Amaru	arriero/	27	fallecido
Carlos Ochoa	mostizo	Cuzco	arriero/	40	cárcel suf.
Antonio Quispe	indio	mayordomo de chacra de José Gabriel Tupac Amaru	arriero/	51	cárcel suficiente
Lucas Baldes y Garay	español	Cuzco	criado de José Gabriel Tupac Amaru		
Mathías Cuyacondori	indio	Cuzco	plumario	23	cárcel suf.
		San Juan Camayna/Ancho de Pucallanca, Quispicanchi	cacique interno		cárcel suf.

Algunas reflexiones sobre las Reformas Borbónicas y las rebeliones del siglo XVIII

Scarlett O'Phelan Godoy

Se sabe que el siglo XVIII observó numerosas revueltas sociales. No obstante ello, fue sólo en la segunda mitad del mismo que los movimientos sociales adquirieron perfil definido de rebelión, comprometiendo, a la vez, a varios virreinos, y alcanzando gran envergadura. Precisamente, en un volumen recientemente editado bajo el título de *Reformas e Insurrección* se analiza el recorrido de la aplicación de las medidas desde el temprano caso de Nueva Granada, hasta su posterior puesta en vigor en el Perú¹. Además, se observa cómo el reformismo borbónico comprometió prácticamente todos los niveles: desde la minería, la milicia y el comercio, hasta el regionalismo. Pero hubo otros frentes.

Si bien está demostrado que fue la aplicación de las Reformas Borbónicas, a cargo del visitador Antonio de Areche, la que precipitó la rebelión de Tupac Amaru; este enfoque se limita a contemplar la puesta en práctica del programa político económico. Pero las reformas en sí habían comenzado antes, tocando por ejemplo la esfera social y religiosa². Incluso, la visita de Areche fue para constatar que la legislación borbónica se estaba implementando eficientemente. Es decir, el proyecto borbónico antecede la

presencia del visitador. Es por eso que hablar del impacto de las Reformas Borbónicas sobre las rebeliones del siglo XVIII no puede limitarse a la visita de Areche.

Para el caso de México la visita de Gálvez, que también desató una ola de descontento, ha merecido la atención de historiadores como Priestley y Navarro García³. Para el caso de Nueva Granada, Phelan dedica un largo acápite, que denomina Carlos III, a abordar la visita de Gutiérrez de Piñeres y sus incidencias⁴. Lamentablemente, en el caso de Perú, sólo contamos con el célebre trabajo de Palacio Atard que denuncia las desavenencias personales entre Areche y el virrey Guirior⁵. Pero un trabajo más profundo que incida en el sustento ideológico de las Reformas, su aparato jurídico, y su espíritu global queda pendiente, aunque el ensayo de John Fisher sobre los vértices del programa imperial es un buen punto de partida⁶.

Lo interesante es observar la porfía y dureza en la aplicación de las Reformas, a pesar de la ola de descontento que levantaron. Y no me estoy refiriendo, exclusivamente, al hecho de que se hiciera caso omiso de los ataques perpetrados en Cochabamba y La Paz, al momento de implementarse el nuevo control arancelario en el Bajo Perú⁷. Pienso, por ejemplo, que se desestimó la intranquilidad social generada en Quito en 1765, y los choques que se suscitaron en el caso concreto de México⁸. Tal vez, Quito y México pudieran ser considerados como un ensayo en el cual se demostró la corrupción que sustentaba al aparato fiscal. Eso llevó a que en el caso del Alto y el Bajo Perú se hiciera un seguimiento más estrecho del cuerpo burocrático y administrativo que había estado encargado del manejo del sector impuestos. Con esta actitud lo que se provocó fue una reacción aún más violenta de parte de las elites y los sectores medios del virreinato peruano.

Es tan obvia la conexión entre Reformas Borbónicas y la gran rebelión, que es posible afirmar, que sin las medidas borbónicas simplemente no hubiera ocurrido. Esto de ninguna manera implica la inexistencia de otros elementos que causasen el descontento social. De otro lado, el programa político de Tupac Amaru es un reflejo no sólo de la presencia multiétnica del movimiento, sino también de los intereses de los diferentes grupos sociales que se vieron comprometidos en el mismo.

En un trabajo anterior llamé la atención sobre lo poco tratadas que fueron, en el programa político de Tupac Amaru, las mitas y los tributos⁹.

En dicha ocasión señalé que la preocupación del cacique fue que el tributo se hiciese extensivo a sectores sociales, hasta ese momento exceptuados: los mestizos, zambos y mulatos; Tupac Amaru, sus parientes y allegados cercanos eran, precisamente, mixtos. Así, bajo el argumento de que el tributo indígena era necesario para alimentar a la Real Hacienda, la postura del cacique será suspenderlo exclusivamente durante los años que duró la rebelión. Es decir, los indios seguirían pagando la tasa asignada pero habría que evitar la posibilidad de un tributo o pago único que gravara a los otros estamentos de la sociedad colonial. Este razonamiento se entiende si tenemos en cuenta que una de las funciones del cacique era la recolección de tributos: si el tributo se extendía a otros sectores sociales, el cacique perdía su razón de ser.

Sobre la mita, Tupac Amaru se refirió fundamentalmente al caso de Potosí. Su argumento abolicionista puede haber estado determinado por una postura de jurisdicción territorial¹⁰; actitud coherente, si tenemos en cuenta que en 1780 Potosí formaba parte del virreinato de Buenos Aires, pero seguía recibiendo cuotas de mitayos enviados desde el virreinato peruano. Nada dijo el cacique, sin embargo, sobre la abolición de los servicios personales en general. Su énfasis se concentró en la mita potosina, pero la mita-chacra y la mita-obraje parecieron preocuparle menos. Lo cierto es que mita y tributos eran caras de una misma moneda ya que numerosas comunidades pagaban sus tasas tributarias mitando. El programa de Tupac Amaru tuvo por lo tanto un carácter tradicionalista, preservando mecanismos de explotación colonial que gravaban a la población indígena desde los albores de la colonización.

Si bien trabajos como el de Jürgen Golte y Alfredo Moreno Cebrián¹¹ han destacado la conexión existente entre repartos y revueltas sociales, es oportuno recordar que ni en Quito ni en Nueva Granada funcionaba el sistema de repartos arancelados y pese a ello, se suscitaron numerosos brotes de rebeldía en la segunda mitad del siglo XVIII¹². Además, como hemos demostrado para el caso peruano, las revueltas que ocurrieron entre 1750 y 1770 no siempre estuvieron motivadas por los repartos del corregidor, aunque el repartimiento provocara una mayor pugna entre las autoridades locales por la disputa del excedente campesino. Así, las revueltas sociales se diversificaron suscitándose ataques contra curas, caciques, hacendados y obreros locales¹³.

No debe olvidarse que el reparto era una pieza importante del proyecto borbónico, la idea era crear un mercado interno y empujar al campesinado al mercado libre de trabajo, para luego instalar aduanas y hacer extensiva la alcabala a los productos de la tierra y al poblador indígena. Hubo comunidades que lograron insertarse con éxito en el mercado interno, pero muchas otras permanecieron funcionando dentro del esquema mita-tributo, dependiendo de sus caciques para poder completar sus tasas anuales. La incidencia del reparto no fue, por lo tanto, uniforme.

Además, el reparto fue de alguna manera el punto inicial en la xenofobia que más tarde llegaría a su clímax con las Reformas Borbónicas. El caso del Cuzco demuestra claramente que fueron comerciantes peninsulares los que obtuvieron mayores ganancias en su calidad de abastecedores de productos como ropa de la tierra y mulas a los corregidores del sur andino. Esto, en detrimento de los comerciantes criollos¹⁴. La abierta competencia entre peninsulares y criollos existía, por lo tanto, antes de que se impusiera a las elites provinciales la presencia de burócratas y administradores venidos de la península.

Aunque dé la impresión de que las rebeliones del siglo XVIII han sido extensamente estudiadas, a mi modo de ver, quedan importantes temas por explorar. Así, poco se conoce sobre los contactos establecidos por Tupac Amaru con las elites provinciales, concretamente cuzqueñas. Sobre su vinculación con las elites alto peruanas se sabe menos aún. Los libros de aduana revelan que el cacique transportaba productos a Cochabamba, La Paz y Potosí y ofrecen información sobre los comerciantes que remitían y recibían la mercadería¹⁵. Pero este es un tema que sólo ha sido tangencialmente tratado. Para el caso de Nueva Granada, se ha realizado una aproximación más estrecha a la elite de Quito y Socorro, porque hubo miembros del "patriciado" involucrados, en ambos levantamientos, a nivel de liderazgo.

Volviendo al caso peruano, se ha comprobado el importante papel que cumplió el gremio de arrieros en la expansión de la rebelión¹⁶. Adicionalmente, se ha constatado la presencia de artesanos, tales como sastres, pelloneros, zapateros, carniceros, entre las filas del cacique rebelde¹⁷. Pero aún no hay un trabajo que esclarezca el funcionamiento y operatividad del gremio, tanto de arrieros como de viajeros y de trajinantes antes de la rebelión. Es evidente, que el cacique pudo reclutar sus fuerzas no sólo a través de las comunidades sino también mediante los

gremios, conjetura sujeta a demostración. No debe obviarse que la legislación borbónica también abarcó a los gremios, así como a otras instituciones corporativas¹⁸.

Si bien sabemos que Tupac Amaru en su condición de cacique arriero mantuvo relaciones con los notables del Cuzco, que lo utilizaban para transportar sus productos comerciables, poco se conoce sobre los contactos cotidianos del cacique con la elite cuzqueña y su coincidencia en las fiestas patronales, por ejemplo, o en las cofradías locales. Elite indígena y elite criollo-peninsular mantenían puntos de encuentro en el Cuzco, pero estos nexos son escasamente aludidos.

Alberto Flores Galindo llamó la atención sobre la importancia de las fiestas patronales y las ferias regionales como vehículo de propagación de los movimientos. En el caso concreto de Tinta, las fiestas del señor de Tungasuca y la Santa Patrona de Tiobamba, Urubamba, precedieron el estallido de la gran rebelión. Ambas festividades se celebraban con ferias locales, donde acudían los pequeños comerciantes de los poblados vecinos¹⁹. Un estudio sobre estos eventos religiosos y sociales ayudaría en la profundización del análisis de las festividades religiosas como centros motores de conspiración y solidaridad.

Sobre los linajes incaicos, sabemos que la rebelión propició enfrentamientos internos que, eventualmente, plantearon la imposibilidad de forjar una alianza entre la elite indígena. Pero habría que explorar con más detalle la trayectoria de caciques como Fernández Guachalla, Mango Turpo, Sucacagua, Guamansango antes de la rebelión, ya que los casos de Choquehuanca, Pumacahua y Sahuaraura son más conocidos²⁰. Sería importante poder esclarecer sus redes de parentesco y de contacto, su prestigio social y económico, las mercedes otorgadas a ellos y sus hijos por parte de la Corona. Es sabido, que el reformismo borbónico albergaba entre sus propósitos la eliminación de la elite indígena; lo que se haría aún más evidente, luego del papel relevante que cumplieron los caciques en la gran rebelión. La aplicación de la abolición de los cacicazgos tuvo que hacer concesiones, pues debió concertarse una tregua con los caciques leales a la Corona.

En cuanto a los caciques rebeldes se dispone de información sólo a partir del momento en que los encontramos alineados con Tupac Amaru. Así faltan estudios que analicen su comportamiento desde el temprano siglo XVIII, las querellas mantenidas con sus autoridades locales en los

años previos al movimiento; y los procesos subsiguientes para la adjudicación de sus cacicazgos. Poco se sabe sobre Tomasa Tito Condemaita, cacique de Acos; Catalina Salas, cacique de Yanaoca; Blas Pacaricona, cacique de Lampa; o Pascual Díaz Calisaya, cacique de Cabana; por sólo mencionar algunos de ellos²¹.

Las Reformas Borbónicas también introdujeron modificaciones sustanciales en lo religioso. La expulsión de los jesuitas en 1767 implicó una disrupción del sistema educativo controlado por la orden²². A nivel de la elite indígena, la educación impartida en los colegios de caciques sufriría alteraciones. Pablo Macera afirma que a finales del siglo XVIII muchos hijos de caciques tenían profesores particulares y la asistencia a los colegios había bajado ostensiblemente²³. Los colegios, al igual que las universidades, eran punto de confluencia y de diálogo entre la elite indígena y la elite provincial. Este es otro factor que habría que observarse con más detenimiento, debido a la presencia significativa de abogados y seminaristas a nivel de los escribanos de confianza de Tupac Amaru.

Fue también durante el período borbónico que se reforzó la secularización del clero y la transferencia de doctrinas de los regulares a los seculares²⁴, cuya formación no era idéntica a la impartida por las órdenes religiosas. Habría que detectar si fueron clérigos regulares o seculares los que apoyaron al cacique rebelde. Es un hecho que el clero provincial estuvo implicado en los albores del movimiento, pero habría que rastrear en forma más consistente la trayectoria y carrera eclesiástica de los doctrineros que fueron procesados como resultado de la rebelión.

El interés de los clérigos por aunarse a las protestas contra el mal gobierno no tiene por qué limitarse a su rechazo al reparto de mercancías del corregidor. El arancel con que la política borbónica gravó el pago por sacramentos fue también visto críticamente por la Iglesia. El mencionado arancel fijaba los pagos que debían efectuar los feligreses, y limitaba, de esta manera, se produjesen abusos en los cobros por misas, bautizos, defunciones, etc.²⁵ Esto debió resultar contraproducente a los doctrineros, cuyo salario era reducido, y se complementaba, en gran medida, con el cobro de los derechos parroquiales.

En términos de las comunidades campesinas se hace necesario un estudio más exhaustivo a fin de analizar si los conflictos entre ellas, durante la rebelión, fueron un reflejo de antagonismos previos suscitados por problemas de tierras o disputas jurisdiccionales²⁶. Tampoco está claro, pues

no siempre se especifica, si existieron enfrentamientos entre las mitades de una comunidad, contraponiéndose el hanan con el urín o si, en todo caso, hubo ocasiones en que se dieron alianzas; y bajo qué premisas o compromisos previos se tejieron.

En más de una ocasión, la información alude a la participación de miembros del cabildo indígena como alcaldes y regidores e inclusive, a individuos cumpliendo funciones en el sistema de cargos de las iglesias como porteros, sacristanes, músicos, cantores. En ambos casos, estos individuos asumieron posiciones de liderazgo y si bien no fueron dirigentes que descollaron, sería interesante auscultar sus antecedentes y los mecanismos que utilizan para alcanzar puestos de prestigio a nivel local. Ellos fueron, sin lugar a dudas, los más cercanos a las masas indígenas.

La barrera del idioma entre las tropas quechuas y aymara es un punto que no está resuelto. No existen trabajos que aborden este tema. De que hubo interferencias lingüísticas, no cabe la menor duda, se alude a ello continuamente. La presencia de los intérpretes se hizo, por lo tanto imprescindible. En este sentido, sería interesante realizar un análisis acucioso sobre la procedencia y rol que cumplieron estos intérpretes durante las insurrecciones.

Lo que indudablemente determinó la necesidad de recurrir a intérpretes en los procesos judiciales y las comunicaciones orales durante la rebelión fue que las lenguas autóctonas siguieran arraigadas en el sur andino. No en vano, una de las primeras medidas correctivas recomendadas por Areche y el intendente Mata Linares fue la de incentivar la creación de escuelas de primeras letras en las comunidades, donde se impartiera el idioma castellano. Era una manera de extirparle al indígena un instrumento de su identidad nativa pero, a la vez, de abrir un flujo más directo de comunicación.

Finalmente, si bien hay trabajos sobre la violencia que se desató durante la gran rebelión, sobre todo la proveniente por parte del ejército tupacamarista²⁷, sólo se conocen las sentencias a que fueron sometidos los principales dirigentes del movimiento. Un estudio sobre los procesos judiciales, las cárceles, y la represión a que fueron sometidos Tupac Amaru y sus allegados ofrecería una visión de los códigos bajo los cuales operó la justicia española, teñida también por el absolutismo borbónico.

NOTAS

- 1 John R. Fisher, Allan J. Kuethe y Anthony McFarlane (Eds.). *Reform and Insurrection in Bourbon New Grenada*. Louisiana State University Press, 1990.
- 2 David Brading. "Bourbon Spain and its American Empire". Leslie Bethell (ed.) *Colonial Spanish America*. Cambridge University Press, 1988. pp.160, 161.
- 3 H. Priestley. *José de Gálvez, Visitador General of New Spain 1765-1771*. Berkeley, 1916.
- 4 Luis Navarro García. *Don José de Gálvez y la comandancia general de las provincias internas del Norte de Nueva España*. Sevilla, 1964.
- 5 John Leddy Phelan. *The People and the King*. Wisconsin, 1978. pp.3-35.
- 6 Vicente Palacio Atard. *Arech y Guirior. Observaciones sobre el fracaso de una visita al Perú*. Sevilla, 1946.
- 7 John Fisher. "La rebelión de Tupac Amaru y el programa imperial de Carlos III". *Tupac Amaru II, 1780. Antología*. Lima, 1976. pp.109-128. Oscar Cornblit también alude a los proyectos carolingios en su artículo "Levantamientos de masas en Perú y Bolivia durante el siglo XVIII". *Tupac Amaru II, 1780. Antología*. Lima, 1976. p.139-142.
- 8 Scarlett O'Phelan Godoy. "Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad del Bajo y el Alto Perú". *Historia y Cultura*. No.16 (1984).
- 9 Sobre el caso de Quito consúltese el artículo de Anthony McFarlane "The Rebellion of the Barrios: Urban Insurrection in Bourbon Quito." *H.A.H.R.* 69(2) 1989. Joseph Pérez es quien inicialmente llama la atención sobre la rebelión de 1765 en su libro *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*. Madrid, 1977. pp.46-63.
- 10 Scarlett O'Phelan Godoy. "Tradición y modernidad en el proyecto de Tupac Amaru". Jean Mayer (coord.) *Tres levantamientos populares. Píagachov, Tupac Amaru, Hidalgo*. CEMCA. México, 1992.
- 11 *Ibid.*
- 12 Jürgen Golte. *Repertos y rebeliones*. Lima, 1980. Alfredo Moreno Cebrián. *El corregidor de indios y la economía peruana del siglo XVIII*. Madrid, 1977.
- 13 Para el caso de la Audiencia de Quito consúltese el libro de Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*. Bonn, 1976. Para el caso de Nueva Granada es de gran utilidad el libro de Gilma Mora de Tovar, *Aguardiente y conflictos sociales en Nueva Granada durante el siglo XVIII*. Bogotá, 1988.
- 14 Scarlett O'Phelan Godoy. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cuzco, 1988. Cap. III.
- 15 Scarlett O'Phelan Godoy. "Aduanas, mercado interno y elite comercial en el Cuzco antes y después de la gran rebelión." *Apuntes*, 1986.
- 16 *Ibid.*
- 17 Scarlett O'Phelan Godoy. *Un siglo de rebeliones anticoloniales* Capítulo V. Consúltese también Magnus Mörner, "La rebelión de Tupac Amaru en el Cuzco desde una perspectiva nueva". París 1976 y Alberto Flores Galindo, "Tupac Amaru y la sublevación de 1780". *Tupac Amaru II - Antología*, p.287.
- 18 Scarlett O'Phelan Godoy. *Un siglo de rebeliones anticoloniales* p.277. También hay referencias en Alberto Flores Galindo, "Tupac Amaru y la sublevación de 1780", p.274.
- 19 El tema ha sido más trabajado para el caso del México borbónico que para el caso del Perú. Al respecto puede consultarse el interesante artículo de Serge Gruzinski "La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)". *Estudios en Historia Novohispana*. Vol.VIII. México, 1985. También es de interés el artículo de William Taylor "... de corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios de Nueva España del siglo XVIII". *Relaciones. estudios de historia y sociedad*. No.39. (1989).
- 20 Scarlett O'Phelan Godoy. "Aduana, mercado interno". p.62.
- 21 Extracto de las Pruebas de Nobleza de Don Gregorio Chuquithuanca nombrado Caballero de la Real Orden Española de Carlos III en Decreto de 13 de Abril de 1792. *Revista de Historia de América*, No.77-78 (1974), pp.151-205. Ver también Jorge Bernaldo Ballesteros, "Pumacahua y los Clarines de Chincheros", *Boletín del Instituto Riva*

- Agüero, No.731(1969-71), p.10, y Ella Dunbar Temple, "Un linaje incaico durante la dominación española", *Revista Histórica*, No.18, Lima 1949.
- 21 Scarlett O'Phelan Godoy, *Un siglo de rebeliones*, p.229.
- 22 Sobre la expulsión de los jesuitas de Hispanoamérica puede consultarse la antología a cargo de Magnus Mörner (ed). *The expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York, 1965.
- 23 Pablo Macera. "Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú durante el siglo XVIII". *Trabajos de Historia*, Tomo II, pp.215-282. Lima, 1977.
- 24 David Brading. "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico". *Journal of Latin American Studies*, Vol.15(1983), p.9.
- 25 Scarlett O'Phelan Godoy. *Un siglo de rebeliones anticoloniales* p.132.
- 26 Ward Stavig es quien ha abordado este tema para el caso concreto del Cuzco, "Ethnic Conflict, Moral Economy, and Population in Rural Cuzco on the Eve of the Thupa Amaru II Rebellion". *H.A.H.R.* No.68(4) 1988.
- 27 Jan Szmanski. "Why Kill de Spaniards?" Steve Stern (ed). *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*. Wisconsin, 1987. Iván Hinojosa, "El nudo colonial. La violencia en el movimiento tupamarista". *Pasado y Presente*. No.2-3. (1989). Consúltese también Jorge Hidalgo, "Amarus y Cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781", *Chungará* No.10(1983).

Bibliografía General

Abecia, Valentín

- 1954 *La Revolución de 1809*, La Paz, Biblioteca Paceña. Alcaldía Municipal.

Abercrombie, T.

- 1991 "Articulación doble y etnogénesis", en Segundo Moreno Yáñez y Frank Salomon (Ed.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*, Quito, pp. 197-212.

Acosta, A.

- 1984 "Sobre criollos y criollismo", *Revista Andina*, Año 2, Número 1. Cuzco.

1987

- "Francisco de Avila, Cusco 1573 (?) - Lima 1647", en Taylor, G.: *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos - Instituto de Estudios Peruanos.

Actas

- 1982 *Actas del Coloquio Internacional Tupac Amaru y su tiempo*, Lima.

- Albó, Xavier
1966 "Jesuitas y culturas indígenas, Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación", *América Indígena*, vol. 26, no. 3-4. México.
- Almeida, et. al.
1993 *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, Quito, Abya-Yala, Cedime.
- Alvarez, Sonia y Escobar, Arturo (Eds.)
1992 *The Making of Social Movements: Identity, Strategy, and Democracy*, Boulder, Westview.
- Anderle, Adam
1987 "Alternativas de la formación del Estado en la región de los Andes a comienzos del siglo XIX", en Annino et al., *Dallo Stato coloniale allo stato nazionale. 1750-1940*, Milán.
- 1988(Ed.) *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton, Princeton University Press.
- Anderson, Benedict
1991 (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres - Nueva York, Ed. Verso.
- Andrews, George
1985 "Spanish American Independence: a structural analysis", en *Latin American Perspectives* Vol. 12. N° 1.
- Annino et al.
1987 *Dallo Stato coloniale allo stato nazionale. 1750-1940*, Milán.
- Aparicio, Severo
1982 "La actitud del clero frente a la rebelión de Tupac Amaru", en *Actas del Coloquio Internacional Tupac Amaru y su tiempo*, Lima.

- Arnade, Charles
1979 *La dramática insurgencia de Bolivia*, La Paz, Librería Editorial Juventud.
- Arze, René
1979-1987 *Participación popular en la Independencia de Bolivia*, 2da. edición, La Paz.
- 1985 "Las masas irrumpen en la guerra (1810-1821)" de José Luis Roca", *Historia y Cultura* No. 8. La Paz.
- Baker, Keith Michael (Ed.)
1987(Ed.) *The Political Culture of the Old Regime*, Oxford, Pergamon Press. Serie *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1.
- 1987 "Politics and Public Opinion Under the Old Regime: Some Reflexions", en Jack Conter y Jeremy Popkin (Eds.), *Press and Politics in Pre-revolutionary France*, California, University of California Press, pp. 204-246.
- 1992 *The Making of Social Movements: Identity, Strategy, and Democracy*, Boulder, Westview.
- Banton, Michael
1987 *Racial Theories*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Barbacci, Rodolfo
s/f *Notas, apuntes y documentos para la Historia de la música y el baile en Lima*, Copia mecanografiada, 4ts.
- Barnadas, Josep
1987 *Manual de bibliografía. Introducción a los estudios bolivianos contemporáneos. 1960-1984*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Barreda y Laos, Felipe
1964 *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Lima.

- Barroeta, Pedro Antonio de
1974 "Edictos", en *Constituciones synodales*, Lima, Joseph Morel.
- Bayle, Constantino
1952 *Los Cabildos seculares en la América Española*, España.
- Beezley, William H.; Cheryl, English Martin; William E. French, (Eds.)
1994 *Rituals of Rules, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, Scholarly Resources.
- Benjamin, W.
1982 *Para una crítica de la violencia*, México, Premia Editora.
- Berman, Marshall
1986 *Todo lo que es sólido se disuelve en el aire*, México, Siglo XXI.
- Bernales Ballesteros, Jorge
1969 "Fray Calixto de San José Túpac Inca, procurador de indios y la 'Exclamación Reivindicacionista de 1750'", *Historia y Cultura* 3. Lima.
- 1969-71 "Pumacahua y los Clarines de Chincheros", *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, N° 73.
- Bethell, Leslie (Ed.)
1985 *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge.
- Beverly, John; Oviedo, José; Arrona, Michael (Eds.)
1995 *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press.
- Bhabha, H.
1984 "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October*, (28), pp. 125-33.
- 1985 "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817", *Critical Inquiry*, (12), pp. 145-165.
- Bonilla, Heraclio et al.
1972 *La Independencia en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (1981, 2ª Ed.).
- Bonilla et. al.
1987 *Comunidades campesinas: cambios y permanencias*, Lima.
- Bonilla, Heraclio y Spalding, Karen
1972 "La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos", en: Bonilla et al., *La Independencia en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos.
- Borah, W.
1985 *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P.
1987 "The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field", *The Hastings Law Journal*, 38, pp. 814-853.
- Brading, David
1973 "Government and Elite in Late Colonial Mexico", *Hispanic American Historical Review* 53.
- 1983 "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, Vol.15.
- 1988 "Bourbon Spain and its American Empire", en Leslie Bethell (Ed.), *Colonial Spanish America*, Cambridge University Press.
- 1991 *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brenot, Anne-Marie
1990 "Imaginaire Politique et Imaginaire Economique chez un arbitriste peruvien, Victorino Montero del Aguila (1696-1755)", *Cahiers des Ameriques Latines*, N°9. Paris.
- Brewer, J. y J. Styles (Eds.)
1983 *An Ungovernable People. The English and their law in the*

seventeenth and eighteenth centuries, New Brunswick, Rutgers University Press.

Bronner, Fred

- 1978 "Elite formation in seventeenth-century Peru", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* N° 24. Junio de 1978. Amsterdam (CEDLA).

Buisson, Inge et al.

- 1984 *Problemas de la formación del Estado y de la Nación en Hispanoamérica*, Köln, Böhlau.

Buntinx, Gustavo y Luis Eduardo Wuffarden

- 1991 "Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana: la estela de Garcilaso", *Márgenes*, N° 8. Lima.

Burga, Manuel

- 1988 *El nacimiento de una utopía: muerte y resurrección en los Andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

Burkholder, M. and D.S. Chandler

- 1977 *From Impotence to Authority. The Spanish Crown and the American Audiencias, 1667-1808*, Columbia and London, University of Missouri Press.

Burns, Kathryn

- 1993 *Convents, Culture, and Society in Cuzco, Peru, 1550-1865*, Tesis Doctoral, Harvard University.

Cahill, David

- 1984 *Crown, Clergy and Revolution in Bourbon Peru: The Diocese of Cuzco, 1780-1814*, Tesis Doctoral, University of Liverpool.

Cajías, Fernando

- 1987 *La sublevación Tupacamarista de 1781 en Oruro y las provincias aledañas: sublevación de indios y revuelta criolla*, Tesis de Doctorado de la Universidad de Sevilla. Sevilla.

Calhoun, Craig (Ed.)

- 1992 *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press.

Camacho, Daniel y Menjívar, Rafael

- 1989 *Los movimientos populares de América Latina*. México: Siglo XXI.

Campbell, L.

- 1979 "Recent Research on Andean Peasant Revolts, 1750-1820", *Latin American Research Review*, (XIV-1), pp. 3-49.

- 1987 "Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782", en Steve Stern (Ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press.

- 1990 "Ideología y faccionalismo durante la gran rebelión, 1780-1782", en Stern, S. (Comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, s.XVIII al XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Campo y Pando, Toribio José del

- 1792 "Carta sobre la música en la que se hace ver el estado de sus conocimientos en Lima [...]", *Mercurio peruano*, IV/118.

Carnero, Guillermo

- 1983 *La cara oscura del siglo de las luces*, Madrid, March-Cátedra.

Carrió de la Vándera, Alonso

- 1966 *Reforma del Perú [1782]*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, prólogo de Pablo Macera.

- 1974 *Lazarillo de ciegos caminantes [1773]*, Lima, Biblioteca peruana, 2T.

Castro, Ignacio de

- 1978 *Relación de la fundación de la Real Audiencia del Cuzco [1788]*, Lima, Universidad Nacional Mayor San Marcos, prólogo de Carlos Daniel Valcárcel.

Censer, Jack R.; Jeremy D. Popkin, (Eds.)
1987 *Press and Politics in Pre-Revolutionary France*, Berkeley, University of California Press.

Centre National de la Recherche Scientifique
1993 *Les élites locales et l'état dans l'Espagne Moderne. XVIe-XIXe siècle*, Paris, CNRS Editions.

Chambers, Sarah
1993 *The Many Shades of the White City: Urban Culture and Society in Arequipa, Peru, 1780-1854*, Tesis Doctoral, University of Wisconsin, Madison.

Chartier, Roger
1991 *The Cultural Origins of the French Revolution*, Durham and London, Duke University Press.

1992 *Historia Cultural. Entre práctica y representación*, Barcelona, GEDISA.

1993 *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza Editorial.

1995 *El espacio público, crítica y desacralización. Orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, GEDISA.

Chiaromonte, José Carlos
1989 "Formas de identidad política luego de la Independencia", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani*. Tercera Serie, núm. 1, 1er. semestre.

1991 "El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana", *Cuadernos del Instituto Ravignani* 2. Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani. Universidad de Buenos Aires.

Choque, Roberto
1979 *Situación social y económica de los revolucionarios del 16 de Julio de 1809*, Tesis para optar el grado de Licenciatura. Carrera de Historia. Universidad Mayor de San Andrés.

Coatsworth, J.
1982 "The Limits of Colonial Absolutism: The State in Eighteenth Century Mexico", en Karen Spalding (Ed.), *Essays in the Political, Economic, and Social History of Colonial Latin America*, University of Delaware, pp. 25-41.

1988 "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective", en F. Katz (Ed.), *Riot, Rebellion, and Revolution. Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton, Princeton University Press, pp. 21-62.

Cohen, Jean L.; Andrew Arato
1994 *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press.

Coloquio
1979 *Análisis y definición de la arqueología andina*, documento final del Coloquio Críticas y perspectivas de la arqueología andina, Paracas, Perú, 1-7 de abril de 1979.

Comaroff, J. y J. Comaroff
1991 *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Vol. One, Chicago, The University of Chicago Press.

Comité Arquidiocesano del Bicentenario Tupac Amaru
1983 *Tupac Amaru y la Iglesia*, Cuzco, Banco de los Andes.

Cooper, Frederick; Allen F. Isaacman, et. al.
1993 *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalism World System in Africa and Latin America*, Madison, University of Wisconsin Press.

Cornblit, Oscar
1976 "Levantamientos de masas en Perú y Bolivia durante el siglo XVIII", en *Tupac Amaru II, 1780. Antología*, Lima.

Cornejo Bouroncle, Jorge
1963 *Tupac Amaru. La revolución precursora de la emancipación continental*, Cuzco.

- Cornejo Polar, Antonio
1980 *La novela indigenista*, Lima, Lasontay.
- 1983 "La reivindicación del imperio incaico en la poesía de la emancipación del Perú", *Litterature d'America*, IV, 19/20: 153-171.
- Crespo, Alberto
1989 "La Paz, historia de una ciudad. Epoca Colonial", en A. Crespo, M. Baptista Gumucio y José de Mesa, *La Ciudad de La Paz, su historia, su cultura*, La Paz, Alcaldía Municipal.
- Crespo, Alberto; Arze, René; Romero, Florencia; Momeny, Mary
1975 *La vida cotidiana en La Paz. 1800-1825*, La Paz, Editorial Universitaria.
- Cubbit, David
1982 "The Government, the criollo elite and the revolution of 1820 in Guayaquil", *Ibero-Amerikanisches Archiv-Jahrgang* 8, Heft 3.
- Cúneo Vidal, Rómulo
1977 *Obras completas*, Lima.
- Darnton, Robert
1982 *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Harvard University Press.
- Darnton, Robert; Roche Daniel, (Eds.)
1989 *Revolution in Print: The Press in France, 1775-1800*, Berkeley, University of California Press.
- Davis, N. Z.
1984 "Los ritos de la violencia", en *Sociedad y cultura en la Francia Moderna*, Barcelona, Crítica, 149-185.
- De Angelis, P.
1971 *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, Plus Ultra, volumen II.

- De Certeau, M.
1984 *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.
- De Mesa, José
1989 "La cultura en La Paz", en A. Crespo, M. Baptista Gumucio y José de Mesa, *La Ciudad de La Paz, su historia, su cultura*, La Paz, Alcaldía Municipal.
- Del Valle de Siles, María Eugenia
1981 *Diario del Cerco de La Paz de Don Francisco Tadeo Díez de Medina, 1781*, La Paz.
- 1990 *Historia de la rebelión de Tupac Catari. 1781-1782*, La Paz, Editorial Don Bosco.
- Deler, J.P. y Saint-Geours, Y. (Comp.)
1986 *Estados y naciones en los Andes*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos - Instituto de Estudios Peruanos.
- Demélas, Marie Danièle
1992 *L'invention politique. Bolivie, Equateur, Pérou au XIXe siècle*, Paris, Ed. Recherche sur les Civilisations.
- Descripción
1872 *Descripción del cementerio general mandado erigir en la ciudad de Lima [1805]*, en M. de Odrizola, *Documentos históricos del Perú*. T.II. Lima.
- Díez de Medina, Francisco Tadeo
1981 *Diario del Cerco de La Paz [1781]*, La Paz.
- Dillon, M. y T. Abercrombie
1988 "The Destroying Christ: An Aymara Myth of Conquest", en Jonathan Hill (Ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, University of Illinois Press, pp. 50-77.

- Dirks, Nicholas; Eley, Geoff; Ortner, Sherry B.
1994 *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- Durand, José (Ed.)
1982-83 *Gaceta de Lima, 1756-65, 2ts, 1793-94*, Lima, Cofide.
- Durand Flórez, Luis, (Ed.)
1980 *Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Tupac Amaru*, Lima, Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Tupac Amaru.
- 1981 *La revolución de los Tupac Amaru*, Antología, Lima.
- 1993 *El proceso de independencia en el Sur-Andino. Cuzco y La Paz. 1805*, Lima, Universidad de Lima.
- Eguiguren, Luis Antonio
1952 *La guerra separatista. Rebeliones de indios en Sur América. La sublección de Tupac Amaru*, Lima.
- Elliot, John H.
1987 "Introduction: colonial identity in the atlantic world", en Canny Nicholas y Pagden Anthony, *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton University Press.
- Equipo Madrid
1988 *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos
1989 *Música y sociedad coloniales: Lima 1680-1830*, Lima, Colmillo Blanco.
- 1990a "El mulato José Antonio de la Cadena: modernismo, didáctica y estética musical en el Perú del siglo XVIII", *Historia y Cultura* 20.
- 1990b *Música, discurso y poder en el régimen colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica, tesis para optar al grado de magister, 3 ts.
- 1991 "La plástica colonial y sus relaciones con la gran rebelión", *Revista Andina* 18, Cuzco.
- 1992 "Modernismo, estética, música y fiesta: elites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú 1750-1850", en Henríque Urbano (compilador), *Tradición y modernidad en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", pp. 181-195.
- Extracto de las Pruebas de Nobleza de don Gregorio Chuquihuanca nombrado Caballero de la Real Orden Española de Carlos III en Decreto de 13 de Abril de 1792.
1974 *Revista de Historia de América*, No.77-78 pp.151-205.
- Eyzaguirre, Jaime
1954 "Los sospechosos de infidelidad en la Lima de 1813", *Mercurio Peruano* 35, 133: 951-960.
- 1960 *Archivo Epistolar de la Familia Eyzaguirre*, Buenos Aires: np.
- Ezquerria Ramón
1962 "La crítica española de la situación de América en el siglo XVIII", en *Revista de Indias*, N° 87-88.
- Fernández Alonso, Serena
1991 "Iniciativas renovadoras en los cabildos peruanos a fines de la época colonial", *Revista de Indias*, Vol. LI, núm. 193.
- Fernández Mazzi, Patricia
1994 *Del corregimiento a la Intendencia: la lucha por el poder local en La Paz. 1780-1784*. Tesis para la obtención del grado académico de Licenciatura en Historia. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.

Fisher, John
1976

"La rebelión de Túpac Amaru y el programa imperial de Carlos III", en Flores Galindo, Alberto, *Túpac Amaru II, 1780. Antología*. Lima.

1979

"Royalism, Regionalism, and Rebellion in Colonial Peru, 1808-1815", *Hispanic American Historical Review* 59, 2.

1987

"Imperialism, Centralism, and Regionalism in Peru, 1776-1845", en R. Miller (Ed.), *Region and Class in Modern Peruvian History*. Institute of Latin American Studies, Liverpool.

1990

"The effects of Comercio Libre on the Economies of New-Granada and Perú: a comparison, en Fisher et al. *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*. Louisiana State University. University Press.

Fisher, John R.; Allen J. Kueth; Anthony McFarlane (Eds.)

1990 *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.

Flores Galindo, A.

1976

"Tupac Amaru y la sublevación de 1780", en Flores Galindo, Alberto (Ed.), *Tupac Amaru II - Antología*, Lima, Retablo de Papel Editores.

1984

Aristocracia y plebe: Lima 1760-1830, Lima, Mosca Azul.

1987

Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes, Lima: Instituto de Apoyo Agrario. También se cita la edición de 1988 de Editorial Horizonte, Lima.

1987(Ed.)

Independencia y revolución, 2 vols. Lima, Instituto Nacional de Cultura.

1988

"La imagen y el espejo: la historiografía peruana (1910-1986)" *Márgenes*, II, 4.

1989

"Las revoluciones tupamaristas: temas en debate", *Revista Andina* 7, 1: 279-287.

Fontana, Josep

1979

La crisis del antiguo régimen, 1808-1833, Barcelona, Crítica, Editorial Grijalbo.

Forns, Roberto

1988

La estrategia comunicativa del "Semanario crítico" de Juan Antonio de Olavarrieta: ilustración y polémica en el periodismo ilustrado, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, memoria de bachillerato en humanidades.

Furet, François

1992

Pensar la Revolución Francesa, México, Fondo de Cultura Económica.

Galdós Rodríguez, Guillermo

1967

La rebelión de los pasquines, Arequipa.

García, Fernando

1986

"Historical Structures, Social Forces and Mexican Independence", *Latin American Perspectives*, Vol. 13. Nº 1.

García Bryce, José

1972

"Del barroco al neoclasicismo en Lima: Matías Maestro", *Mercurio peruano* 488, Lima.

García Candini, Néstor

1989

Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad, México, Grijalbo.

Gento Sanz, Benjamín

1945

San Francisco de Lima, Lima, Dirección de Fomento y Obras Públicas.

Gerbi, Antonello

1946

Viejas polémicas sobre el nuevo mundo, Lima.

- Giménez Fernández, Manuel
1946 "Las ideas populistas en la Independencia de Hispanoamérica", en: *Anuario de Estudios Americanos*, N° 3.
- GIRDAL (Groupe Interdisciplinaire de Recherche et Documentation sur l'Amérique Latine)
1987 *L'Amérique espagnole à l'époque des lumières: Tradition, innovation, représentations*, Paris, CNRS.
- Gisbert, Teresa
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Gisbert.
- 1992 "Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina", en Tomoeda, Hiroyasu y Luis Millones (Eds.), *500 años de mestizaje en los Andes*, Osaka, National Museum of Ethnology.
- Giusti, Miguel
1992 "Modernidad sin alternativas. Sobre las condiciones de la racionalidad en Jürgen Habermas", en Urbano H.O., (Ed.), *Tradición y Modernidad en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Goldman, Noemí
1989 *El discurso como objeto de la historia*, Buenos Aires, HACHETTE S.A.
- Golte, Jürgen
1980 *Repartos y rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Góngora, Mario
1969 *Aspectos de la ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)*, Santiago de Chile, Historia.
- Goodman, Dena
1994 *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca, Cornell University Press.

- Gordon, Daniel
1994 *Citizens Without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton, Princeton University Press.
- Greenblatt, S.
1981 "Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion", *Glyph 8*, Walter Michaels (Ed.), Baltimore, John Hopkins University Press, pp. 40-61.
- Gruzinski, Serge
1985 "La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios en Historia Novohispana*, Vol.VIII. México.
- Guardino P. y Walker, Charles
1992 "The State, Society and Politics in Peru and Mexico in the late Colonial and Early Republican years", *Latin American Perspectives* 19, 2.
- Guerra, François-Xavier
1992 *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Editorial Mapfre.
- Habermas, Jürgen
1981 *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili.
- 1989 *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, Madrid, Ediciones Taurus.
- Haitin, M.
1983 *Late Colonial Lima: Economy and Society in an Era of Reform and Revolution*, (Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley).
- Halperin Donghi, Tulio
1972 "La crisis de Independencia", en Bonilla et al., *La Independencia en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

- 1985 *Tradición Política Española e Ideología Revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires.

Herrera, Bartolomé

- 1929 *Escritos y discursos*, Lima, F. y E. Rosay.

Hidalgo Lehuédé, Jorge

- 1982 "Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781. Anexo: dos documentos inéditos contemporáneos", *Chungará* N° 9, Arica.
- 1983 "Amarus y Cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica", *Chungará*, Arica, N° 10.
- 1985 "Ecological complementarity and tribute in Atacama: 1683-1792", en Masuda, Shozo; Shimada, Izumi y Morris, Craig, *Andean Ecology and Civilization At Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*, Tokyo.
- 1986 *Indian society in Arica, Tarapacá and Atacama 1750-1793, and its response to the Rebellion of Tupac Amaru*, Ph.D. tesis, Universidad de Londres.
- 1987 "Cacicazgos del sur occidental andino: origen y evolución colonial", en Drennan, Robert D. y Uribe, Carlos, *Chiefdoms in the Americas*, Boston.
- 1987 "Tierras, exacciones fiscales y mercados en las sociedades andinas de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750-1790", en Harris, Olivia; Larson, Brooke y Tandeter, Enrique (compiladores), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*, La Paz.

Hidalgo, Jorge y Arévalo P.

- 1987 "Atacama antes y después de la rebelión de 1781: siete do-

cumentos inéditos del Archivo General de la Nación Argentina (A.G.N.), *Chungará* N° 18, Arica.

Hidalgo, Jorge; Arévalo, P.; Marsilli, M. y Santoro, C.

- 1988 "Padrón de la doctrina de Belén en 1813: un caso de complementariedad tardía", *Documento de Trabajo* N° 4, Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá.

Hidalgo, Jorge; Farias, Ana María; Guzmán, Luis; Arévalo, Patricia

- s/f "La mita de Azapa 1680-1752: un nuevo caso de mita local", *Diálogo Andino* N° 7/8:59-79, Arica.

Hinojosa, Iván

- 1989 "El nudo colonial. La violencia en el movimiento tupamarista", *Pasado y Presente* No.2-3:73-82, Lima.

Hobsbawm, Eric

- s/f *L'intervenció de la tradició*, Vic: Ed. Eumo.

- 1983 "Introduction: Inventing Traditions", en Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

Hunefeldt, Christine

- 1982 *Lucha por la tierra y protesta indígena: las comunidades indígenas del Perú entre Colonia y República*, Bonn, Bonner Amerikanische Studien.

Hunt, Lynn

- 1983 *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press.

- 1989 (Ed.) *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press.

Irurozqui, Marta

- 1994 *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas - Consejo Superior de Investigaciones Científicas

- Jacob, Margaret C.
1994 "The Mental Landscapes of the Public Sphere: A European Perspective", *Eighteenth Century Studies* 28, 1: 95-113.
- Jáuregui, C., Juan H.
1987 "El uso de la religión en el movimiento indígena de fines del siglo XVIII", *Historia y Cultura*, N° 11, La Paz.
- Johnson, Julie Greer
1988 *The Book in the Americas. The Role of Books and Printing in the Development of Culture and Society in Colonial Latin America*, Providence, The John Carter Brown Library.
- Katz, Friedrich
1988 "Rural Uprisings in Preconquest and Colonial Mexico", en F. Katz (Ed.), *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton, Princeton University Press, pp. 65-94.
- 1988(Ed.) *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton, Princeton University Press.
- Kaye, Harvey
1984 *The British Marxist Historians: An Introductory Analysis*, Cambridge, Polity Press.
- Kicza, John E.
1986 *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Klein, Herbert
1973 "Las finanzas del Virreinato del Río de La Plata en 1790", *Desarrollo Económico* N° 50, julio-septiembre.
- 1980 "The Structure of the Hacendado Class in Late Eighteenth-Century Alto Perú: The Intendencia de La Paz", *Hispanic American Historical Review* 60 (2).

- 1983 "Acumulación y herencia en la elite terrateniente en el Alto Perú: el caso de Don Tadeo Díez de Medina", *Histórica*, VIII/2: 179-213. Lima.
- 1987 "Producción de coca en los Yungas durante la colonia y primeros años de la República", *Historia y Cultura* N° 11. La Paz.
- Konetzke, Richard
1962 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810*, Madrid, Instituto Jaime Blanes. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vol. III-1ero. (1691-1779). Vol. III-2do. (1780-1807).
- Kristal, Efraín
1991 *Una Visión Urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del Indigenismo en el Perú: 1848-1930*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- LaCapra, Dominick
1985 "The 'Chesse and the Worms': The Cosmos of a Twentieth-Century Historian", en D. LaCapra, *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Laclau, E.
1988 "Metaphor and Social Antagonisms", en Nelson, Cary y Lawrence Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, pp. 249-257.
- Ladd, Doris
1976 *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1810*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lamas, A.
1849 *Colección de Memorias y Documentos para la Historia y Geografía de los Pueblos del Río de la Plata*, Montevideo, Tomo I.
- Landes, Joan
1988 *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press.

- Langer, E.
1990 "Andean Rituals of Revolt: The Chayanta Rebellion of 1927", *Ethnohistory*, (37:3), pp. 227-53.
- Langue, Frédérique
1992-1993 "Las elites en América Española. Actitudes y mentalidades", *Boletín Americanista*. Año XXXIII. N° 42-43. Barcelona.
- Larson, Brooke
1984 "Ritmos rurales y conflictos de clases durante el siglo XVIII en Cochabamba", en *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*, Cochabamba: CERES, 2da Ed., pp. 75-137.
- 1988 *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*, Princeton, Princeton University Press.
- 1989 "Exploitation and Moral Economy in the Southern Andes: A Critical Reconsideration", Columbia-NYU, *Occasional Papers*, 8.
- 1992 *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia, Cochabamba, 1500-1900*, La Paz, CERES/HISBOL.
- 1992 "Explotación y economía moral en los Andes", *Historia crítica* (Bogotá) 6.
- Lavallé, Bernard
1993 *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial. Instituto Riva-Agüero.
- Lehn, Z.
1987 "La lucha comunaria en torno a la contribución territorial y a la prestación de servicios gratuitos durante el período republicano (1920-1925)", Taller de Historia Oral Andina, mimeo.

- Lema, Ana María
1988 *Production et circulation de la coca en Bolivie, 1780-1840*, E.H.E.S.S. Paris. Tesis de Doctorado.
- 1993 "Control Vertical al modo hacendado. Estudio de la contabilidad de las haciendas de Tadeo Díez de Medina. La Paz, 1782-1792". Manuscrito.
- Lewin, B.
1943 *Túpac Amaru el rebelde. Su época, sus luchas y su influencia en el continente*, Buenos Aires.
- 1957 *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica*, Buenos Aires.
- 1972 *La rebelión de Túpac Amaru*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, Inst. Cubano del Libro, 2v.
- Loayza, Francisco
1948 *Fray Calixto de Tupac Inca*, Lima, Ed. D. Miranda.
- Lohmann Villena, Guillermo
1951 "Manuel Lorenzo de Vidaurre y la Inquisición de Lima", *Mar del Sur* VI/18.
- 1974 "Victorino Montero del Aguila y su Estado Político del Reyno del Perú (1742)" en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXXI. Sevilla.
- 1976 *Un tríptico del Perú virreinal: el virrey Amat, el marqués de Soto Florido y la Pericholi. El drama de dos pulanganas y su circunstancia* (estudio preliminar, reedición y notas). Chapel Hill, North Carolina Studies in the romance languages and literatures. Texts, textual studies and translations N° 15.
- 1984 "Crítico e ilustración como factores formativos de la conciencia del Perú en el siglo XVIII", en Buisson et al. (Eds.)

Problemas de la formación del Estado y de la Nación en Hispanoamérica. Köln, Böhlau.

Lynch, John
1986

The Spanish American Revolutions, 1808-1826, 2da. edición. New-York, London.

1992

"The Institutional Framework of Colonial Spanish America, *Journal of Latin American Studies*, (24, Quincentenary Supplement), pp. 69-81.

1993

El Siglo XVIII, Barcelona, Editorial Crítica.

Macera, Pablo

1956

Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional, Lima, Ediciones "Fanal".

1975

Retrato de Tupac Amaru, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1977

"El periodismo en la independencia", en *Trabajos de Historia*, T. II, Lima, pp. 325-343.

1977

"El indio y sus intérpretes", en *Trabajos de Historia*, T. II, pp. 303-316.

1977

"Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú durante el siglo XVIII", *Trabajos de Historia*, Tomo II, pp. 215-282. Lima.

1977

Trabajos de Historia, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 4 tomos.

1979

Pintores populares andinos, Lima, Banco de los Andes.

1993

La Pintura Mural Andina/siglos XVI-XIX, Lima, Milla Batres.

Macera, Pablo y Márquez Abanto, Felipe

1964

"Informe geográfico del Perú", *Revista del Archivo Nacional* 28: 132-247.

Mannarelli, María Emma

1993

Pecados Públicos: La ilegitimidad en Lima, siglo XVII, Lima, Ediciones Flora Tristán.

Mannheim, Bruce

1991

The Language of the Inca since the European Invasion, Austin, University of Texas Press.

Marchena Fernández, Juan

1990

"The Social World of the Military in Peru and New-Granada: The Colonial Oligarchies in conflict, 1750-1810", en Fisher, John; Kuethe Allan y McFarlane Anthony, *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, Louisiana State University Press.

Martin, Luis

1968

The Intellectual Conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767, Nueva York.

Martínez Ríza, Ascensión

1985

La prensa doctrinal en la Independencia del Perú, 1811-1824, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Mato, Daniel

1994

Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe, Caracas, UNESCO-Nueva Sociedad.

McFarlane, Anthony

1989

"The Rebellion of the Barrios: Urban Insurrection in Bourbon Quito", *Hispanic American Historical Review* 69(2).

1992

"Challenges from the Periphery: Rebellion in Colonial Spanish America", en Werner Thomas, (Ed.), *Rebelión y Resistencia en el Mundo Hispánico del Siglo XVII*, Leuven: Leuven University Press.

Medina, José Toribio

1904-07

La Imprenta de Lima, Santiago, Chile.

- Méndez, Cecilia
1991 "Los campesinos, la Independencia y la iniciación de la República. El caso de los iquichanos realistas: Ayacucho 1825-1828", en Urbano H.O., *Poder y violencia en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- 1993 *Incas Sí, Indios No. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, documento de trabajo, no. 56.
- Mercurio Peruano
1964 (1791-94) Lima, Biblioteca Nacional del Perú, Edición Facsimilar.
- Mestre, Antonio
1968 *Ilustración y Reforma de la Iglesia. Pensamiento Político-Religioso de Don Gregorio Mayáns y Siscar (1679-1781)*, Valencia.
- Mispilivar, Bernardo
1679 *Sagrado arbitrio, Conmutación de comedias...*, Lima, Luis de Lyra.
- Monguió, Luis
1985 "La ilustración peruana y el indio", *América Indígena* XLV, 2: 343-355, México.
- Montenegro, Carlos
1944-1984 *Nacionalismo y colonización*, La Paz, Librería Editorial Juventud.
- Moore, John Preston
1966 *The Cabildo in Peru under the Bourbons. A study in the decline and resurgence of local government in the Audiencia of Lima. 1700-1824*, Duke University Press.
- Mora de Tovar, Gilma
1988 *Aguardiente y conflictos sociales en Nueva Granada durante el siglo XVIII*, Bogotá.

- Moreno Cebrián, Alfredo
1977 *El corregidor de indios y la economía peruana del siglo XVIII*, Madrid.
- 1983(Ed.) *Relación de Gobierno del Conde de Superunda, Perú 1745-1761*, Madrid.
- Moreno Yáñez, Segundo
1976 *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Bonn.
- 1985 *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Quito, Universidad Católica, 3a Ed.
- Mörner, Magnus (Ed.)
1965 *The expulsion of the Jesuits from Latin America*, New York.
- 1976 "La rebelión de Túpac Amaru en el Cuzco desde una perspectiva nueva", *Actas del Congreso de Americanistas*, París.
- 1983 "Economic factors and Stratification in Colonial Spanish America with Special Regard to Elites", en *Hispanic American Historical Review* 63(2).
- Muñoz Pérez, José
1955 "Los proyectos sobre España e Indias en el siglo XVIII: el proyectismo como género", en *Revista de Estudios Políticos*, Nº 81, Madrid.
- Navarro García, Luis
1964 *Don José de Gálvez y la comandancia general de las provincias internas del Norte de Nueva España*, Sevilla.
- O'Phelan Godoy, Scarlett
1984 "Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad del Bajo y el Alto Perú", *Historia y Cultura* Nº 16.

- 1985 *Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Peru and Upper Peru*, Colonia, Bohlau Verlag.
- 1986 "Aduanas, mercado interno y elite comercial en el Cuzco antes y después de la gran rebelión", *Apuntes*, Lima.
- 1987 "Comunidades campesinas y rebeliones en el siglo XVIII", en Heraclio Bonilla et al., *Comunidades campesinas, cambios y permanencias*, Lima.
- 1987 "El mito de la independencia concedida: los programas políticos del siglo XVIII y del temprano siglo XIX en el Perú y Alto Perú (1730-1814), en A. Flores Galindo (Comp.), *Independencia y Revolución*, Lima.
- 1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700-1783*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- 1992 "Tradición y modernidad en el proyecto de Túpac Amaru". Jean Meyer (Coord.), *Tres levantamientos populares. Pugachov, Túpac Amaru, Hidalgo*, México, CEMCA.

Ots Capdequí, José María

- 1959 *Instituciones* (Historia de América y de los pueblos americanos, XIV), Barcelona, Salvat Eds.

Pagden, Anthony

- 1987 "Identity formation in Spanish America", en Canny Nicholas y Pagden Anthony, *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton University Press.

- 1990 *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, New Haven, Yale University Press.

Pagden, Anthony y Canny Nicholas

- 1987 "Afterword: from identity to Independence", en Canny

Nicholas y Pagden Anthony, *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton, Princeton University Press.

Palacio Atard, Vicente

- 1946 *Areche y Guirior. Observaciones sobre el fracaso de una visita al Perú*, Sevilla.

Peñaloza Cordero, Luis

- 1983 *Nueva historia económica de Bolivia. De la independencia a los albores de la Guerra del Pacífico*, La Paz, Los Amigos del Libro.

Peralta, Víctor

- s/f "Elecciones, constitucionalismo y revolución. El Cusco entre 1809 y 1812". Inédito.

1991

- En pos del tributo. Burocracia estatal, elite regional y comunidades indígenas en el Cusco rural (1826-1854)*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas"

Pereña, L.

- 1992 *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid, Ed. Mapfre.

Pérez, Joseph

- 1977 *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*, Madrid.

Phelan, John Leddy

- 1967 *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*, Madison, University of Wisconsin Press.

1978

- The People and the King*, Wisconsin.

Piel, Jean

- 1992 "¿Cómo interpretar la rebelión pan-andina de 1780-1783?", en Jean Meyer, coordinador, *Tres Levantamientos Populares*

Pagachon, Tupac Amaru, Hidalgo, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 71-80.

Pirilla, Sabino

1917-1975 *La creación de Bolivia*. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Editorial Universitaria.

Pinto, Manuel

1953 *La Revolución de la Intendencia de La Paz. Documentos para la historia de la Revolución de 1809*, Carlos Ponce Sanginés y Raúl Alfonso García (Recopiladores). La Paz, Biblioteca Paceña, Alcaldía Municipal.

Platt, Tristan

1982 *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1984 "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes", *History Workshop Journal* 17: 3-18.

1987 "Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara", en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, HISBOL.

1987 "The Andean Experience of Bolivian Liberalism 1825-1900: Roots of Rebellion in 19th-Century Chayanta (Potosí)", en Steve Stern (Ed.), *Resistance Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20 Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 280-326.

1993 "Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean Conceptions of the Patria in Nineteenth-Century Potosí", *Journal of Latin American Studies* 25: 159-185.

Polo, José Toribio

1879 "Un Libro Raro", *Revista Peruana*, vol.1. Lima.

Ponce Sanginés, Carlos y García, Raúl Alfonso (recopiladores)

1953 *La Revolución de la Intendencia de La Paz. Documentos para la historia de la Revolución de 1809*, La Paz, Biblioteca Paceña, Alcaldía Municipal.

Poole, Deborah.

1992 "Figueroa Aznar and the Cusco Indigenistas: Photography and Modernism in Early Twentieth-Century Peru", *Representations* 38: 39-75.

1992 "Antropología e historia andinas en los EE.UU.: Buscando un reencuentro", *Revista Andina*, (10, 1), pp. 209-245, Cuzco.

1994 (editor) *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, Boulder, Westview Press.

Pratt, Mary Louise

1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge.

Priestley, H

1916 *José de Gálvez, Visitador General of New Spain 1765-1771*, Berkeley.

Prieto, Juan Sixto

1982 "Operas y ballets en Lima colonial", en *Ensayos de música latinoamericana*, La Habana, Casa de las Américas.

Puente, José Agustín de la

1959 *La causa de la emancipación del Perú*, Lima.

Quijano, Aníbal

1988 *Modernidad, identidades y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política.

Ragan, Bryant T.; Elizabeth A. Williams, (Eds.)

1992 *Re-creating Authority in Revolutionary France*, New Brunswick, Rutgers University Press.

- Ramírez, Susan
1991 *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*, Madrid, Alianza Ed. América.
- Rancière, J.
1992 "Politics, Identification, and Subjectivation", *October*, (61), pp. 58-64.
- Recopilación
1943 *Recopilación de las Leyes de Indias mandada imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II nuestro Señor (1791)*, Madrid, Consejo de la Hispanidad.
- Representación
1969 *Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la Majestad ...* (atribuido a fray Calixto Tupac Inca) [1750], en *Historia y cultura* 2, Lima.
- Rieu-Millan, Marie Laure
1990 *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz (Igualdad o Independencia)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rivera Cusicanqui, S.
1978 "El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: El caso de Jesús de Machaca", *Avances*, (1), pp. 7-27.
- 1984 "Oprimidos pero no vencidos", *luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*, La Paz, HISBOL-CSUTCB.
- Roca, José Luis
1984 "Las masas irrumpen en la guerra", (1810-1821), *Historia y Cultura No.6*, La Paz.
- 1985 "Anotaciones en torno a 'Las masas irrumpen en la guerra (1811-1821)'. Réplica a René Arze Aguirre", *Historia y Cultura No. 8*, La Paz.

- Rodríguez Pastor, Humberto (Comp.)
1991 *Actas del Congreso Nacional de Investigación Histórica*, Lima.
- Root, H.
1987 *Peasants and King in Burgundy. Agrarian Foundations of French Absolutism*, Berkeley, University of California Press.
- Rossi y Rubí, José
1791 "Nuevos establecimientos de buen gusto", *Mercurio Peruano* 1/42.
- Rowe, John Howland
1954 "El movimiento nacional inca del siglo XVIII", *Revista Universitaria del Cuzco*, Cuzco, año XLIII, N° 197, pp. 17-47; en Flores Galindo, A., *Túpac Amaru II*, Lima, 1976, pp. 13-66 y en *Ideología*, Ayacucho, 1972.
- Ruiz Cano, Francisco
1753 *Jubilos de Lima*, Lima, imprenta de la Calle de Palacio.
- Safford, Frank
1991 "Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870," *Hispanic American Historical Review* 71, 1: 1-33.
- Saignes, Thierry
1987 "De la borrachera al retrato: Los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)", *Revista Andina*, (5.1), pp. 139-170. Cuzco.
- Sala i Vila, Núria
1989 *Rebeliones indígenas en el Perú tardocolonial*, Barcelona, Universitat de Barcelona, Col·lecció de Tesis Doctorals Microfixtadas núm.911.
- Salinas y Córdova, fray Buenaventura de
1957 *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú*, Lima.

Salomon, Frank

- 1987 "Ancestor Cults and Resistance to State in Arequipa, ca. 1748-1754", en S. Stern (Ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 148-165.

Sánchez, Luis Alberto

- 1973 *La literatura peruana: derrotero para una historia cultural del Perú*, Lima, P. L. Villanueva.

- 1977 *Drama de Palanganas, Veterano y Bisoño [1776]*. Lima, Spdi.

Santamaría, Daniel

- 1977 "La propiedad de la tierra y la condición social del indio en el Alto Perú, 1573-1810", *Desarrollo Económico*, (66).

- 1987 "La participación indígena en la producción y comercio de coca, Alto Perú, 1780-1810", en Harris O., Larson B., Tandeter E. *La Participación indígena en los mercados surandinos*, La Paz, CERES.

Santoro, Calogero; Hidalgo, Jorge y Osorio, Alfonso

- 1987 "El Estado inca y los grupos étnicos en el sistema de riego de Socoroma", *Revista Chungará* N° 19:71-92, Arica.

Scott, J.

- 1990 *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.

Sebold, Russel P.

- 1985 *Descubrimiento y fronteras del neoclasicismo español*, Madrid, March-Cátedra.

Serulnikov, Sergio

- 1994 "When Looting Becomes a Riot: Urban Poverty and Food Riots in Argentina", *Latin American Perspectives* 21, 3.

Silverblatt, Irene M.

- 1990 *Luna, Sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Soboul, Albert

- 1983 *Comprender la revolución francesa*, Barcelona, Editorial Crítica.

Socolow, Susan

- 1980 "Marriage, Birth, and Inheritance: The merchants of Eighteenth-Century Buenos Aires", *Hispanic American Historical Review* 60 (3).

- 1987 *The Bureaucrats of Buenos Aires, 1769-1810: Amor al Real Servicio*, Durham, Duke University Press.

Spalding, Karen

- 1991 "Defendiendo lo suyo. El kuraka en el sistema de producción andino", en Segundo Moreno Yáñez y Frank Salomon (Ed.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*, Ecuador, pp. 401-414.

Stastny, Francisco

- 1981 *Las artes populares del Perú*, Lima, Edubanco.

- 1982 "Iconografía, pensamiento y sociedad en el Cuzco virreinal", *Cielo Abierto* VII/21, Lima.

Stavig, Ward

- 1988 "Ethnic Conflict, Moral Economy, and Population in Rural Cuzco on the Eve of the Thupa Amaro II Rebellion", *Hispanic American Historical Review* (68:4).

Stern, Steve

- 1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*, Madrid, Alianza Editorial.

- 1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press.
- 1990(Comp.) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. s.XVIII al XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- 1990 "Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina", en Stern, S.(Comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. s.XVIII al XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- 1990 "La era de la insurrección andina, 1742-1782: una reinterpretación", en Stern, S.(Comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. s.XVIII al XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 50-96.
- Stevenson, Robert
- 1960 *The music of Peru*, Lima, Pan American Union.
- 1970 *Renaissance and baroque musical sources in the Americas*, Washington, OEA.
- Stoetzer, Carlos
- 1966 *El pensamiento político en la América Española durante el período de la Emancipación (1789-1825)*, Madrid.
- 1982 *Las raíces escolásticas de la Emancipación de la América Española*, Madrid.
- Superunda Conde de
- 1859 "Relación de gobierno", en M.A. Fuentes, *Memorias de los virreyes...*, Lima, Bailly, T.IV.
- Szeminski, Jan
- 1982 *Los objetivos de los tupamaristas. Las concepciones de los revolucionarios peruanos de los años 1780-1783*, Varsovia.

- 1983 *La utopía tupamarista*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial.
- 1987 "Why Kill the Spaniards? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century", en Steve Stern (Ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 166-192.
- 1990 "¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII", en Stern, Steve (Comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. s.XVIII al XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Tandeter, Enrique
- 1991 "La crisis de 1800-1805 en el Alto Perú", *DATA No. 1*, La Paz.
- 1992 *Coacción y Mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial 1692-1826*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Tandeter, Enrique; Milletich, Wilma; Ollier, María Matilde y Ruibal, Beatriz
- 1987 "El mercado de Potosí a fines del siglo XVIII", en Harris O., Larson B., Tandeter E., *La Participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*, La Paz, CERES.
- Taylor, Gerald
- 1987 *Ritos y tradiciones de Huatuchiri: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Taylor, William
- 1979 *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, Stanford University Press.

- 1985 "Between Global Process and Local Knowledge. An Inquiry into Early Latin American Social History, 1500-1900", en Olivier Zunz (Ed.), *Reliving the Past. The Worlds of Social History*, The University of North Carolina Press, pp. 115-190.
- 1989 "...de corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios de Nueva España del Siglo XVIII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No.39.
- Temple, Ella Dunbar
1943 *Periodismo peruano del siglo XVIII: el Semanario Crítico*, Lima, Talleres Gráficos de la Editorial Lumen.
- 1949 "Un linaje incaico durante la dominación española", *Revista Histórica*, No.18, Lima.
- Te Paske, John y Klein, Herbert
1982 *The Royal Treasures of the Spanish Empire in America*. Vol. 2. Upper Perú (Bolivia), Durham, Duke University Press.
- Tilly, Ch.
1981 "How (And, to Some Extent, Why) to Study British Contention", en *As Sociology Meets History*, New York, Academic Press, pp. 145-178.
- Tord, Javier y Laso Carlos
1980 *Economía y sociedad en el Perú colonial*, en *Historia del Perú*, IV y V. Lima, Juan Mejía Baca.
- Trelles, Efraín
1991 "Modernidad signo cruel: curso y discurso de modernizantes peruanos (S. XVIII-XIX)", en Urbano, Henrique [Ed.], *Modernidad en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Tutino, John
1983 "Power, Class and Family: Men and Women in the Mexican Elite, 1750-1810", *The Americas*, vol. XXXIX. No. 3.

- Unanue, Hipólito
1815 *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre* [1806], Madrid, Imprenta de Sacha.
- Urbano, Henrique (compilador)
1991 *Poder y violencia en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- 1992 *Tradición y modernidad en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Urquiza Sossa, Carlos (Publ.)
1977 *El Conato de José Pablo Conti en La Paz*, Tomo V. Documentación de Carlos Ponce Sanginés. Transcripción por René Arze. La Paz, Casa Municipal de la Cultura "Franz Tamayo".
- Valcárcel, Carlos Daniel
1947 *La rebelión de Tupac Amaru*, México, Fondo de Cultura Económica, 3a. reimpr.
- 1977 *Tupac Amaru: precursor de la independencia*, Lima.
- Valencia Vega, Alipio
1967 *Radiografía de la revolución paceña de 1809*, La Paz, Librería Editorial Juventud.
- 1984 *Historia Política de Bolivia 2*, La Paz, Librería Editorial Juventud.
- Van Kessel, J.M.
1980 *Holocausto al progreso: los aymaras de Tarapacá*, Amsterdam.
- Varese, Stefano
1973 *La sal de los cerros*, Lima, Retablo de Papel Ed.
- Vargas Ugarte, Rubén
1956 *Historia del Perú. Virreinato, siglo XVIII*, Lima.

- 1965 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos.
- Vilar, Pierre
1972 "La participación de las clases populares en los movimientos de Independencia de América Latina", en Bonilla et al., *La Independencia en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Villalobos, Sergio
1968-1990 *El comercio y la crisis colonial*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- 1979 *La economía de un desierto. Tarapacá durante la colonia*, Santiago de Chile.
- Voekel, Pamela
1992 "Peeing on the Palace: Bodily Resistance to Bourbon Reforms in Mexico City", *Journal of Historical Sociology* 5, 2 (June): 183-208.
- Walker, Charles
1991 "La violencia y el sistema legal: los indios y el Estado en el Cuzco después de la rebelión de Tupac Amaru", en Henrique Urbano (Ed.), *Poder y violencia en los Andes*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", pp. 125-148.
- 1992 *Peasants, Caudillos, and the State in Peru: Cusco in the Transition from Colony to Republic, 1780-1840*, Tesis Doctoral, University of Chicago.
- Wittman, Tibor
1975 "Datos económicos de La Paz en vísperas de las guerras de Independencia", en Wittman, Tibor, *Estudios históricos sobre Bolivia*. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.
- Woodham, John Edward
1964 *Hipólito Unanue and the Enlightenment in Peru*, Tesis Doctoral, Duke University.

- Wuffarden y Buntinx
ver Buntinx y Wuffarden
- Young, Roberto
1990 *White Mytologies Writing History and the West*. London. Routledge.

Nota sobre los autores del presente libro

Rossana Barragán. Etnohistoriadora boliviana. Ha publicado, entre otros trabajos, *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX* (La Paz, 1990). Docente en Historia en la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia) y candidata al doctorado en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París.

Juan Carlos Estenssoro Fuchs. Obtuvo su Maestría en Historia por la Universidad Católica del Perú, y es actualmente candidato al doctorado por L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (París). Autor de *Música y sociedad coloniales: Lima 1680-1840* (Lima, 1989) y *El Arpa del Reino. Música, discurso y poder en el Perú Colonial* (Lima, en prensa).

Emilio Garzón Heredia. Catedrático de la Universidad Hispanoamericana Santa María de la Rábida (Palos de la Frontera, España). Es autor de numerosos trabajos sobre la iglesia y sociedad andina en el siglo XVIII.

Jorge Hidalgo. Etnohistoriador chileno, ex-director del Archivo General de la Nación en Chile, y actualmente profesor en la Universidad Católica de Valparaíso. Ha publicado importantes trabajos sobre historia andina en revistas latinoamericanas y europeas, y ha sido también colaborador en la prestigiosa colección de Historia de América Latina preparada por Cambridge University Press.

Scarlett O'Phelan Godoy. Historiadora peruana, doctorada en el Birkbeck College, Universidad de Londres, autora de numerosos estudios sobre las rebeliones del siglo XVIII en la zona peruano boliviana, autora de los libros *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia* (Cuzco, 1988) y *La gran Rebelión en los Andes: de Tupac Amaru a Tupac Catari* (Cuzco, 1995).

Víctor Peralta Ruiz. Obtuvo la Maestría en Historia en FLACSO, Ecuador. Actualmente ejerce la docencia en la Universidad Antonio de Nebrija (Madrid). Autor de *En pos del tributo. Burocracia estatal, elite regional, y comunidades indígenas en el Cuzco rural. 1826-1854* (Cuzco, 1991).

Núria Sala i Vila. Autora de artículos y una tesis doctoral sobre *Rebelliones indígenas en el Perú tardocolonial* (1989). Actualmente sus investigaciones se centran en la historia regional de Ayacucho y la colonización de la selva en el sur andino durante el siglo XIX. Es profesora de Historia de América en la Universidad de Girona, España.

Sergio Serúlnikov. Candidato al doctorado en Historia en la Universidad del Estado de Nueva York (Stony Brook). Su tesis se titula "Aymara Peasant Politics and Colonial Domination: Resistance and Rebellion in Northern Potosí, 1750-1800". Actualmente es investigador en el Programa de Historia de América Latina (PROHAL), perteneciente al instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani", Universidad de Buenos Aires. Es asimismo docente de la Universidad de Buenos Aires.

Charles Walker. Profesor de Historia Latinoamericana en la Universidad de California, Davis. Coeditó con Carlos Aguirre *Bandoleros, Abigeos, Montoneros: Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX* (Lima, 1990), y actualmente, está terminando un libro sobre sociedad y política en el Cuzco, 1780-1840.

Esta edición se terminó de imprimir
en el mes de enero de 1996 en los
Talleres Gráficos del Centro "Bartolomé de Las Casas"
Lima pampa Grande 565 - Telfs.: 234073 - 236494
Apartado 477 - Cusco, Perú