

## **PACTO ÉTNICO, REBELIÓN Y MODERNIDAD EN EL SIGLO XVIII<sup>1</sup>**

Guillermo Madrazo

### **I. América bajo el Régimen Borbónico**

1. El título principal merece un comentario aclaratorio. La idea de pacto colonial ha cobrado forma en fechas recientes en los estudios americanistas. Tristan Platt lo ha utilizado para explicar cómo llegaron a estabilizarse las relaciones interétnicas bajo la forma de un sistema fuertemente estructurado, luego del choque inicial producido por el arribo de los españoles a América. La imposición por la fuerza de un nuevo sistema de vida y de una situación de subordinación no hubiera tenido permanencia si no se hubieran abierto canales para un entendimiento tácito, un "pacto" que Platt analiza en especial con respecto a la situación del pueblo aymara.<sup>1</sup> El garante del acuerdo estabilizador era, a los ojos de los indios, el rey de España, como antes lo había sido el Inca en otra situación de conquista y sojuzgamiento operada en el mundo andino, aquella vez en el período prehispánico. Desde el punto de vista de los indígenas, el pago del tributo colonial tenía como contraparte el reconocimiento de sus derechos a la posesión de sus tierras comunales y, en general, a los beneficios de la protección de la corona.

Desde luego, son básicos en este planteo teórico los conceptos de "desequilibrio reconocido" como pauta integradora y de "desequilibrio injusto" como causa de desestabilización, de acuerdo con el desarrollo de las condiciones objetivas y con el sentimiento y la reacción de los sectores dependientes involucrados. La situación podía cambiar y llegar hasta la ruptura y el conflicto armado si el grupo dominante alteraba el equilibrio alcanzado a lo largo del proceso de ajuste de las relaciones interétnicas y pasaba los límites de lo aceptable. Esto fue lo que ocurrió, en definitiva, en la segunda mitad del siglo XVIII.

---

<sup>1</sup> Este artículo fue gentilmente cedido por la esposa del Dr. Madrazo para la publicación en este número de Andes.

La idea de que detrás del pacto existe una relación de contraprestación, es fundamental. Se la denomina "reciprocidad", aunque el término y el concepto que involucra son objetables. El tema es importante no sólo para la historia sino también para la teoría política. Desde distintas posiciones teóricas, muchos autores han coincidido en el interés por el estudio de las denominadas *acciones recíprocas* en la vida social, casi siempre con el propósito de entender la permanencia de cierto tipo de relaciones a veces totalmente asimétricas -incluso de sojuzgamiento- en la larga duración, sin que fuera necesario el ejercicio permanente de la violencia inicial.

La historia de estos estudios partió de la comprobación de que en algunas sociedades etnográficas existían prácticas encuadradas en una pauta de interrelación social recíproca simétrica (entre iguales), lo que constituía una verdadera reciprocidad. El concepto de asimetría fue una extensión de lo anterior y apunta a definir un vínculo basado en la norma de la devolución desigual de un determinado tipo de acciones o bienes por otro, en función de equivalencias culturalmente pautadas y como una vía de estabilidad y cohesión social.

En nuestra opinión, la designación reciprocidad asimétrica encierra un contrasentido. Cualquier buen diccionario indica el significado o los significados de las palabras que aluden a la reciprocidad. *Recíproco* significa "Igual en la correspondencia de uno a otro". A su vez, *igual* quiere decir "que no difiere en naturaleza, forma, cantidad o calidad de otra cosa". "*Reciprocidad*" se define como "*correspondencia mutua*". "*Corresponder*" (en su significado más atinente para el caso): "*tener proporción una cosa con otra*". "*Estar dos cosas situadas simétricamente*".

Reciprocidad, correspondencia mutua y simetría en la relación son términos que apuntan a la equidad que define esa relación: "*Recíprocamente: mutuamente, con igual correspondencia*". *Reciprocicar: hacer que [dos cosas] se correspondan. También responder a [una acción] con otra semejante.*" "*Semejante: parecido, análogo a una persona o cosa.*"

El tipo de relación que denominamos "*reciprocidad asimétrica*" y que las partes involucradas aceptan es una reciprocidad no recíproca, simplemente porque no es simétrica. Lo dicho apela deliberadamente al absurdo de una contradicción interna para demostrar la falacia conceptual que se esconde detrás del uso corriente de la definición.

Hemos invocado el carácter de la relación con dos términos antagónicos incompatibles y excluyentes para mostrar que la reciprocidad no es tal si se trata de una relación asimétrica y que, del modo en que se la emplea, quiere decir en realidad, relación de explotación y dominación. Desde luego, en los procesos de la realidad median factores ideológicos que encubren el vínculo real y que sacralizan ciertas formas de compensación (por ejemplo, obtención de plustrabajo a cambio de la seguridad que brinda el Padre triunfante, capaz de premiar y de castigar cruelmente). De ese modo, la pseudo reciprocidad (no recíproca) es aceptada por los propios actores involucrados y por quienes investigan estos procesos, como algo dado que forma parte de la lógica del sistema. "Las cosas -podría decir un observador- funcionan así". Por estos motivos, utilizaremos en el texto las comillas o la bastardilla con referencia al término "reciprocidad", para indicar su carácter de pseudo o falsa reciprocidad, o la sustituiremos con el término contraprestación.

2. En cuanto al segundo concepto incluido en el título ¿por qué modernidad y por qué una vez más los primeros Borbones, a quienes los historiadores hemos seguido paso a paso desde siempre, con esta irrefrenable vocación de revivencia? Es que ese denso siglo XVIII español, esa segunda mitad, sobre todo, que fue teatro de tantas iniciativas reales y, a la vez, de tantas opiniones y ensayos, no sólo muestra mil facetas sino que ejerce, además, una fuerte fascinación por su carácter global de apertura hacia la modernidad. Casi se diría que reflexionar sobre los Borbones implica introducir en el análisis por primera vez nada más ni nada menos que a la propia modernidad. Por lo menos con ellos se inaugura un estilo de pensamiento y de gobierno transformador y esencialmente economicista orientado, en este caso, hacia una modernización económica y administrativa de España y sus colonias de la que se esperaban fundamentalmente beneficios para la metrópoli.

No en vano con la ruptura de viejos privilegios comerciales y burocráticos declinaron la Casa de Contratación y el Consejo de Indias en tanto el nuevo régimen de intendencias, secretarías y ministerios acompañaba el proceso de centralización y división del manejo de la *res publica*.<sup>2</sup> Aquel contraste entre lo que surgía y lo que perdía vigencia era el reflejo de los cambios a los que apuntaban los proyectos y desvelos del absolutismo ilustrado. Su aplicación en América y sus consecuencias en el orden económico y administrativo han sido tratadas en profundidad por los historiadores. Por otra parte, la reiterada comunicación histórica a través de dos siglos con don José Campillo y Cossio o con Campomanes o Jovellanos, ha hecho posible adquirir, por intermedio de aquellos

cultores de la administración eficiente, el conocimiento vivo del pensamiento español de su tiempo, entre mercantilista y fisiocrático pero con una buena dosis de originalidad.

El período está estudiado como pocos y en las últimas décadas se ha profundizado el conocimiento de su compleja estructura social. Parece lícito, sin embargo, intentar, o volver a intentar, una evaluación de sus resultados en el orden social en América. Hay que partir de que fue aquella una coyuntura histórica especial. Los Habsburgos de España habían evidenciado su falta de respuesta ante el desafío que planteaban el desarrollo del mercado a nivel mundial y el creciente avance tecnológico en los albores de la Revolución Industrial. Los Borbones entendieron mejor esa emergencia de condiciones nuevas y actuaron, como se sabe, con mayor eficiencia en muchos aspectos, sobre todo en lo que atañe a la reforma del estado y a la apertura comercial, lo que no es poco mérito. Sin embargo, la prioridad asignada a los objetivos económicos de la metrópoli por encima de intereses o consideraciones de orden humanitario o de mayor justicia en las relaciones coloniales, determinó que la modernización se cumpliera sólo a medias, con un saldo social y político de dudoso signo pese a aquellos mayores réditos obtenidos por el estado en los campos del comercio y la producción. No fue sólo el marginamiento de los criollos. Como se verá, la pérdida de seguridad social que afectó a los sectores subalternos coloniales -especialmente a los indios- puede ser definida como el detonante que condujo a una crisis de la *reciprocidad* social en los niveles que aseguran la continuidad sin sobresaltos de un sistema, o sea, de la *reciprocidad* como pauta sustantiva o forma de integración. Esa fractura será, entonces, el motivo de este ensayo. La relación entre modernidad y *reciprocidad* social dentro de un contexto paternalista parece definir un tema de análisis de primera importancia no sólo histórica sino también actual.

### **En torno a la contraprestación**

En nuestra labor de análisis hemos debido confrontar nuestras opiniones con los resultados teóricos de quienes han desbrozado magistralmente el camino de la investigación, especialmente Karl Polanyi.<sup>3</sup> Dentro de su línea de pensamiento orientada hacia una historia económica sustantiva (en la que cada sistema económico debe ser analizado con referencia a sus propios procedimientos de integración) uno de sus méritos fue el de explicar la importancia de la *reciprocidad* como pauta integradora. El concepto de *forma de integración* es básico. Con la acepción que le da Polanyi, alude a los mecanismos por los cuales una economía adquiere *unidad y estabilidad*. ¿Y cuáles son esas pautas

integrativas? Las que parten de conceptos formulados por Malinowski con el antecedente de Thurnwald: la *reciprocidad*, la redistribución y el intercambio, que suelen darse combinados de diversos modos y en diferentes niveles como principios organizadores de toda una economía según Polanyi (y, agreguemos, de toda una sociedad) o de algunos de sus sectores constitutivos.

Aunque Polanyi pone énfasis en el estudio de la economía a través del comercio, dedica atención a los fundamentos sociales que hacen posible el surgimiento de estas formas de integración. La reciprocidad presupone estructuras organizadas simétricamente (este sería el sentido correcto); la redistribución sólo puede ocurrir si existe un centro hacia el cual se orientan los recursos de la comunidad; el intercambio, a su vez, sólo puede funcionar como pauta de integración en relación con un sistema de mercado formador de precios.

Para los propósitos de este ensayo, el análisis debe orientarse con mayor énfasis hacia esos fundamentos sociales y también culturales. Así, vistas desde ese ángulo, las dos primeras formas de integración -reciprocidad y redistribución- muestran una naturaleza diferente que la del intercambio en el mercado porque incluyen valores extraeconómicos duraderos que son los que verdaderamente explican la permanencia de un sistema. En relación con esto, los investigadores estudian actualmente no sólo la reciprocidad en sentido estricto, o sea la que está fundada en la simetría interactiva, sino también una forma de reciprocidad social y económica asimétrica, que coincide en buena medida, en el orden de la economía, con el fenómeno de redistribución desde un centro hacia la periferia. El concepto de reciprocidad asimétrica se afirmó después de Polanyi, a partir de haberse advertido que aún en las sociedades fuertemente estratificadas la redistribución también constituye una forma de devolución *recíproca* desde arriba hacia abajo, a nivel privado o estatal, aceptada por ambas partes y sujeta a normas en general tácitas y consuetudinarias, que se ejerce obligadamente en función de los servicios, los aportes y la lealtad de los subordinados.

En ambos tipos de *reciprocidad* ésta sirve de base a vínculos estables. El intercambio de regalos en el comercio Kula, estudiado por Malinowski o el de mujeres entre grupos de parentesco fundado, según el análisis de Levi-Strauss, en el tabú del incesto, son un buen ejemplo de la reciprocidad simétrica como pauta de integración a nivel etnográfico. Otros casos, como el de sociedades tribales más complejas o el estado

incaico iluminado magistralmente por John Murra o el feudalismo europeo, ilustran sobre las relaciones asimétricas entre sectores diferenciados socialmente, a saber, los que se encuentran en una posición subordinada y tributan bienes o servicios y los grupos o instituciones de poder que ofrecen ciertas formas de redistribución y, fundamentalmente, seguridad social y protección.

Un aspecto importante que se desprende de los estudios de Murra acerca de sociedades concretas y sobre todo de la incaica, radica precisamente en la demostración de que la *reciprocidad* en los Andes incluye un requerimiento de fidelidad desde arriba hacia abajo, y de protección y seguridad a la inversa. Esto se advierte tanto en la relación entre el cacique y sus gobernados -a veces bastante simétrica- como en la que mantenía el inca con su pueblo en un nivel estamental de fuerte estratificación social. Desde luego, los estudios referidos a la *reciprocidad asimétrica* y el propio concepto involucrado no apuntan al grado de justicia de determinadas formas de organización social y política, sino al hecho de cómo funcionan o han funcionado realmente. Sobre todo al esclarecimiento del modo en que agregados humanos muchas veces numerosos e inmersos en situaciones de sujeción aceptaron esa relación asimétrica sobre la base de ciertas compensaciones generalmente negociadas y pactadas durante largos procesos de ajuste.

### **Los indios y el Rey**

¿Sobre qué bases funcionó el pacto interétnico en América? Su vigencia en el siglo XVII en la mayor parte de las colonias se vincula con el sistema global de relaciones que se estabilizó luego de la conquista en el que, en primer lugar, el trabajo minero y sobre todo la mita, pudo funcionar sin el apremio exhaustivo que habría de imponerse en el siglo XVIII; además, el rol de intermediación asignado a los curacas era reconocido por sus comunidades sobre la base del vínculo recíproco (fundamentalmente tributos o trabajo a cambio de conducción y protección); por otra parte, en un nivel más amplio y sobre las mismas bases, también funcionaba el "pacto" dentro de las haciendas y con el estado a nivel familiar o mediatizado también por el curaca; las ventas forzosas por parte del corregidor, aunque se realizaban, constituían una actividad prohibida por la ley, lo que la hacía pasible de sanciones en alguna medida; por fin, a pesar de las visitas territoriales a cargo de funcionarios, no había mucho control sobre la tributación indígena, lo que daba lugar con frecuencia a arreglos y a la evasión mediante la fuga desde las comunidades al medio urbano o a las haciendas.

Todo esto se vio alterado con los Borbones. Su plan de ajuste y reorganización administrativa pesó más que nada sobre los sectores más expuestos a las exacciones debido a su carácter subalterno y a su posición desfavorable en el ordenamiento fiscal (esto último surgido, a su vez, de circunstancias históricas y estructurales). Hay que recordar que hasta ese momento sólo los indios pagaban tributo.

## **Los aciertos económicos**

¿Qué significa "modernización"? En el contexto colonial, escribió Brading, modernizarse quería decir mayores impuestos y militarización, e implicaba lo que sólo podemos definir como una revolución en el gobierno.<sup>4</sup> En su definición Brading le asigna importancia, evidentemente, a la organización de tropas para la defensa exterior pero también para el control interno. Agregaba, además, que el éxito del proyecto dependía de la transformación económica y de una reordenación profunda de las capas de la sociedad colonial.

A nuestro juicio, modernizarse significó también para España y sus colonias, adoptar una forma nueva de organización y funcionamiento del estado que estaba adquiriendo fuerte vigencia en gran parte de Europa. En la base se hallaba una política que, en su momento, se mostró como una vía de superación frente a un sistema históricamente agotado y que venía acompañada, además, por el prestigio de su aplicación exitosa en Francia. En este sentido, el término alude a dos niveles de la realidad. Por una parte se refiere a un proceso de transformación que se iba operando en la práctica bajo el estímulo de circunstancias novedosas fruto de una particular coyuntura histórica; pero además -y en relación con esto- expresa la conformación de un modelo ideal ajustado a las posibilidades de acción y a los intereses de la corona, por el cual se preveía y se trataba de inducir ciertas vías de evolución en relación con acontecimientos futuros. En este proceso hubo muchos ensayos y altibajos; el pensamiento renovador de los economistas y filósofos tuvo siempre una influencia parcial y bastante tardía sobre el monarca. A este le interesaban sobre todo los informes y opiniones referidos a situaciones concretas cuya solución podía redundar en beneficio del Estado.

En lo que respecta a la colonias, las opiniones favorables al logro de mejores condiciones para los indígenas y, en general, de mayor reconocimiento hacia los pobladores del nuevo mundo, tuvieron en esta etapa muy poca repercusión aunque con

frecuencia constituyeron la expresión de ideas lúcidas y aun de alegatos apasionados. Son muchas las contribuciones de este carácter que se registraron en los años que median entre los escritos de Campillo y el memorable *Discurso sobre la mita de Potosí* del fiscal Victorián de Villava, de 1793.<sup>5</sup>

Hispanoamérica quedó ligada desde el período de Felipe V a las transformaciones que se operaron en un comienzo en la Península. Su carácter dependiente la obligó a un trasvasamiento mayor de recursos hacia la metrópoli. En esa línea, se produjo la ratificación del temido sistema de mita en Potosí en el año 1732, en el momento en que la estrictez de las visitas provocaba lo que O'Phelan denomina la "primera coyuntura rebelde" del siglo XVIII<sup>6</sup>. Cuando en la segunda mitad del siglo las reformas económicas, políticas, administrativas y fiscales se extendieron a América durante el reinado de Carlos III, el rigor en la recaudación y también el control fiscal y laboral se acentuaron. Los objetivos económicos incluían una mayor introducción en América de productos españoles o exportados por España, y un incremento de la producción de plata y de los ingresos fiscales de América cuyo destino en una gran proporción era la metrópoli (aunque de hecho la minería alentó también el vigoroso desarrollo del mercado interno). La falla del plan radicó, como es conocido, en la incapacidad de España para cumplir con ese rol abastecedor y en su notoria inferioridad frente a Inglaterra. Pero sin duda las metas propuestas fueron alcanzadas en buena medida, aunque tuvieron sólo un efecto paliativo frente a la crisis estructural señalada.

En su análisis del funcionamiento de la nueva administración en América y del sistema de intendencias, John Lynch atribuyó la mayor parte de los logros en aspectos económicos fundamentales de las colonias a los efectos de la apertura comercial y subestimó los que tenían que ver con la organización de la producción minera, probablemente porque en aquel momento no estaban suficientemente estudiados. La minería de Nueva España o de Potosí, por ejemplo, hubiera requerido estudios específicos como los que realizaron posteriormente Brading y otros autores y muy recientemente Tandeter y Tandeter y Wachtel<sup>7</sup> cuyas opiniones seguiremos en lo fundamental. De esos trabajos se desprende, contra la opinión de Lynch, que el rubro minero creció de un modo sustancial en la segunda mitad del siglo XVIII y dejó en consecuencia mayores réditos a la Corona. Ampliando la información de Brading referida al aumento constante de la acuñación anual de plata mexicana entre 1690 y 1800<sup>8</sup> (desde menos de 12 millones de pesos a más de 27 entre 1762 y 1804), los estudios recientes que tratan sobre su producción



muestran que ésta creció en Nueva España seis veces a lo largo del siglo y cuatro veces en el Perú actual (Bajo Perú), en tanto en el Alto Perú (Bolivia) el aumento fue más modesto. Enrique Tandeter ha resumido el estado de la cuestión y sumado cifras para el Alto Perú. Sus estudios demuestran que en esta área desde mediados de 1730 se definió una tendencia al alza que se mantuvo hasta 1800, a pesar de que *en los momentos culminantes de fines del siglo XVIII las cifras de producción no llegan a recuperar el 50% de los máximos de doscientos años antes.*<sup>9</sup> En síntesis, la producción se duplicó entre su momento más bajo (1721-30) y el pico de alza (1791-1800).

Asimismo en otro aspecto relevante, que es el referido a la recaudación fiscal y los monopolios, el visitador Gálvez impuso por la fuerza en Nueva España en 1767 sus reformas impositivas y el monopolio real sobre la manufactura y comercialización del tabaco.<sup>10</sup> Estas dos fuentes produjeron grandes ingresos al fisco. A su vez, dentro del rubro impositivo, los tributos indígenas casi duplicaron en 1779 el promedio de recaudaciones logradas entre 1760 y 1770 gracias al rigor y celo de los oficiales reales. En este orden, las nuevas políticas fiscales también tuvieron efecto en el resto de las colonias. Según autores citados por Tandeter, en el Alto Perú los ingresos por esta vía luego de bajar a un nivel de 50 en 1760-9 a partir de 100 en 1680-9, subieron a 91 en 1770-9, a 98 en 1780-9, a 119 en 1790-9 y a 141 en 1800-9.<sup>11</sup> Cifras positivas han sido dadas a conocer también para otros sectores del Río de La Plata.<sup>12</sup>

En lo que respecta al aumento de la producción en el decisivo rubro minero, es cierto que las condiciones del mercado europeo eran muy propicias debido a la baja del oro, pero lo que permitió responder en Potosí al auge de la demanda fue la mayor explotación del trabajo mitayo.<sup>13</sup> En realidad, esto último es lo que más interesa para los fines de este ensayo -en indudable vinculación con el éxito de la Real Hacienda- porque la organización del trabajo, al igual que el comercio coercitivo que pesaba sobre los indígenas, constituye uno de los factores que incidieron sobre el equilibrio social colonial en lo que toca al pacto estabilizador de las relaciones interétnicas.

### **La contracara: los costos sociales**

Una vez más hay que hablar de los corregidores. Existieron desde que se organizó la administración colonial, pero se puede comenzar su seguimiento en el siglo XVIII, a partir de la generalización de las ventas de los cargos oficiales por parte del estado para el

logro de mayores ingresos. Fue entonces cuando la merma o desaparición de la retribución rentada hizo que se toleraran cada vez más las acciones ilegales desplegadas por los funcionarios para la obtención de beneficios personales. En este sentido la figura del corregidor se levanta como un prototipo. Su acción extorsiva, tan presente en la bibliografía especializada y tan bien analizada en sus consecuencias por Jurgen Golte,<sup>14</sup> hace suponer con fundamento que estos cargos incitaban a proceder sin escrúpulos, lo que implicaba la presencia de un factor de desintegración en el proyecto modernizador. Cuando fueron elevadas al rey las Noticias Secretas de América por los pilotos Antonio de Ulloa y Jorge Juan<sup>15</sup> estaban sublevadas en 1742 las tribus que ocupaban las laderas orientales de los Andes (*Chunchos*, genérico), a raíz de las ventas que les imponían los corregidores. Los autores del informe, testigos presenciales de muchos abusos, describen con vivacidad el mayor cuadro de opresión imaginable relacionado con estas ventas por su carácter fuertemente compulsivo, los precios extorsivos y la total inutilidad que tenía para sus destinatarios la mayor parte de las mercaderías.

*("¿De qué podrá servir a uno de estos [...] tres cuartas o una vara de terciopelo, que se lo cargan a razón de cuarenta o cincuenta pesos? ¿De qué le aprovechará otro tanto de raso o tafetán? ¿De qué uso le será un par de medias de seda cuando le daría gracias a Dios poderlas usar de lana, aunque fuesen del tejido más basto? ¿Para qué necesitará espejos un indio en cuya habitación no se encuentra más que miseria ni se ve más que humo? ¿Qué falta le hace un candado?...").*

El tema de los repartos ya ha sido analizado antes<sup>16</sup> y ha quedado en evidencia la participación interesada en estas operaciones del comercio que proveía al mercado interno, de ciertos importadores y, en última instancia, de la Corona en relación con la colocación de mercancías europeas en América. Los intereses comerciales comprometidos en los repartos fueron tan importantes que Jurgen Golte ha pensado que hubo un verdadero proyecto de la burguesía comercial operando dentro de las condiciones específicas del Virreinato para sostener la continuidad de ese régimen de ventas.<sup>17</sup>

Parece bastante evidente que los Borbones fueron remisos para decidir la supresión de los corregimientos y de los repartos. Por otra parte, los juicios provenientes de las muchas requisitorias y opiniones de funcionarios, economistas y religiosos fueron fluctuantes en la medida en que algunos ensayos destinados a eliminar el sistema llevaron

a una retracción de los indígenas hacia el trueque y la economía natural. En ellos, este era un intento por lograr un retorno a un nivel étnico que les garantizara una forma estable de acción recíproca dentro de su tradición cultural, pero los funcionarios y autores de la época interpretaron este fenómeno desde un punto de vista puramente etnocéntrico y economicista, calificándolo por los resultados, en términos cuantitativos, como decadencia de la agricultura. Suponían que los indios producían menos porque eran incapaces y dependían del "crédito" (sobre todo adelanto de animales de labranza) provisto por los corregidores. Estas opiniones en definitiva llegaron a predominar ya que lo que se buscaba era eficiencia y no estaba en juego la satisfacción de reivindicaciones sociales de los sectores postergados. El sistema continuó así incluso cuando los corregidores fueron suplantados por subdelegados, a pesar de la fuerte resistencia que provocaba el régimen de repartos" aun entre muchos españoles allegados al poder.

Una de las consecuencias de este sistema que tuvo enorme significación fue la ampliación del mercado laboral. Se trata de un efecto conocido que dio lugar también a estrategias adaptativas: los repartos obligaban a los indígenas a trabajar para los españoles o a vender sus productos en el mercado local para poder pagar las compras que les eran impuestas. En las condiciones de apremio vigentes a mediados de siglo esta fue una carga que creció hasta hacerse insoportable.<sup>18</sup> La Corona procedía habitualmente por ensayo y error, y hubo muchos titubeos con respecto al problema de los repartos y de la venalidad de los corregidores: forma de designación, control de su gestión, duración en el cargo, carácter rentado del mismo y penalidades a las infracciones a la ley. Por ejemplo, el 22 de febrero de 1680 el Habsburgo Carlos II ordenó que los virreyes, presidentes y audiencias volvieran a gozar de la facultad de designar a los corregidores y alcaldes mayores con nombramiento por cinco años y sueldo completo; pero el 29 de febrero de 1776 -casi un siglo después- Carlos III de Borbón dispuso que esas designaciones fueran por dos años y sólo con medio sueldo.<sup>19</sup>

Hay que recordar que esta fue la época en que la actividad perniciosa de los corregimientos llegó al límite de lo tolerable. No fue sólo la merma en los salarios o el trabajo no rentado lo que llevó a esta situación, sino también la política oficial de paños tibios frente al sistema. En este sentido, desde 1530 había regido la prohibición de comerciar y contratar para los gobernadores, corregidores, alcaldes mayores y sus tenientes, pero el 15 de junio de 1751 una cédula dada en Aranjuez permitió repartir ciertas mercaderías a los indios a precios prefijados. Esto rigió hasta 1764 aunque el sistema

continuó de hecho. En diciembre de 1780 fueron abolidos los corregimientos como consecuencia de la sublevación de Tupac Amaru, pero el hecho de que los subdelegados que reemplazaron a los corregidores no les fueran en zaga con las ventas compulsivas, muestra hasta qué punto la práctica estaba enraizada en la trama económica y administrativa de la sociedad colonial.

Es importante la intervención de factores ideológicos en esta discusión. ¿Se podía pensar en una modernización mientras persistiera la situación de inferioridad social de los indios? ¿Debían mantener su forma de vida corporativa y comunitaria o, por el contrario, integrarse individualmente a la sociedad criolla? Son preguntas que están implícitas en las argumentaciones de algunos economistas y funcionarios, y que sólo habrían de tener respuesta en el período nacional, con el embate contra el sistema comunal. Mientras tanto en la España dieciochesca la propuesta de anulación de los corregimientos elaborada por economistas y burócratas ilustrados fue formulada con vistas a una política indiana "moderna" que estimulara la libre iniciativa del indígena para participar en el mercado sobre la base del acceso a la propiedad de la tierra en usufructo. Este preanuncio de la política liberal hallaba un antecedente temprano en la prédica de Campillo y Cossio formulada en 1743.<sup>20</sup> Se trata, en realidad, de una línea de pensamiento que ya no habría de caducar. En lo que hace al momento finicolonial, las propuestas del asesor de la intendencia de Potosí, D. Vicente Cañete formuladas a comienzos del siglo XIX, lo demuestran con elocuencia. En su opinión era conveniente estimular la libre participación de los indígenas en la circulación de mercancías en su propio beneficio y el de la Corona. Esto mantenía coherencia con su pensamiento proclive, como el de otros ilustrados de su momento, hacia un naciente liberalismo. Son sus palabras que *en aquellas ciudades donde el comercio goza libertad entera para vender uno a quien quiere y como quiere, es la única regla de los precios la concurrencia de vendedores y compradores. Esta Economía Política, que ha hecho la felicidad de otros Estados, nunca se puso en debido ejercicio dentro de nuestras poblaciones. Luego que entraban en ellas los corregidores, sobrevénia el privilegio abusivo de hacer por sí solos todo el comercio de las provincias, con el pretexto de abastecerlas con más comodidad y con efectos más apropiados al consumo útil de los indios.*<sup>21</sup>

El poder de los corregidores, como se ve, no fue uno de los males menores para la sufrida sociedad indígena. ¿Y qué decir de la mita? Como sistema de trabajo obligatorio rotativo impuesto a los indígenas, ella debe ocupar un lugar principal en toda evaluación de

procedimientos y resultados. Sin duda constituyó otro motivo de fuerte descontento, cada vez más intolerable por el aumento de las imposiciones. Como surge del meduloso libro de Enrique Tandeter sobre *Coacción y Mercado*, el duro sistema de trabajo potosino permitió, mediante una mayor presión sobre la mano de obra mitaya, la duplicación de la producción entre las décadas de 1740 y 1790 pese a la baja productividad del Cerro en ese período.

En relación con lo expuesto, es notable el auge de la participación independiente e ilegal de los trabajadores mineros en las labores de extracción para su propio beneficio, tanto en Chile y en el Alto y Bajo Perú como en Nueva España. Tandeter, por ejemplo, ha mostrado con abundancia de documentación y con cifras (y con toques pintorescos) la importancia que tuvo el **kajcheo** para la producción minera, como medio para reforzar la concurrencia a Potosí de eventuales trabajadores libres o para lograr la permanencia en el lugar de los residentes, sin excluir a los trabajadores temporarios mitayos cuando quedaban liberados de su obligación laboral rotativa.<sup>22</sup> Si bien resalta nítidamente el carácter fundamental de la mita para el funcionamiento del sistema, a la vez cobra una notable importancia la actividad de aquellos **mingas** o trabajadores libres y de los **kajchas**, que los fines de semana invadían las minas para extraer el mineral en su propio beneficio. Esto, que revela una estrategia laboral y de supervivencia de tipo alternativo y de carácter popular parece mostrar una vía de resarcimiento de los sectores subordinados frente a la exigüidad de los salarios y a la crudeza de la mita. Pero de hecho, los mineros y hasta el propio estado toleraban esta actividad sin intentar eliminarla. Esto ilustra un caso extremo de permisividad social frente a una conducta colectiva transgresora, en aras de la continuidad del sistema de producción vigente.

Lo expuesto define un aspecto importante en relación con este tema y con nuestro enfoque dado que las mayores cargas que pesaron sobre el trabajo indígena en el siglo borbónico llevaron a dos tipos de situaciones: o bien a un nuevo punto de equilibrio con un recrudescimiento compensatorio del kajcheo como ocurrió en Potosí, o bien a la represión violenta y a la imposición de condiciones mucho más duras de bajos salarios y cese de las extracciones ilegales, fenómeno que se dio en Nueva España. En esta última quedó en claro el alcance limitado en sus objetivos étnicos de los levantamientos indígenas regionales, dado que el detonante de la situación lo constituyó la expulsión de los jesuitas. De cualquier modo este momento implicó una ruptura temporaria pero profunda del pacto colonial interétnico que, seguramente, condicionó en un futuro inmediato muchas tomas de decisión durante los acontecimientos de la independencia.

En lo que respecta a los Andes centromeridionales, interesa el caso del Noroeste argentino. En él la sujeción se dio de un modo fuertemente opresivo durante el siglo XVII cuando había relativa calma y estabilidad en los Andes Centrales. Ello se debió al retraso del proceso de dominación que recién se afirmó a mediados de esa centuria, luego de la derrota de la gran sublevación calchaquí. A partir de este episodio decisivo el sistema colonial logró consolidarse y el siglo XVIII fue escenario de una convivencia fundada en las relaciones interétnicas asimétricas que se estructuraron en torno de un modelo paternalista esencialmente rural, con una forma de mita menos opresiva que la dura mita minera que se cumplía en Potosí. La base local del pacto interétnico era la relación cuasi filial con el encomendero que alcanzaba en ocasiones una expresión simbólica muy definida: el nuevo encomendero tomaba entre sus manos las del cacique como un padre podría hacerlo con su hijo para reforzar el vínculo y el carácter asimétrico de la relación mediante el contacto físico. Era un gesto ritual que implicaba una comunicación y una comunión dentro del marco de una ceremonia especial.<sup>23</sup>

Otro aspecto de importancia decisiva fue el de la aplicación de una rígida política fiscal. En el terreno social y étnico, los efectos de los ajustes impositivos borbónicos se muestran en forma clara. Como siempre, muchos indígenas procuraron evadir el pago del tributo mediante la fuga de sus comunidades, pero ahora el control fue mucho más persistente y eficaz en lo que colaboró, sin duda, el empadronamiento general de 1778-9 y otros parciales en distintos lugares. De ese modo, quienes habían huido de su grupo de origen o de residencia fueron empadronados de cualquier modo en el medio urbano o en las haciendas donde se habían refugiado.

Algunas consecuencias de la nueva situación son de otro carácter pero se relacionan con lo anterior. El hecho de que quedaran tierras vacantes debido a las fugas y también deudas pendientes por tributos impagos determinó el arrendamiento y venta de tierras comunales. Como ha sido demostrado muchas veces, sobre todo a partir de la documentación judicial, hubo caciques que se apropiaron por esta vía de tierras de la comunidad satisfaciendo de ese modo su interés personal. En estos episodios la política fiscal fue una causa de mucho peso. La tributación indígena recibió un constante y cuidadoso seguimiento. ¿Y qué pasó con la percepción de tributos por parte de los encomenderos obtenida por gracia real? ¿Pudieron continuar con el goce de esa prebenda? Es sabido que no. El Estado tendió a convertirse en beneficiario exclusivo, y eso era incompatible con el régimen de encomiendas. Este caducó a lo largo del siglo con pocas

excepciones y en las actuales provincias de Jujuy y Salta sólo perduraron hasta el final las de Casabindo y Cochino, Ocloyas, Pulares y Payogasta. La intención fue incorporar como tributarios a todos los indígenas, cualquiera fuese su inserción en la sociedad. En relación con esto, los foráneos comienzan a aparecer en los asientos de tasas de los libros de la real hacienda con ese carácter de contribuyentes. Por ejemplo, en el año 1785 la caja subalterna de Jujuy los registra en forma discriminada.

### **Ruptura en los inicios de la modernidad**

Parece evidente que el "pacto" tácito entre sectores diversos e incluso antagónicos ha funcionado siempre en distintos niveles: estatal, étnico y de clase, y personal. En el caso aymara, Platt explica la existencia y razón de ser de la relación de "reciprocidad asimétrica" y de los límites de esa asimetría, en función de las pautas culturales tradicionales desplegadas por esa etnia a lo largo de siglos. Pero, en realidad, se trata de formas de interrelación propias de todas las sociedades humanas en períodos de paz y estabilidad.

En el caso del sistema colonial, la pérdida de la *reciprocidad* (asimétrica) como pauta social sustantiva es una de las consecuencias del desarrollo "modernizador" de tipo economicista, incluyéndose en este término los aspectos económicos, culturales y sociales del cambio. Aquí los inicios del proceso se vinculan con el incipiente desarrollo tecnológico y con el surgimiento de un mercado ampliado que planteaba un nivel de competencia comercial muy duro. Quizás los primeros síntomas del fenómeno se adviertan en la restricción de la reciprocidad a ámbitos de interacción cada vez más reducidos (nuestra propia época nos proporciona ejemplos muy claros. Aun en los sectores sujetos a la mayor marginalidad ¿quién no espera actos recíprocos dentro de su círculo familiar más próximo o en la relación con sus amistades más allegadas?. Pero... ¿y más allá de esos límites?).

En la base de nuestro planteo con referencia al período borbónico colonial subyace la idea de que la estabilidad social en cualquier lugar y momento histórico, sólo se logra a través de alguna forma de contraprestación de aceptación general; y que la modernidad corre el riesgo de conducir -y ha conducido- a rupturas de esa regla de oro al imponer patrones de valoración puramente cuantitativos por los cuales los individuos pasan a ser elementos intercambiables en función de determinado tipo de acumulación

de riqueza y de desarrollo tecnológico. Esto no se advierte fácilmente porque queda oculto bajo alguna forma de racionalización que puede llegar a ser atractiva y hasta deslumbrante, lo que sin duda contribuye a la creación de consenso legitimador. Pero aun entonces, la desarticulación persiste.

¿Puede haber circunstancias justificadoras? ¿Qué se proponían los Borbones y a qué aspiraban, por su parte, los economistas y filósofos? ¿Previeron unos y otros los riesgos que implicaba una política consecuente con el plan? ¿Hubiera sido posible prever, atender y solucionar los problemas que originaba la nueva política a los sectores menos favorecidos? ¿O quizás fue inevitable que la primera manifestación de la modernidad en el mundo hispano dejara rezagados y desubicados en el sistema global a los más humildes? Las respuestas a estos interrogantes se encuentran en buena medida en las propias limitaciones del sistema. Los pensadores ilustrados, incluyendo a algunos funcionarios, propusieron cosas que no eran totalmente viables dentro del marco de la monarquía absoluta y del colonialismo. Obviamente la apertura comercial fue de gran significación para los sectores coloniales vinculados con los puertos, aunque también destruyó economías mediterráneas. Pero, por lo general, este tipo de efectos no fue tomado en cuenta en los objetivos. Lo que se buscaba era la dinamización de la economía española mediante la relación con el enorme mercado colonial que se esperaba fuera de uso exclusivo. De allí también los estancos en los rubros americanos de exportación y el desinterés por las industrias coloniales. Según la autorizada opinión de Gálvez, éstas hacían daño a España *cuyo interés consiste en que los naturales de Indias no se acostumbren a vivir independientes de esta Monarquía para el socorro de las necesidades.*<sup>24</sup>

Es obvio que la política real perseguía objetivos económicos en beneficio de la Península. Por ello, las ideas de Campillo en 1743 sobre el rol que debían tener los futuros intendentes en las Indias chocaban con la realidad. El apoyo oficial a la agricultura y la industria, y la distribución de tierras a los indios con exención de impuestos no formaban parte de los proyectos de la realeza, cuyo interés se orientaba en función de la minería y de objetivos estratégicos. Algunas de las medidas fiscales más importantes se relacionan con esto, especialmente la rebaja del quinto real sobre la producción de metales a un décimo (1735) pero, sobre todo, la serie de medidas que beneficiaron al puerto de Buenos Aires, demasiado conocidas para repetir las en detalle. Como lo señaló Cevallos a Gálvez a fines de 1777, el Río de la Plata era *el verdadero y único antemural de esta América a cuyo*



*fomento se ha de orientar todo el empeño por ser el único punto por donde subsistirá o por donde deberá perderse la América meridional...* Lynch, a quién se debe la cita, subraya que la defensa militar dependía de una economía sana.<sup>25</sup> Es decir, también aquí como en México o el Alto Perú estaban en juego los intereses de la metrópoli. Entre las múltiples medidas de apoyo se redujo en un 50% el derecho de alcabala sobre las ventas de terrenos para construir.<sup>26</sup> *Se protegía y liberaba de pesados derechos todo lo que pudiera crear riqueza.* Pero ¿a quiénes alcanzaban los beneficios? ¿quiénes quedaban excluidos y por qué? La última parte de la pregunta es la más difícil de responder. Se beneficiaban los españoles y criollos comprometidos en la producción y el comercio externo. A su vez entre los que se perjudicaban había gente de distinta extracción pero el peso de los ajustes fiscales y de la mayor productividad recaía sin duda sobre los indios. En este aspecto, hay que insistir en el por qué de tal diferencia que operaba en perjuicio de los menos pudientes.

No se puede adjudicar insensibilidad social a los gobernantes sobre la base de una presunción, pero sí hay que registrar como un dato la falta de seguridad que experimentaron los indios para mantener un nivel de subsistencia e incluso su unidad familiar. La mita extenuante destruyó vidas y desarticuló familias; las ventas forzosas siempre en aumento crearon un nivel de angustia y ansiedad que le quitaba sentido a la vida; los oficiales del Rey se constituyeron en recaudadores implacables del tributo. ¿A quién recurrir? Hacia el fin del siglo el pacto en un nivel macro había dejado de funcionar y también se habían desarticulado los lazos de contraprestación en la acción cotidiana porque los caciques se veían obligados a presionar a sus indios dado su papel de intermediarios, y muchas veces eran cómplices de los mayores atropellos o ejecutores de actos ilegítimos. Karen Spalding analizó estos aspectos hace años<sup>27</sup> y también lo hicieron otros autores. Por otra parte, es sabido que la pérdida de su rol tradicional por los caciques determinó que muchos de ellos se pusieran al frente de sus comunidades en las sublevaciones antiespañolas como ocurrió especialmente con Tupac Amaru. La contraprestación asimétrica no marchó en el sentido de ampliar su oferta de posibilidades de modo de incluir a quienes más las necesitaban sino que, por el contrario, sufrió el embate de una concepción basada en un cálculo deshumanizado de costos y ganancias en el que, para colmo de males se desestimó, por la propia naturaleza de esa perspectiva de análisis, una variable fundamental: el desarrollo autónomo de las colonias. Los salarios en México o la mita en Potosí fueron variables de ajuste sin que importaran otras consideraciones.

Después de las rebeliones hubo rectificaciones y mayor elasticidad pero el sufrimiento ya había ocurrido y sin duda dejó huellas.

¿Qué simboliza Tupac Amaru? La rebelión, sobre todo en sus comienzos, tuvo el sentido de un intento por restaurar un orden: primero el orden roto, luego el ordenamiento incaico. El proyecto modernizador había sido el factor desarticulador de ese orden. Toda transformación, desde luego, desarticula y reordena el cuerpo social de un modo nuevo y distinto. Lo que no se logró en esta situación histórica o, simplemente, no interesó, fue el respeto hacia una de las premisas básicas de la reciprocidad en cualquiera de sus formas: garantías de seguridad y bienestar. No parece que necesariamente hubiera que prescindir de valores tan esenciales para la continuidad de la vida.

## Citas y Notas

1. Platt, Tristan: "Entre CH'AXWA y MUXSA. Para una historia del pensamiento político aymara", en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, HISBOL, La Paz, 1987. p.61 a 132. Ver por ejemplo p. 114-5.
2. Lynch, John: *Administración Colonial Española*. EUDEBA, Buenos Aires, 1962.
3. Polanyi, Karl -. Arensberg, Conrad M y Pearson, Harry W.: *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Barcelona, 1976. Ver especialmente el Capítulo XIII escrito por Polanyi: "La economía como actividad institucionalizada."
4. Brading, D.A.: *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. México, 1983. Ver p.48.
5. Levene, Ricardo: *Vida y escritos de Victorión de Villava*. Bs.As, 1946.
6. En: Tandeter, Enrique: *Coacción y Mercado. La minería de laplata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Bs.As, 1992.
7. Tandeter, Enrique y Wachtel, Nathan. *Precios y producción agraria. Potosí y Charcas en el siglo XVIII*. Bs.As., 1983.
8. Brading, D.A. *Op. Cit.*, p.180-1.
9. Tandeter, E., *Op. Cit*
10. Brading, D.A., *Op. Cit*, p.52. Sus cifras proceden de la obra de A. von Humboldt *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*.
11. Tandeter, E., *Op. Cit*, p.294.
12. Hay buenas referencias a estas fuentes en Lynch, J., *Op. Cit*, p.145-7.
13. Tandeter, E., *Op. Cit*.
14. Golte, Jürgen: *Repartos y rebeliones*, Lima, 1980.
15. Jorge Juan y Antonio de Ulloa: *Noticias secretas de América*, Bs.As, 1953.
16. Los repartos han sido tratados por muchos autores. Interesa especialmente la obra citada de J. Golte.
17. Golte, J., *Op. Cit.*, p.206.
18. Hubo situaciones diversas que no corresponde tratar aquí; cfr. por ej. los escritos de Brooke Larson sobre Cochabamba.

19. Estas citas de leyes y las que siguen acerca de los corregimientos han sido tomadas de la *Recopilación de Leyes de Indias*, Madrid, Boix ed., 1841, con notas de actualización hasta 1819.
20. Véase José Campillo y Cossio: *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*. Madrid, 1789.
21. Cañete y Domínguez, Pedro Vicente: *Guía histórica, geográfica, física [...] de Potosí*. [1787] Potosí, 1952. Véase p. 350.
22. Tandeter, E., *Op. Cit.*
23. Madrazo, Guillermo B. *Hacienda y encomienda en los Andes*. Bs.As, 1982.
24. Brading, D.A., *Op. Cit.*, p.51.
25. Lynch, J., *Op. Cit.*, p.46.
26. Id. *Ibid.*
27. Spalding, K., *Op. Cit* ¿?

## II. Tupac Amaru. La Rebelión, Dios y El Rey

La gesta tupamarista exhibe, dentro del foco mismo de la rebelión, manifestaciones indudables de respeto al orden. La comprobación de actitudes contradictorias y de supuesta debilidad en personajes de un temple extraordinario como fueron los caudillos rebeldes resulta, en principio, desconcertante y exige una explicación. Sobre todo las del propio Tupac Amaru en ciertos aspectos de su relación con el poder colonial y durante el proceso judicial que debió afrontar luego de su captura.

Nuestra indagación, orientada de este modo hacia los factores subjetivos y culturales que operaron en la rebelión de 1780 en los Andes, se inscribe en un estudio más general sobre la estructura del paternalismo como forma de dominación –una caracterización que sería importante rescatar- y sobre las reacciones que conducen a instancias de ruptura y guerra social. En esta sección se hará una presentación acotada de observaciones y reflexiones sobre el tema, reunidas a modo de introducción.

Como hablaremos de paternalismo, es necesario decir que cuando se mencione aquí al Padre se estará haciendo referencia al padre metafórico, aunque no desde la perspectiva de la actividad clínica del psicoanálisis, que no es nuestro campo, sino en su proyección teórica a la vida social en su conjunto. En buena medida pensamos, como lo plantearon en su momento Deleuze y Guattari, que el Edipo existe, pero que es la sociedad la que llega a instalarlo con frecuencia como estructura omnipresente. En nuestro caso, esta perspectiva de análisis no es caprichosa. A tantas importantes

indagaciones realizadas por distintos historiadores de los Andes hemos querido sumar este intento de exploración de motivaciones inconscientes que son altamente explicativas y que pueden estar vinculadas o no con los dictados de un padre todopoderoso.

De este modo, un abordaje como este debe mostrar dos costados de la realidad que se vinculan. Por una parte, la historia tiene que ver con lo que la gente desea. Toda la interacción humana se explica por ese algo que hunde sus raíces en lo más profundo de lo vivencial. A la vez, la historia tiene que ver también con los condicionamientos externos provenientes de cada sociedad y de cada cultura. Nacer, vivir y morir no ocurren de igual manera en todas partes. Hay una trama oculta en la que el deseo -lo que se desea y cómo se desea- sólo muestra de a retazos sus anclajes y condicionamientos en el plano de la acción, donde confluyen distintos factores. En ese contexto, la variable subjetiva aparecerá como condicionada y como condicionante. La subversión del orden, de la que hablaremos aquí, es un hecho político inseparable de lo que los protagonistas desean. Y ese algo es deseado en función de una realidad social y cultural, y de coerciones y estímulos que provocan ciertas formas de deseo y que producen, además, ciertas formas de pensamiento y la emergencia de proyectos y estrategias. Y con esto pisamos el terreno más firme de la racionalidad que es, sin embargo, siempre, **una racionalidad instrumental** con relación a fines, que involucran deseo.

El tema nos lleva a elegir nuestro Tupac Amaru entre varios posibles. En primer lugar, en este re-vivir podemos preguntarnos qué queda hoy de aquella pasión y de aquella utopía mesiánica. Qué queda de José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru y de su circunstancia. Respondemos: queda el fantasma que renace una y otra vez y que toma nuevas formas. Flores Galindo comentaba al Tupamaro que asusta a los niños, una visión fantasmal que se renueva en alas de la leyenda que corre de boca en boca. Se recuerda de ese modo su muerte trágica y el temor de los españoles y mestizos acaudalados por la amenaza de su resurrección. De noche en los Andes, con la soledad y el viento, eso es más que posible. Pero también reaparece de otra manera en la memoria colectiva que lo evoca como el gran justiciero, uno de los verdaderos Tupac Amarus y el más admirable. El que llamó a abolir los corregimientos y a restaurar una edad mítica de felicidad.

Sin embargo, aquí se pondrá atención en otro Tupac Amaru menos conocido, preso entre las redes de un gran Edipo que satura la vida de la sociedad y al que él mismo se somete. En este aspecto el Inca nos guía por rutas inconscientes que no puede ni se propone evadir y que van trazando los variados perfiles de un paternalismo agobiante. Una estructura, sin duda, la forma casi habitual que asume la sobre codificación. En ese contexto, que es el de nuestra historia, los personajes más relevantes actúan con ciertos énfasis en sus conductas propios de los períodos de gran sometimiento y religiosidad. Pelean por cosas materiales pero lo hacen como hijos del Señor, dentro de una jerarquía socio religiosa en la que hay representantes directos y, más abajo, integrantes de la grey sometidos a todas las instancias paternas que conducen a Dios.

En relación con esto –y dicho de modo aún preliminar- hay un aspecto en la vida de Tupac Amaru que probablemente haya sido decisivo, y es el de la influencia de los jesuitas recibida en los años de su primera formación en el Cuzco. La otra vertiente que estructura su personalidad y su sentido del deber proviene, como es obvio, de su filiación incaica y de lecturas asociadas, pero aquel condicionamiento inicial creo que permanece como una constante y que explica su extrema religiosidad. San Francisco de Borja, el colegio para hijos de caciques donde cursó sus estudios se recorta en su memoria aún en plena insurrección. ¿De qué modo? No bajo la forma de un simple recuerdo sino con una carga afectiva que se hacía evidente en sus expresiones. Comentaba que su futuro palacio lo habría de construir “*o en dicho colegio de la Compañía o en San Borja, y que de allí había de imponer sus leyes*”. Su ex escribiente Escárcena, que es quien recuerda estas palabras en su declaración durante el juicio que sigue a la rebelión, enfatiza: “*y esto no sólo lo dijo una vez sino varias*”<sup>1</sup> En su vida inconsciente, San Francisco de Borja introduce e instala un sentimiento de devoción de fuerte raigambre. Es conocida la finalidad de aquella educación explicitada claramente en documentos oficiales de distintas épocas. Hay que recordar que estaba centrada en la enseñanza del idioma y de la religión cristiana, y que otras disciplinas literarias o filosóficas “*convendría no las supiesen*”.<sup>2</sup>

Desde su sitio de paternidad, pero sujeto a su vez por ese mismo vínculo, el gran desafío para Tupac Amaru fue no vacilar e inducir en los dominados el deseo de obtener un cambio beneficioso a costa de un riesgo. Desde luego, en un análisis racional cualquier forma de inducción carece de legitimación válida porque constituye una

presión sobre la libertad del otro, pero en realidad se trata de fenómenos que pertenecen al terreno de lo fáctico y que en él pueden verse justificados en función de la significación histórica e importancia de lo que se reivindique.

### **El proyecto ¿Los proyectos?**

¿Qué quería lograr Tupac Amaru? La respuesta siempre tendrá cierta dosis de especulación por la naturaleza de las fuentes. Los manifiestos sobre todo y, en general, el material propagandístico, no siempre fueron de su exclusiva autoría ni reflejaron fielmente su pensamiento, incluso por su mismo carácter de vehículos de opinión revolucionaria. Un aspecto importante, no dilucidado en forma definitiva, es el de una supuesta intención independentista. Junto a este problema, como yuxtapuesto, aparecen una determinada concepción del estado y una determinada concepción de la sociedad que reconocen una doble filiación, incaica y española, y que están sustentadas por convicciones éticas y religiosas muy fuertes. Leamos a Maticorena Estrada: aquella idea era la de un futuro cuerpo político plural, basado en el consenso y en la alianza de sus distintos sectores constitutivos.<sup>3</sup> Una idea organicista propia de la época del viejo régimen que tuvo una vigencia generalizada en la sociedad colonial como un pilar de la organización política del estado. La idea de cuerpo permitía establecer el símil orgánico, y partía de la trasposición "*de la noción de cuerpo místico o Iglesia al cuerpo político y social.*" Su inspiración hispánica –señala el autor comentado- era distinta de la del iluminismo y del contrato social rousseauiano.

Es muy importante destramar la racionalidad con que fue pensado y puesto en ejecución el proyecto tupamarista y, al mismo tiempo, observar también con atención los factores subjetivos: estructurales o coyunturales (y aún individuales) que operan en lo más profundo. Factores culturalmente condicionados que pueden haber contribuido al fracaso del movimiento revolucionario. En nuestro caso, la atención está dirigida de manera preferente en este último sentido, en el que las vivencias y sentimientos cobran entidad en una interacción constante con la base socioeconómica.

Con respecto a las raíces andinas de esta concepción de la sociedad plural, Flores Galindo ha explicado, a partir de Zuidema, la tripartición del mundo en la ideología incaica.<sup>4</sup> Un ordenamiento inmutable: *Collana*, *Payan* y *Cayao* o sea, el mundo de arriba, el hanansaya, la aristocracia. Luego el hurinsaya, los campesinos

*"parientes secundarios"*. Por fin, los *mistis*, los extranjeros, el mundo de afuera. Esta concepción ideológica enmarcó, obviamente, la política expansiva del estado Inca para integrar, con sus propias identidades étnicas, a los pueblos sojuzgados, y lo hizo mediante la aplicación de ciertas normas de convivencia que se concretaban después de un proceso de presión desde arriba y de negociación.

En un nivel de mayor generalidad hay que advertir que se trata, en definitiva, de mecanismos estructurales que son propios de todos los estados no capitalistas, ligados siempre a sociedades estamentales con fuerte diferenciación interna. Lo distintivo en el caso de Tupac Amaru es la aplicación de esta idea de organicidad a un proyecto subvertidor en los Andes centrales en la coyuntura de fines del siglo XVIII. Lo que se pretendía cambiar con este proyecto era la posición relativa de los actores sociales y la participación en el acceso a los bienes, con exclusión de los españoles peninsulares en la nueva sociedad. Sabemos que Tupac Amaru pensaba en un retorno a un tiempo imaginario, sin que eso implicara la idea de una transformación institucional profunda en la estructura básica del estado. Por el contrario, el pasado reforzaba su concepción organicista en la que él mismo veía legitimada su futura inserción en el estamento superior, como descendiente de los incas y, seguramente, en calidad de virrey. El orden jerárquico de los de abajo y los de arriba, de los que producen y los que consumen, permanecería intocado, con la misión sagrada por parte de los que consumen de luchar y gobernar o comunicarse con Dios. Guamán Poma de Ayala, que vivió en la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII, lo había explicado muy tempranamente en su Crónica al mostrar la importancia de los trabajos tradicionales del campesino en cada mes a lo largo del año:

... “ *y acina crió Dios nuestros trabajos, y comiésemos con nuestro sudor, y tuviésemos regalos de enfermedades, pestilencias, y crió animales y pájaros para comer el fruto que tenemos trabajado, nos quita [y así nos quitan]. Si no defendemos lo han de acabar todo, y si no nos guardamos de las enfermedades y riesgos y peligros moriremos y nos acabaremos; y así en cada mes se declara todo el trabajo y ocupación en los meses, y así le dejaréis en ellos porque con la comida sirve a Dios y a Su Majestad y a vosotros, y con la comida sirven en las minas para la defensa de la Santa Madre Iglesia de Roma, y con la comida está fija la fe de Jesucristo en el mundo. [.....] y así cristianos, temed a Dios y sed*

*humildes a Dios y a su justicia, y al rey, y a vuestros señores, y los eclesiásticos a vuestros perlados [.....] y así os ruego que os enfrenéis y veáis cada uno de lo que sois; si sois caballero o hidalgo parecereis muy bien, y si sois pechero o judío o moro, mestizo, mulato, como Dios te crió, no os hagáis de fuerza caballero; el cacique principal de linaje o indio pechero no os hagáis señor, sino cada uno parece su natural como Dios le crió y mandó en el mundo; y así esta crónica es para todo el mundo y cristiandad hasta los infieles se debe verlo para la dicha buena justicia y policía y ley del mundo.”*<sup>5</sup>

Esta exposición del funcionamiento y complementación necesaria de estamentos desiguales dentro del marco regido por Dios y por el rey trae a la memoria *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, la obra en que Duby trata largamente esta antigua estructura ideológica del poder tal como se manifestó en Europa: grandes, medianos y pequeños, una relación jerárquica inmutable<sup>6</sup>, reforzada por la idea del origen divino de entronque medieval, que estuvo en la base de diversas monarquías.<sup>7</sup>

Pero en los Andes en el siglo XVIII había muchas cosas que debían cambiar. En este aspecto, la utopía tupamarista hallaba un enorme obstáculo en la aceptación generalizada del nuevo orden político de dominación hispánica y del rol de subordinación étnica elaborado y pautado culturalmente como reciprocidad. Se trataba, sin duda, de una disposición generada a partir del trauma enorme de la conquista que trajo consigo una profunda reelaboración ideológica. Aquella roca inmovible del orden incaico, que era imposible que cambiara porque no podía ser de otra manera, había cambiado de pronto de un modo dramático. Estos mistis o extranjeros habían pasado a ocupar el lugar de Collana, de la antigua aristocracia gobernante. En su inicio el desconcierto fue tan grande que ya nada se podía entender (Szeminski; Flores Galindo).<sup>8</sup> Hubo un punto en que se llegó al límite del pensamiento andino tradicional. Los vencidos, dice Flores Galindo con agudeza, debieron recurrir a la religión de los vencedores, de donde adquirieron la noción de culpa. Por esa vía se fue perfilando nítidamente que *“los incas fueron derrotados por sus pecados.”*<sup>9</sup>

De este modo, la idea acerca de cómo ocurrió aquella cierta caducidad de lo antiguo explica a la vez cómo llegó a aceptarse lo nuevo. Son cosas que se enmarcan en una idea que es central en el desarrollo de la subjetividad y dominación en los Andes.



Se trata del advenimiento **de una nueva figura del Padre y una nueva expresión de la Ley**. El Padre que adviene ha demostrado su condición de tal por su mayor poder en la confrontación con el Inca. La nueva monarquía tiene la sanción divina de un dios capaz de vencer al Sol, como ha sido señalado por varios autores, y que brinda múltiples evidencias de su poder. Recordemos que envió a la Virgen María para decidir la lucha a favor de los cristianos, un milagro visto en el Cuzco y narrado por Guamán Poma. Al verla, con una vestidura más blanca que la nieve y la cara más resplandeciente que el sol se espantaron los indios infieles, y ella les tiraba tierra en los ojos, y eso había que agradecerle, porque de ese modo *“quiso hacer merced la madre de Dios a los indios porque fuesen cristianos y salvarsen las ánimas”*... Hubo muchos otros milagros. Fue gran suceso lo ocurrido en la fortaleza de Sacsahuaman sobre la cual se precipitó desde el cielo San Santiago con un ruido muy grande, montado en su caballo blanco y causando gran destrucción y muerte entre los indios. Esto era tan cierto que *“desde entonces, los indios al rayo le llaman y dicen Santiago, porque el santo cayó en tierra como rayo, Illapa, Santiago.”*<sup>10</sup>

A partir de lo fáctico de la conquista se despliegan el mito y la elaboración ideológica a la que contribuyen dominantes y dominados y en la que lo imaginario y lo simbólico confluyen sobre la percepción metaforizada de lo real. El eje de este fenómeno es la labor de convencimiento y la conversión religiosa. Los frailes consolidan -casi diría realizan- la conquista. La consolidación del estado colonial tiene como contraparte la imposición de nuevas relaciones sociales y en este terreno la dominación de las almas acompaña e incluso precede a la conquista de la tierra y de los cuerpos. Pienso que no es sólo el mundo al revés lo que impone nuevas formas de entender la realidad, sino en primer lugar la subordinación al Padre. Antes lo fue el Inca y hay que advertir que su fantasma permanece en esa construcción imaginaria de la figura paterna de un rey inca distante que dirige los destinos desde el otro lado del mar.

La construcción del símbolo paterno *“Rey de España y las Indias”* comienza así con el adoctrinamiento religioso que apunta al respeto a un orden. El recorte a la libertad individual es un producto inevitable del orden pero, sin embargo, éste es imprescindible como pauta general organizadora de la vida social. Lo realmente negativo reside en que esté basado en la explotación y el autoritarismo, aunque quienes lo sufren no adviertan esa condición de injusticia dado que, en su proceso de construcción, el orden genera sus estructuras ideológicas de auto legitimación a medida

que se organiza y crece. En nuestro caso, el aumento de complejidad social se correlaciona con un constante redimensionamiento de la figura del Padre, identificada con el centro del poder por un acto de autoridad y a través de una alternancia de instancias de lucha y de acuerdos pactados. Esto es lo que motiva nuestro análisis. Señalar como definitorio el grado de concentración del poder y su institucionalización sin ponderar la variable fundamental *símbolo paterno* conduciría a una definición insuficiente del sistema.

Pero no todas las manifestaciones de poder tienen esa carga. En ocasiones – claramente en esta coyuntura- los españoles son repudiados por los indios como explotadores y, correlativamente, como malos cristianos, lo que implica un quiebre del paternalismo a partir de su fundamento ideológico. Esto se aplica a muchos curas, llamados “*padres*” de un modo rutinario pero visualizados como pecadores. Manejaron poder, muchas veces desde las propias comunidades, pero sus transgresiones no pasaron desapercibidas y con frecuencia despertaron reacciones de diverso tipo y críticas, sin que eso implicara poner en duda la legitimidad del sistema.

### **Los límites del cambio**

El orden nuevo se inscribe en una antigua estructura de sobre codificación en la que lo incaico permanece en el recuerdo, idealizado como un mundo regido por garantías originarias. Por eso, el Inca nunca desapareció del todo y está ligado a la resistencia en sus expresiones más reivindicatorias. Renace en cada escalada utópica, unido a determinadas demandas que enjuician a los españoles -aunque no al monarca, por lo general-, y que a veces se concretan en un proyecto político. Además, cada convocatoria genera o reúne expectativas que son diversas bajo una aparente uniformidad de propósitos. Las confrontaciones son violentas y complejas, y dejan entrever el afloramiento, en cada oportunidad, de viejas rivalidades internas en el sector indígena. Una vez desaparecida la Pax Incaica, el avance de la Colonia y de la República sobre los derechos de los naturales originó o reavivó múltiples motivos de fricción, a veces en forma deliberada como parte de una estrategia contrainsurgente. Este es un factor principal de fracaso a lo largo de una sucesión de levantamientos sociales frustrados que llegan hasta nuestra época. Debajo del orden compacto de la nueva estructura se anudaron y deshicieron alianzas de carácter personal y grupal sobre la base de cálculos de poder ligados a situaciones económicas coyunturales o de larga

duración. En la práctica, el cacique, el corregidor, el encomendero o hacendado y el cura podían ser indistintamente aliados ocasionales o enemigos declarados entre sí o de determinado grupo indígena en función de los intereses que estuvieran en juego en cada circunstancia. Glave lo ha señalado en relación con este mismo momento histórico.<sup>11</sup>

En todo este proceso, la insistencia en proclamar la fidelidad al rey se presenta como un punto fundamental para el análisis. Contra la opinión de algunos importantes autores, no creo que la independencia fuera el objetivo final de la revolución tupamarista. De la reivindicación de la filiación incaica a la idea de ruptura del vínculo colonial sólo había un paso, pero también parece haber existido una fuerte barrera ideológica vinculada a las condiciones objetivas imperantes. En el movimiento independentista jugó un papel principal la puja por la apertura y el control del mercado externo, algo que constituyó una aspiración de la burguesía comercial criolla, especialmente la portuaria, y de sus intelectuales. Por razones históricas, el indigenado no participó de esos proyectos aunque se puede suponer que si la rebelión tupamarista hubiera triunfado, hubiera conducido a ese resultado final a través de nuevas situaciones de conflicto.

En las actas del juicio<sup>12</sup> aparece transcrito el borrador de un manifiesto hallado en poder de Tupac Amaru durante su detención. Se trata de un documento muy conocido sin constancia de lugar, firma ni fecha que fue atribuido a Tupac Amaru, en el que "José primero" trata de usurpadores a los reyes de Castilla y reivindica sus derechos a la corona. Hallado inicialmente por unos indios en el bolsillo de un indígena muerto que había sido alcalde de Marcapata y entregado a la esposa del inca, Micaela Bastidas, había sido leído por el escribiente Ortigoza quien había dado su conformidad diciendo que estaba bien puesta.<sup>13</sup> Pero no sólo no fue dictado por Tupac Amaru sino que no parece responder a sus planes. El inca parecía no conocer su origen, pero por la letra creía que era de un minero español de Marcapata rubio, de ojos azules, llamado Iguño, quien lo había acompañado montado en una mula blanca.<sup>14</sup>

Hay consenso y pruebas documentales en el sentido de que el plan de Tupac Amaru tuvo una larga gestación, aunque algunos aspectos sustanciales que pueden constituir verdaderos indicadores aun permanecen en penumbras. Se han dado distintas explicaciones –y yo también lo haré– de por qué Tupac Amaru en un momento decisivo, con todas las posibilidades a su favor, no atacó al Cuzco. Por qué proclamó hasta último

momento su fidelidad al rey de España y a la iglesia que lo había excomulgado. Por qué, sobre todo, tuvo un comportamiento de aparente sumisión ante el juez, su enemigo acérrimo, durante el interrogatorio que precedió a su condena y muerte. En mi opinión, existe una relación profunda entre estos hechos aparentemente inconexos. Una primera aproximación podría conducir a una visión errónea de la situación. Se puede suponer, por ejemplo, que no hubo tal fidelidad al rey o bien que fue invocada sólo por razones tácticas de cálculo político. La aceptación de la autoridad del visitador Areche se explicaría como una estrategia de conciliación. Las declaraciones con las que Tupac Amaru implicó a sus familiares y allegados durante el juicio habrían respondido a una actitud de cobardía, incluida la declaración del 9 de mayo de 1781 con la que perjudicó notoriamente a su mujer. El no haber asaltado el Cuzco en circunstancias totalmente favorables demostraría su ineptitud o falta de decisión.

Pienso que nada de esto fue así y que acudir a este tipo de explicaciones implicaría dejar de lado su historia de vida. Con esto me refiero a la conformación de su personalidad; al impacto de influencias decisivas en su educación que necesariamente dejaron su impronta; a la convergencia de estas influencias con la asunción de su filiación, de su rol mesiánico, liderazgo y aspiración de justicia. Tupac Amaru construye imaginariamente un imperio que retorna desde el pasado para volver a ser y lo imagina sin opresión. Cree contar con la protección de dios y teme al infierno. Su mente transforma lo imaginario en verdadero y en un motor poderoso. También en una ética religiosa que relativiza el valor de la vida. Algo que se asocia a una tradición en la que la violencia, siempre presente en la historia, adquiere manifestaciones extremas, a veces pautadas como parte de un ritual de lucha entre comunidades, o entre mitades dentro de una comunidad. Los autores han destacado esta ritualidad y la creencia, a fines del siglo XVIII, en un próximo fin del mundo. Si todo esto es así, ayuda a entender la importancia que Tupac Amaru adjudica a no mentir bajo juramento, cuando se está en comunión con lo sagrado. Esa expresión que repite: "*para no ir al infierno*"<sup>15</sup> está cargada de sentido en una sociedad en la que la idea de la muerte alcanzó notoria entidad. Es más que probable que su promesa del regreso a la vida de los indios caídos en la lucha, se vincule con esa creencia analizada por Flores Galindo, de que está próximo el apocalipsis y la resurrección de los muertos. Cuando las viudas de combatientes le reclaman porque sus maridos aún no han vuelto, él les asegura que volverán cuando haya finalizado la lucha. ¿Pura fabulación? ....

## Juzgados por el enemigo

1. La dominación requiere de la Ley. A partir del arribo de los españoles, la construcción del símbolo paterno como sostenedor de un orden se había cumplido desde arriba hacia abajo, luego de una invasión y de una imposición violenta. En ese tipo de situaciones la fuente suprema de poder se manifiesta desde el principio como una entidad generadora de derecho y capaz de otorgar protección como un don, aunque en realidad lo que se otorgue sea a cambio de tributos y plus trabajo bajo formas consensuadas de pseudo reciprocidad. Lo que define al movimiento tupamarista como una revolución es que, aun dentro de este esquema, intenta subvertir las relaciones sociales y las normas operando desde abajo hacia arriba y en función de un ideal reivindicatorio. El Inca comparte con la divinidad (a la que también invoca con frecuencia), el poder fundante y la capacidad de otorgar. Y es así como otorga o promete de manera convincente lo que los seguidores desean, al tiempo que manifiesta su intención de refundar la Ley.<sup>16</sup> ¿Por qué refundar la Ley? Porque ésta consolidaba con fundamentos del derecho a un orden impuesto y abusivo. La ley no es respetada porque sea justa, dice Derrida, sino porque tiene poder. Lo afirma sobre la base de la opinión antecedente y coincidente de Montesquieu, a quien comenta en páginas siempre actuales.<sup>17</sup>

Desde luego, el fracaso del levantamiento puso a los derrotados frente a la ley del sistema que cuestionaban. Y esto da a estas actuaciones judiciales un carácter político evidente: se juzgaba a enemigos. ¿Qué validez tiene la ley en este tipo de situaciones? Areche y la burocracia gobernante sabían desde el principio a quiénes querían castigar y de qué modo. Las declaraciones eran llamadas "*confesiones*" y su finalidad explícita era descubrir otros partícipes en la sublevación o mayores detalles sobre hechos ya conocidos. En general, quienes declaraban ya habían sido prejuzgados. Se los calificaba como traidores o con adjetivos equivalentes antes de que se produjera la sentencia, y muy rara vez se admitían atenuantes.

El proceso tuvo además su escenario destinado a mostrar el espectáculo aleccionador del castigo. El juez encargado de los interrogatorios era tan sensible a consideraciones humanas como una estatua de granito. Bien elegido este pequeño dios, don Benito de la Mata Linares, del Consejo de Su Magestad, oidor de la real audiencia de Lima. De la Mata había sido comisionado para esa función por el muy ilustre señor

don José Antonio de Areche, quien daba el dictamen final en cada caso en su carácter de visitador y superintendente general, algo que lo ha transformado en un viejo conocido de los historiadores por la crueldad extrema de las sentencias.

La intención evidente e incluso manifiesta de ejercer una represalia contradecía el principio, también manifiesto, de equidad en la administración de justicia. Desde luego, la participación de profesionales del derecho garantizaba, supuestamente, ese principio de equidad. El proceso tuvo su fiscal y su defensor de oficio, su juez, su escribano. Todos funcionarios importantes. También uno o dos intérpretes cuando fue necesario. Pero frente a esta escenografía *ad hoc* hay que pasar revista a lo más negativo: no hubo imparcialidad. No hubo una verdadera doble instancia o derecho de apelación. No se aplicaron las leyes que correspondía aplicar. El acusado que era llamado a declarar quedaba inerme a merced de su enemigo, el juez, cualquiera fuera la argumentación de la defensa. En los casos en que se solicitó revisión de la pena sobre la base de atenuantes, la defensa sólo logró un agravamiento de la condena.

A los encausados se los acusaba de desconocer la autoridad del rey y de la iglesia. La no aplicación de la legislación de Indias fue una resolución adoptada dentro de esa línea de dureza para anular cualquier tipo de garantía que pudiera beneficiarlos. Hay que recordar que entre todos los cargos que hace a Tupac Amaru, Areche lo culpa, en su sentencia, de sustraer a los moradores de la obediencia justa a su legítimo y verdadero señor, aquél que está puesto por Dios mismo para que los mande en calidad de soberano. Por otra parte, los argumentos de la defensa tienen el mismo marco. Cuando en uno de los juicios el abogado defensor del indio Isidro Poma, el Dr. Juan Munive y Mozo, pide que se apliquen las leyes indianas, alude a la piedad de los reyes revelada en esa legislación, y la atribuye también a "inescrutables arcanos", como si se tratara de misterios divinos inalcanzables para la comprensión de los súbditos.<sup>18</sup> Munive parece maravillarse ante lo que considera una bondadosa preocupación de la corona recibida como un don por sus tributarios. Esto interesa porque en el caso de la sentencia de Areche y en este también, se revela un mismo esquema mental prototípico de una falsa conciencia: la piedad del rey emana de su naturaleza divina; los excesos y atropellos ejercidos desde el poder responden a la mala conducta de algunos funcionarios (debida a su bajo origen, según el propio Tupac Amaru); el levantamiento de los indios, a su ignorancia.

Pero si realmente los indios eran menores para estos consumados burócratas, la normativa legal debió haberse aplicado como lo pedía Munive para su defendido Isidro Poma, con el mismo espíritu con que fueron dictadas las reales órdenes. Sabemos, sin embargo, que no fue así. En lugar de los atenuantes que estaban previstos se buscaron los agravantes que sirvieran mejor al propósito del terrorismo de estado. Como defensor, Munive y Mozo apeló al espíritu mismo de la norma citando en forma comparada leyes vigentes en las Partidas y en la legislación indiana. Sus argumentos son contundentes: las leyes de Castilla fueron dadas en unos tiempos en que no se tenía noticia de este nuevo mundo y sus habitantes. El hecho de su reciente reducción y de su condición de menores fueron determinantes para que la ley contemplara el alivio de sus penas en casos de delitos, e incluso de aquellos más enormes, como el "*crimen de lesa majestad divina*", por el cual los delincuentes son arrojados vivos al fuego en España según la ley 2, título 26, partida 7, en tanto los indios que tributaren adoración a falsas deidades de su antigüedad, aunque deben ser castigados con rigor, no están sujetos sin embargo a perder la vida según la ley 7, título 1, libro 1 de las recopiladas para estos dominios. "*Y porque los indios están exentos del castigo ordinario de este delito, es que no deben conocer de ellos los inquisidores, como está mandado por la ley 35, título 1, libro 6 de la propia recopilación.*" Munive se explaya en otros casos ilustrativos: la piedad de los católicos monarcas ha concedido facultad a sus jueces para perdonar los delitos de rebelión que cometieren los indios, aunque hubieran sido contra su real persona, para lo que cita la ley 8 título 4 libro 3 de la recopilación de Indias.

*"Mandamos a los virreyes, audiencias y gobernadores que puedan perdonar los delitos de rebelión que hubieren cometido [los indios], aunque sean contra nos y nuestro servicio".*

*"Así, tan lejos debe estar Isidro Poma de ser castigado con la pena de muerte, que debe llamarse ordinaria para otros y no para los de su naturaleza, que antes debe esperar del magnánimo corazón de vuestra señoría una absoluta remisión de las culpas que se le atribuyen."*<sup>19</sup>

El caso es emblemático. El alegato y pedido de clemencia de Munive fue presentado en el Cuzco a fines de junio de 1781. El fiscal refutó alegando que los beneficios de la ley debían alcanzar sólo a aquellos indios neófitos y nada vulgarizados

con el idioma español. Poma (que había sido interrogado por medio de intérpretes) fue ahorcado el 18 de julio del mismo año.

Tupac Amaru había rechazado de igual modo y también sin éxito en su carta del 5 de marzo al visitador Areche, un posible juicio con aplicación de las leyes de Castilla, Toro, Partida y otras extrañas al fuero de Indias.<sup>20</sup> Hay que acotar que Tupac Amaru entendía claramente que las leyes de Indias eran la normativa del sistema opresor pero que, a la vez, constituían el único cuerpo legal que otorgaba derechos y garantías a los indios dentro de cierto marco. En sus reclamos, él acudía a las disposiciones más beneficiosas, como recurso estratégico en tanto existiera la situación de sometimiento, pero evidentemente tenía un proyecto de reforma en materia legal para aplicarlo una vez que se produjeran las transformaciones sociales a las que aspiraba. Recordaba Escárceña en sus declaraciones, haberle mostrado a Tupac Amaru en el pueblo de Tinta varios tomos de legislación que había allí, diciéndole que había encontrado una cosa buena (*"y diciéndole esto al rebelde le preguntó éste que qué era, y le respondió el confesante: unos bellos libros de leyes, a lo que le respondió dicho Tupa Amaro como enfadándose: qué está vuesa merced con leyes, esos libros no sirven sino para hacer empanadas o bizcochuelos, yo he de imponer unas leyes fuertes."*).<sup>21</sup>

2. El proceso desnuda las debilidades humanas. Ante el juez no se produjeron actitudes heroicas de lealtad y consecuencia hasta el final. Sólo se advierte un retorno sugestivo a la obediencia y un predominio de factores emocionales, entre los cuales tiene una prioridad absoluta el apego desesperado a la vida y el miedo –comprensible como hemos dicho- a una muerte cruel y denigrante. Todos los implicados, con alguna rara excepción, dicen haber sido obligados por el inca a participar en el levantamiento. Todos acusan a sus antiguos compañeros de causa ante cada situación en que se los llama a declarar.

Entre los muchos prisioneros que prestan declaración, los escribientes son, sin duda, testigos claves por ser alfabetos y por haber estado junto al inca o a Micaela (gozando de su confianza según algunos deponentes pero como prisioneros, según alegan ellos). Al declarar sobre distintas personas lo hacen siempre en forma desfavorable –en especial sobre Tupac Amaru y su mujer- con el propósito evidente de eludir el castigo mediante esa cooperación con quienes los juzgan. El escribiente Francisco Molina, vecino de Tungasuca, sindicó como individuos que ejercían la misma



tarea y que eran de mayor confianza del inca, a don Francisco Cisneros, a Mariano Banda, José Esteban Escárcena, Manuel Galleguillos, Felipe Bermúdez y Diego Ortigoza. El había sido obligado, alega, a permanecer con Tupac Amaru. Cisneros depone en la misma forma e implica a más personas, incluyendo el nombre, que aparece siempre, del cura don José Maruri, de Asillo, que en una carta le anunciaba a Túpac Amaru el envío de cuatro mil hombres de su doctrina. Manuel Galleguillos, Diego Ortigoza, José Escárcena y Mariano Banda se defienden de manera parecida. Este último también alude a la carta del cura Maruri.

Es interesante comentar, a título de ejemplo, que los escribientes parecen haber estado bastante identificados con Tupac Amaru mientras avanzaba la rebelión, incluidos Molina y Cisneros. Esto surge, en buena medida, de las declaraciones efectuadas por el inca el 19 de abril. Declara, por ejemplo, cuáles de sus amanuenses escribieron la carta que envió el 5 de marzo de 1781 al visitador. Admite que Cisneros se hallaba preso por orden suya pero que como escribiente dictaba a otros, como lo hacía él mismo. Que le decía que lo ayudaba porque no iba contra dios. Qué cuando iba de regreso de Piccho hacia Tungasuca después de abandonar el sitio del Cuzco, Cisneros le había aconsejado, al igual que Molina, volver sobre sus pasos para entrar a la ciudad y que le decía que procurase tener armas y que no fiara de los mestizos. Con respecto a Molina, expresa que cuando trajo cuarenta y ocho mozos prisioneros de Sangarará y les quiso dar libertad, este lo impidió diciendo que debían estar presos. En ese momento Molina era comisionado y justicia mayor de Tupac Amaru en Sicuani, desde donde remitía gente, según consta en la confesión. Mariano Banda, por su parte, era el escribiente de mayor confianza de su mujer y quien extendía todas las órdenes a su nombre, dado que Micaela era analfabeta.

¿Qué pensar de estos escribientes? ¿Fueron realmente obligados a incorporarse al movimiento libertario? ¿Permanecieron más tarde por no tener otra posibilidad, como lo afirmaron durante el juicio? En cuanto a lo primero, surgen evidencias de que Tupac Amaru, además de presionar a algunos caciques opositores logró el concurso de algunos españoles y criollos reteniéndolos forzosamente cuando comenzaba la sublevación. Le interesaban, sobre todo, personas que supieran escribir o que pudieran fundir pequeños cañones y municiones, y manejar armas de fuego. Por ejemplo, en una carta al corregidor de Lampa el remitente –un español- cita el testimonio de su criado quien sabía que Cisneros y Bernardo de Lamadrid habían sido apresados por Tupac Amaru;

que luego habían quedado libres pero siempre presos.<sup>22</sup> El mismo Tupac Amaru admitió durante el juicio haber ejercido esas presiones. Pero la impresión que dejan los acontecimientos posteriores es la de una identificación de estos mestizos y criollos con el movimiento rebelde, seguramente por motivos en parte distintos a los que impulsaban a los indígenas a la lucha. Algunos de ellos con toda probabilidad alimentarían la idea de una entera separación de España. Por lo menos fue así mientras el movimiento se perfilaba como una tormenta social imbatible que despertaba adhesiones entusiastas.

*“Se le manifestó [a Tupac Amaru] un borrador de la carta escrita al señor visitador general, el día cinco de Marzo de este año, que está con notas de letra de Felipe Bermúdez. Dice ser la letra de Galleguillos y la dictó Sahuaraura.*

*Se le manifestó un borrador de una carta escrita en doce de Marzo de este año al cabildo de Arequipa, y dijo no saber de quién es la letra, pero que la dictó Cisneros de orden suya.*

*Se le manifestó un borrador con fecha siete de Marzo de este año, en que se le dice monarca de las Indias. Dice no saber de dónde es este papel, pero cree es de Esteban el arequipeño, [se trata de Escárcena] quien se excedía en el modo de explicarse, y aún reconviniéndole varias veces el declarante porque se excedía en las expresiones, le decía era tiempo de usar de otros estilos.”<sup>23</sup>*

En el juicio a Micaela Bastidas vuelve a declarar entre otros Francisco Cisneros, y su exposición permite confirmar la influencia decisiva que tuvieron los amanuenses en la redacción de los escritos de diverso alcance de los que luego eran responsables los jefes indios. Confiesa que él había dictado algunas de las órdenes de Micaela *“pero las más de las dichas órdenes las encaminaban los escribientes Ortigosa, Bermúdez, Banda, Galleguillos, Berdejo y un Esteban [Escárcena]. Algunos borradores que habían firmado y los que dictó el declarante los repudiaban y volvían a hacer de nuevo, diciendo no estar conformes a sus intentos”*<sup>24</sup>... También la propia Micaela dice que los escribientes *“eran quienes ponían las órdenes”*... Que los de mayor confianza eran Mariano Banda y Felipe Bermúdez, y luego Manuel Galleguillos y Francisco Cisneros. *“Que todos estaban unidos, y algunos decían eran bueno juntar los corregidores”*<sup>25</sup>... Más abajo reitera que las expresiones que se hallan en sus órdenes eran cosas que ponían los escribientes, con lo que les transfiere, con justicia o no, la

responsabilidad por las expresiones de amenaza o subversivas que solían aparecer en las cartas y proclamas. Sin duda es todo un tema de análisis la influencia que ejercieron estos actores con sus consejos de personas letradas y con la difusión del mensaje revolucionario que llevaba su impronta.

Cisneros, en especial, fue un personaje cuya actuación resume la complejidad del momento. Antes de actuar en el bando rebelde, en los días en que fue prisionero y escribiente de Tupac Amaru, había secundado a Arriaga como teniente de corregidor. Hombre de mucha influencia, estuvo en aquel momento involucrado en situaciones conflictivas que lo llevaron a enfrentarse con la jerarquía religiosa. Como funcionario, Cisneros fue definitivamente anticlerical. En su enfrentamiento con el cura Puente y, por elevación, con el obispo Moscoso, decía, en relación con una disputa sobre arrendamientos de haciendas eclesiásticas [Glave , ver cita en nota 11. P. 144/5]: “el Rey siempre distingue a los sujetos de mi carácter y nacimiento en las utilidades y se hace muy reparable que los sacerdotes seculares y regulares manipulen sin contradicción estos asuntos que les están prohibidos por todos derechos”... y agregaba en forma tajante que “la curia eclesiástica parece se ha declarado enemiga del cuerpo civil.” Se percibe en este párrafo cierto entronque iluminista a la española, encuadrado en un fuerte regalismo. Glave comenta, sobre la base de documentos del Archivo Arzobispal del Cusco, que Cisneros “fue constantemente denunciado por sus blasfemias y anticlericalismo , al punto de decir que el Papa no tenía jurisdicción temporal, que algunas explicaciones de los curas eran ‘proposiciones de beatas’ y, en su máximo atrevimiento, que si se trataba de medir poderes, *él tenía facultad como ministro del rey para ahorcar al Papa.*” Estas expresiones son anteriores a su actuación en el bando tupamarista pero, una vez arrastrado a este nuevo enrolamiento, parece haber tenido gran influencia en la elaboración de los escritos antiespañoles, algunos provenientes de su pluma. Su grado de adhesión al levantamiento sigue siendo, sin embargo, un punto a resolver.

### **Dios y la verdad en la instancia de muerte.**

Ya avanzado el juicio, en su alegato del 5 de mayo de 1781, el fiscal opinaba que no era conveniente diferir el castigo a Tupac Amaru. Explicaba por qué.<sup>26</sup> Decía que aún después de la captura del rebelde y de la mayor parte de su familia y secuaces, la sublevación no había cesado. La provincia de Chumbivilcas, que se tenía ya por

quieta y sosegada, se hallaba agitada, y los indios habían dado muerte allí a un cacique y a varios mestizos de ambos sexos; en la de Carabaya continuaba la sedición; en Lares, Marcapata, Lauramarca y otros lugares, había considerable número de indios alzados, *"continuando sus repetidos insultos"*. Decíase también que Diego Tupa Amaro, primo del rebelde, y un hijo de este, se hallaban con crecido número de indios procurando seducir a otros, y que debía recelarse que intentaran algún modo de libertar a los reos. Confiaba el fiscal que una vez que faltara el principal móvil de la sublevación, todo se aquietaría.

El único motivo que hubiera justificado una demora en aplicar la próxima y segura sentencia de muerte hubiera sido lograr que Tupac Amaru confesara quiénes eran sus instigadores. Sin embargo, presumía el fiscal que no se habría de lograr cosa favorable, dado que había mantenido una actitud negativa, no sólo en las primeras declaraciones *"sino en la que hizo mediante el tormento de garrocha que se le aplicó, [...] que aún siendo uno de los más sensibles, nada produjo en él: antes sí tenaz en su negativa, no confesó aún aquello de que se hallaba convicto."*

Este párrafo ha inducido a error a varios autores. Su redacción hace pensar que Tupac Amaru no mencionó ningún nombre de las personas que lo secundaron, y en realidad no es así. El sólo mantuvo un cerrado hermetismo con respecto a los presuntos apoyos que pudieron haberle brindado personas importantes del círculo de poder, a las que seguramente se refiere el fiscal. Presuntos apoyos, hay que recalcar, porque no hay evidencia irrefutable de que los haya tenido. Sea como sea, durante el juicio mencionó a colaboradores inmediatos mientras expuso sin apremios, y no lo hizo, es cierto, cuando fue sometido a tormento para que denunciara a los funcionarios cómplices. Soportó el dolor físico más intenso y la rotura de su muñeca derecha sin acusar a nadie ¿Cómo se explica esta situación contradictoria? La respuesta tentativa que daremos requiere un comentario general sobre el proceso, especialmente en lo que se refiere a los principales implicados.

La lectura inicial de aquellas densas actas procesales deja en el lector un sentimiento de desconcierto. Las actitudes generadas por el temor son comprensibles dada la extrema brutalidad empleada en el castigo por la justicia colonial, pero lo que resulta más difícil de explicar es la evidencia de ciertas aparentes incongruencias o quiebres en las conductas de los jefes del movimiento, especialmente en el propio Túpac

Amaru. Hay que penetrar en el universo espiritual de aquellos indios y españoles del siglo XVIII para poder formular hipótesis válidas acerca de factores imponderables racionales o emocionales, y descubrir la raíz ética de cada actitud del Inca en su efectiva sujeción a la Ley, una ley que se manifestaba bajo la forma normativa imperante en la sociedad colonial.

¿Cómo actuó Tupac Amaru durante el juicio? Algunos condenados dicen la verdad cuando se hallan bajo juramento y saben, además, que van a morir. Tupac Amaru dice la verdad.<sup>27</sup> No es la presencia intimidatoria del juez lo que decide esta actitud, sino el sentimiento compulsivo de temor a Dios. Su total sujeción a la verdad, por lo menos en sus contenidos más importantes, es expresión de su sujeción a Dios, al dios de la cristiandad, y es lo que determina que no mienta en ningún momento en aquellos aspectos que conciernen a su conducta y a la de sus colaboradores. Como si se tratara de un relato los menciona a todos, incluidos su mujer y sus hijos. Cuando omite algún dato y se le reclama, hace notar que eso ha sido omitido porque es obvio y no requiere mayor comentario. De ese modo, a lo largo de varios interrogatorios cumplidos durante el juicio, Tupac Amaru fue hilvanando de un modo casi narrativo hechos y personajes de la sublevación. A poco de ser apresado fue indagado en el calabozo por el oidor de Lima, D. Benito de la Mata Linares. En esa oportunidad, entre el 19 y el 22 de abril de 1781, trazó la historia de su relación cambiante con los corregidores de Tinta hasta llegar a Arriaga y al conocido episodio del ahorcamiento. El propósito de sublevarse crecía o se atemperaba según cuál fuera la conducta de cada corregidor, aunque su repudio no era contra el rey. La primera de las respuestas la dedicó el inca a aclarar que nunca estuvo contra el rey y su corona. En cuanto a su explicación acerca del destino que pensaba dar a los corregidores –que habría sido el de apresarlos y encerrarlos en prisión en el Cuzco-, de la Mata le señalaba incongruencias. Desde su perspectiva de burócrata consideraba una mentira absurda la respuesta del inca dadas las dificultades del operativo y la oposición que hubiera hallado en el Cuzco. Tupac Amaru, por su parte, había pulsado desde su base el clima de descontento y le decía que el repudio a los repartos era general y que la gente prefería pagar doble tributo antes que continuar con ese régimen. Le parecía fácil apresar a los corregidores y pensó que él debía hacerlo, como lo comentó con su esposa (*“de qué me sirve que sea Tupa Amaro que no hemos de hacer algo por nuestros paisanos”*). También ante otros cargos se le reprocha que falta a la verdad del juramento, y él siempre tiene respuestas adecuadas: el cura de Pampamarca le había aconsejado presentarse a la justicia para reclamar el

reconocimiento de su ascendencia incaica. *“Preguntósele si su cura no le dejó más expresión; responde que no. Hízosele cargo cómo falta a la verdad, cuando consta le dijo también era acreedor a marquesado o renta en cajas reales; responde es cierto era acreedor al marquesado de Urubamba, pero que esto es notorio y consta por sus títulos, pero de renta en cajas reales nada le dijo.”*

Lo que interesa comentar en relación con la veracidad que le atribuimos, es que menciona e incluso involucra a muchos de sus seguidores. Esto se podría entender en los casos de otros presos que renegaron de su causa después de la derrota, o que no lo acompañaron con sinceridad en la lucha y que declararon después contra él. Pero aparece como contradictorio la forma sistemática con que describe la participación de personas a las que pudo no haber mencionado e incluso la de sus familiares más queridos, de quienes dice que estaban todos unidos para defender su causa. Da los nombres de todos manifestando, por ejemplo, que su tía Antonia y Marcela Castro, la madre de su primo Diego habían quedado guardando sus papeles.<sup>28</sup>

En este interrogatorio se acumulan nombres. Miguel Montiel –dice- había sido de opinión de prender a corregidores y alcaldes en el Cuzco; Felipe Bermúdez (muerto en acción) había convocado a algunos corregidores con cartas fingidas que escribió y firmó. Tomás Sánchez, mestizo y José Salas, también mestizo, habían actuado como correos. A la pregunta de quién escribió, dictó o dio los argumentos de la carta que envió el 5 de marzo de 1781 al visitador, respondió que fueron el presbítero D. José de Sahuaraura y Felipe Bermúdez, sobre un borrador anterior de Francisco Cisneros. Este se hallaba preso en aquel momento por orden suya, como lo expresa, pero dictaba a otros igual que el propio Tupac Amaru, y le decía que lo ayudaba porque no iba contra dios (nunca se sabrá si en aquellos días Cisneros pensaba realmente de ese modo). Cuando el inca iba de regreso de Piccho hacia Tungasuca, él le había aconsejado, al igual que Molina, volver sobre sus pasos para entrar al Cuzco. Que procurase tener armas, le decía, y que no fiara de los mestizos.

Entre sus colaboradores inmediatos, confidentes y capitanes menciona Tupac Amaru a su esposa Micaela, a su primo Diego Tupac Amaru, y a su tío Francisco. Con respecto a D. Francisco Molina, expresa que cuando trajo cuarenta y ocho mozos prisioneros de Sangará y les quiso dar libertad, Molina lo impidió diciendo que debían estar presos. En ese momento Molina era comisionado y justicia mayor de Túpac

Amaru en Sicuani, desde donde remitía gente, según consta en la confesión. Mariano Banda era el escribiente de mayor confianza de su mujer y quien extendía todas las órdenes a su nombre. José Mamani había sido su coronel; la cacica de Acos le había auxiliado con gente. El cura de Asillo, Maruri, "*daba gente abiertamente*". El de Pampamarca, don Antonio López de Sosa ayudó a "*bien morir*" al corregidor Arriaga junto con los ayudantes de Pampamarca, don Ildefonso Bejarano y de Yanaoca, don Clemente. Lo hicieron porque Tupac Amaru les dijo que estaba autorizado para proceder de ese modo por cédula real y de los tres, sólo López de Sosa preguntó por la cédula y aceptó como respuesta que el inca no la tenía porque la había enviado a otro lugar, tierra arriba.

El listado de los colaboradores que menciona Tupac Amaru es numeroso. Sirva como ejemplo la transcripción de lo que contesta cuando se le pregunta quiénes han sido sus principales capitanes, con qué órdenes los enviaba, a que provincias y quiénes los auxiliaban.<sup>29</sup>

*...“ responde que en la provincia de Tinta como en todas, han hecho sus veces su mujer Micaela Bastidas, su primo Diego Túpac Amaro. Que en la provincia de Tinta han mandado como capitanes Antonio Castelo que ya es difunto, Tomás Rado cobrador, capitán de Checacupe y Pitumarca, Juan Romero en Combapata, Tomás de Toledo en San Pedro de Cachas, Joaquín Valdeiglesias en San Pablo, don Jacinto, chileno, en Sicuani, don Ventura Saravia en Layo, un tal Santa Cruz había sido en Langui y ahora tiene otro cuyo nombre no se acuerda.*

*(Al margen: Andrés Castelo, Arauz, Diego Mesa, Nicolás Mercado, Ramón Cecenarros, Tarraga, Francisco Tupa Amaro, Marcos Torres, don Ventura, Bernardo Cartagena, García Mariano Salazar, Tomás Parvina, Bejarano, Juan de Dios Valencia, Bizarreta, Bermúdez, Choquehuanca, Castro, Juan de Dios Puraca).*

*Andrés Castelo capitán de Tungasuca y Pampamarca, un Arauz en el pueblo de Tinta. Diego Mesa en Yauri que dice que se le desapareció, Nicolás Mercado del pueblo de Checa y que igualmente se le desapareció, Ramón Cecenarros de Queque. Que en la provincia de*

*Quispicanchis han sido sus capitanes un Tarraga en Acomayo y en Acos en donde también ha sido un tío suyo Francisco Túpac Amaro, y un Marcos Torre que enviaba gente de estos parajes, un don Ventura capitán y cacique en Huayqui, un Zevallo en Maracacongá, Bernardo Cartagena en Yanampampa. Que en la provincia de Lampa lo han sido un yerno de Alejo Araujo en Santa Rosa, un García en Ñoñoa, Mariano Salazar en Macari. Que en la provincia de Cotabambas lo ha sido Tomás Parvina. Que en la de Chumbivilcas lo fue un Bejarano en el pueblo de Velille, por haberse éste venido puso a un Juan de Dios Valencia y muerto éste a un hijo suyo, un Bizarreta en el pueblo de Livitaca, Felipe Bermúdez que hacía sus veces en esta provincia y un Tomás Choquehuanca. Que en la de Azángaro un tal Castro. Que en la de Carabaya lo han sido Juan de Dios Puraca y Manuel Pablo Huamansulca, dos hermanos Diegos Quispis, Felipe Yquix.*

*(Al margen: Manuel Pablo Huamansulca, Diego Quispe, Diego Verdejo, Isidro Poma, Tomás Puraca, Mendiguren Pedro).*

*Que en la Provincia de Cailloma Simón Vargas fue con los edictos a levantar gente. Que a la provincia de Chuquibamba fue Diego Verdejo con Isidro Poma. Que a Omasuyos fue Tomás Puraca en compañía de un sobrino del confesante Pedro Mendiguren. Que a Chucuito envió las órdenes con dos caciques que pasaban por aquella provincia. Que a Larecaja envió las órdenes con varios indios que pasaron por la provincia de Tinta, quienes llevaron también órdenes a la provincia de La Paz y Sicasica, Oruro. (Al margen: Pedro Vargas, Ramón Ponce) Que a Puno fue Pedro Vargas en compañía de Ramón Ponce. Que a Arequipa envió varias órdenes y edictos suyos con varios indios sueltos. Igualmente envió órdenes a todos los caciques de dichas provincias, quienes venían también a Tinta a recibir las órdenes del confesante. (Al margen: José Mamani, Cacica de Acos ) Que José Mamani ha sido coronel de sus tropas. Que la cacica de Acos le ha auxiliado con gente. Que las órdenes que daba a todos los referidos capitanes y caciques eran que toda la gente tuviesen a su disposición, la que juntaba con intención de oponerse a las tropas del Cusco, y que nadie les auxiliaba*



*sino que ellos mismos habían formado cuerpo. (Al margen: Maruri) y sólo el cura de Asillo daba gente abiertamente, y al confesante pasando por su casa le ofreció remitírsela."*

El 28 de abril declara sobre su intento de fuga. Dice la verdad y corrobora las acusaciones del soldado al que había intentado sobornar. Sólo rechaza dos aseveraciones que califica de falsas y por las cuales se le carea.<sup>30</sup> El 3 de mayo en forma espontánea solicita ampliar sus declaraciones para "*descargo de su conciencia*".<sup>31</sup> Hace referencia entonces a contactos mantenidos en Lima con diversos funcionarios antes de la sublevación, los que se habían mostrado favorables a su pedido de reconocimiento de su ascendencia incaica y de los derechos correspondientes. Menciona luego al indio Pedro Soto y a Tomás Sánchez, con quienes envió cartas que fueron interceptadas en el camino. Sigue la nómina: Hermenegildo Delgado, de Acos o Acomayo; Lucas Aparicio, mayordomo en un trapiche; cura ayudante Centeno, de San Pablo de Caccha, que deseaba acompañarlo. En el Cuzco, cacique de San Sebastián, a quien no conoce pero que ofreció a su mujer levantar las parroquias de la ciudad; cacique mestizo de la parroquia de Santa Ana quien le dijo en Pomacanche que era menester juntar a todos los chapetones, porque sólo con los corregidores no bastaba (para mayor referencia señala que era alguien que había matado a su mujer).

El 9 de mayo debió comparecer de nuevo debido a que antes del alzamiento un "*ex jesuita*" había viajado a Europa para informar sobre el proyecto y esa información había sido publicada en Londres el 6 de octubre de 1780. Tupac Amaru niega haber enviado a nadie a Europa. Sólo había comunicado su intención de alzarse a su mujer, Micaela Bastidas, a Miguel Montiel en Lima, a Hermenegildo Delgado en Acomayo y a Lucas Aparicio en Potosí. Que éste pudo haber escrito a Europa por ser mestizo papelista y también Montiel.

El mismo día 9 de mayo en que prestó declaración sobre la presunta conexión con Inglaterra, Tupac Amaru debió comparecer ante el juez para responder a un cuestionario presentado por el abogado defensor de su esposa.<sup>32</sup> La estrategia de la defensa de Micaela consistió en alegar que la mujer se había opuesto a la ejecución de Arriaga y que, en general, había actuado por el temor que le inspiraba su marido. El cuadro que tiende a demostrar la indefensión de Micaela, se estructura sobre la base de una pregunta inicial referida a los castigos físicos que le propinaba el esposo "*saliendo*

*de los límites que le eran permitidos”... Debía responder Tupac Amaru si era verdad que cuando ella no ejecutaba con prontitud lo que le ordenaba, aún lo más doméstico, la castigaba con azotes colgándola de una de las vigas de la casa, o con palos, bofetadas y patadas. Esta pregunta sorprendente dada la calidad de los protagonistas, los ubica de pronto en el pequeño mundo de la familia campesina. La respuesta de Tupac Amaru a las dos preguntas iniciales es notable. Micaela Bastidas, dice, es su esposa, *pero no por eso dejará de decir la verdad*. A continuación admite que antes del alzamiento algunas veces le dio azotes, bofetadas y palos, pero afirma que después no lo ha hecho más. Evidentemente la imagen que tenía de su esposa por el simple hecho de ser mujer había cambiado cuando ella dejó en segundo plano su rol de ama de casa para compartir su lucha revolucionaria. En ese momento desaparece la carga de subestimación por el sexo opuesto y desaparece también el encauzamiento de la violencia hacia el medio familiar. Es todo un tema esta información puntual.*

A partir de esta pregunta siguen otras referidas al ahorcamiento del corregidor Antonio Arriaga. En torno a esto debe responder si es cierto que Micaela le rogó muchas veces con lágrimas e hincada de rodillas que no lo hiciese por las consecuencias que traería para ellos (posteriormente ella habría recibido amenazas de su marido al repetir este ruego delante de cuatro sacerdotes que el defensor menciona y que pide que comparezcan en caso de respuesta negativa).<sup>33</sup> Prosigue la defensa inquiriendo si era verdad que Micaela vivía con temor y ciega obediencia hacia él porque después de la muerte de Arriaga mandaba matar a los que no le obedecían. Las dos últimas preguntas tienden a mostrar a una Micaela que ignoraba el proyecto de alzamiento y que se había enterado por estar presente en una conversación de Tupac Amaru con su primo (Diego), sin hacer luego ninguna pregunta ni comentario. Un hecho importante, como hubiera sido la declaración de los cuatro clérigos, no pudo concretarse porque de la Mata Linares no quiso prolongar la causa, ya que *“la justificación de dicho punto no la inhibe de la pena de que es acreedora”...*

Las respuestas de Tupac Amaru dejan sin posibilidad de atenuantes a Micaela (hay que recordar su declaración de que no porque fuera su esposa dejaría de decir la verdad). Afirma que él consultaba con ella sus determinaciones y que Micaela le alentaba a que las pusiese en práctica. Que le infundía valor para ejecutarlas. Que era incierto que le tuviese gran temor. Que ella hacía lo que él le mandaba, y lo mismo practicaba él con lo que mandaba Micaela (ver más adelante el tono de los reproches de

Micaela cuando su marido no se decidía a atacar el Cuzco). Que era cierto que él amenazaba a los que no le obedecían, pero que no había sido responsable de la muerte de su pariente Andrés Noguera. Este episodio había sido invocado por el abogado de Micaela como otro motivo de temor por parte de ella. Dice Tupac Amaru que a Noguera lo mataron los indios por error, pensando que era otro, y que bien lejos de seguirle su mujer porque no le sucediese otro tanto, era ésta quien le despachaba plata para socorrer a la gente. Que desde su regreso de Lima sólo le comunicó a ella su intención de alzarse, expresándole que era preciso poner en ejecución lo que tenían tratado, ya que Arriaga lo había amenazado con ahorcarlo junto con ella y sus hijos si en 24 horas no pagaba deudas atrasadas, especialmente de tributos. Que todo lo que llevaba declarado era público y notorio, afirmándose en su juramento, que ratificó.

El 15 de mayo de 1781 el visitador Areche dio su terrible sentencia y un día después Tupac Amaru pidió añadir nuevos datos a su confesión. Esto es importante porque ya no podía albergar ninguna esperanza salvo la de purificar sus culpas ante dios con la verdad. De nuevo ante de la Mata expresó lo siguiente: que a Mariano Barreda, residente en Lima, le había hablado cinco años atrás en el cerro de Piccho diciéndole juntara a todos los corregidores, y Barreda le había respondido que era fácil; que también habló de lo mismo con Hermenegildo Delgado y este lo disuadió. Que dictó unos pasquines a su hijo Hipólito cuando hubo siete ahorcamientos en el Cuzco, los que envió a esta ciudad y a Arequipa para que fueran fijados.

Hasta aquí, la verdad que, en nuestra interpretación, aparece como el camino hacia dios. El día en que lo torturan tiene una expresión patética: no quiere "*ir al infierno por mentir*".<sup>34</sup> Sin embargo, en otro tipo de situación, miente en función de un propósito, es cierto. Antes del juicio, en su intento por escapar de la cárcel había pedido ayuda a un soldado y le había dicho, para darle confianza, que nadie le haría confesar su cooperación para la fuga de ningún modo, aunque le arrancaran la carne a pedazos y que, en ese sentido, "*ya había faltado antes a su juramento*."<sup>35</sup> Esto último es falso, pero miente en forma circunstancial ante un hombre como él, no ante dios. Allí está la esencia de ese paternalismo: no puede mentir bajo juramento porque Dios es, sobre todo, Dios-Padre, el padre primero, el padre de la Ley con mayúscula, un ser de quien él mismo pensó en un momento que recibiría el don del mando sobre los hombres americanos en su tierra. Este temor y fascinación ante lo sagrado terrible explica su conducta durante el interrogatorio y también en toda su actuación. En este sentido,

conviene puntualizar varias circunstancias: 1) ha asumido el rol de representante del rey y su autoridad divina, en defensa de las disposiciones de la corona favorables a los indios, según él las interpreta, y eso lo ha hecho en franca oposición a la complicidad de la burocracia con los corregidores (pero contando quizás con obtener algún apoyo de ese sector). En esto ha actuado como poseedor por derecho antiguo de la máxima autoridad sobre el pueblo indio. 2) En ningún momento manifiesta arrepentimiento, sino que asume toda la responsabilidad. Si se ha equivocado, dice, que se lo castigue a él solo. Pero no cree haber pecado. En su declaración durante el interrogatorio, dice que ha actuado sin segundas intenciones; "*antes bien creyó era acción buena y que aún por ella merecía gracias.*"<sup>36</sup> Desde luego, sus expresiones pueden haber sufrido alguna deformación durante la transcripción efectuada por el escribano, pero lo que surge es que no se arrepiente ni pide perdón. Hay que recordar que el programa revolucionario de Túpac Amaru no altera la concepción vigente de la "*república de indios*" dentro del orden colonial, sino que intenta una recomposición del poder, con la posible intervención del virrey-inca como interlocutor inmediato del rey. 3) Cuando lo someten a tortura no da ningún nombre, aún cuando podría haber implicado a cualquiera, incluso a algún enemigo, para no seguir sufriendo. O bien no hubo implicados entre los poderosos, o bien no confiesa obligado por un juramento anterior ante ellos. 4) Su confesión hay que interpretarla como una confesión ante dios. Sabe que va a morir y expone los hechos tal como ocurrieron, con todos sus participantes, como en un relato basado en la verdad.

A Tupac Amaru se le hicieron muchos cargos en su momento, pero lo que da la magnitud del crimen, lo que determinó su muerte cruel es la intención que se le adjudicó de eliminar simbólicamente y suplantar al padre distante que era el fundamento de todo derecho y gran dispensador de cuidados y favores. ¿Cómo se interpreta esto? El verdadero núcleo de la confrontación no estaba constituido solamente por la exigencia de abolición de los corregimientos; hay que recordar que el propio Areche mantuvo una oposición activa contra las ventas forzosas. Lo que llevó a la ruptura fue una suma de demandas que amenazaron erosionar la estructura misma del sistema. Se estaban cuestionando los aumentos de tributos, las ventas forzosas, la obligatoriedad de la mita en la forma que había adquirido dentro del sistema colonial. Es en este sentido que hay que entender la acusación de desconocimiento del rey. En la valoración de la época, el orden estaba identificado con el poder real y alterarlo implicaba el desconocimiento regio. El proyecto de Tupac Amaru no parece haber sido tan radical, pero la acusación

cobró esas dimensiones y debe haber provocado pánico en muchos de sus seguidores, sobre todo después de la derrota. Esto hace inteligible en parte la conducta de quienes intentaron despegarse de la figura del líder, sobre todo durante el juicio. Operaba el miedo, pero también la culpa ahora que era evidente que la figura paterna no estaba allí, junto a ellos, sino en otra parte, donde había estado siempre, en un lugar temible de legitimidad y poder. Cambiar de bando, en este caso, es un acto cobarde pero a la vez confuso y complejo. No parece fundado en el cálculo de una toma de decisión racional. Es lamentable pero la raíz de estas actitudes se encuentra en un vuelco emocional donde imperan la culpa, el arrepentimiento, el miedo pavoroso que explican, a nivel individual y colectivo, las grandes deserciones.

### **No toma el Cuzco. El espacio sagrado y el rey**

Los hechos que se sucedieron en el Cuzco han sido comentados por diversos autores pero cabe recordar la importancia que tuvo la batalla de Sangarara, librada el 18 de noviembre de 1780, que fue desastrosa para los españoles. De aquí parte un gran interrogante cuya dilucidación es sustancial para entender el curso de la guerra y su desenlace. ¿Por qué en esas circunstancias favorables y con muchos partidarios dentro de la ciudad, Tupac Amaru no entró en el Cuzco? La valerosa Micaela escribe a su marido, reconviniéndole: *"Harto te he encargado que no te demores en esos pueblos, donde no hay que hacer cosa ninguna"...* y también: *"Bastantes advertencias te di para que inmediatamente fueses al Cuzco, pero me has dado todas a la varata dándoles tiempo para que se prevengan, como lo han hecho."*<sup>37</sup>

Lewin coincide con Markham y otros autores en que, en ese momento, Tupac Amaru podía haber realizado una entrada victoriosa.<sup>38</sup> Lo dice en un acápite que tiene por título *"El enigma de la retirada de Tupac Amaru del Cuzco"*. En otra página señala que quienes hablan de la falta de decisión del Inca no toman en cuenta factores de orden militar importantes, sobre todo el hecho de que sus tropas, si bien eran más numerosas que las españolas, eran inferiores en preparación y armamento. Pero agrega, sin embargo, una frase definitoria: *"Decimos esto, aunque también a nosotros nos parece que a principios de diciembre (1780), después de la derrota infligida a los españoles en Sangarara, Tupac Amaru cometió un error fatal al no entrar en Cuzco, que en aquella época estaba desguarnecida y desorientada en sumo grado."*<sup>39</sup>

Algunos testimonios de la época son elocuentes en cuanto a la indefensión en que se hallaba la antigua capital imperial durante el primer asedio y al comenzar el segundo, pocas semanas después. El propio obispo del Cuzco, Dr. D. Juan Manuel Moscoso se refirió a esto luego de la muerte de Tupac Amaru, en una carta dirigida a su colega de La Paz, Dr. D. Gregorio Francisco del Campo.<sup>40</sup> Su opinión sobre el asedio al Cuzco está incluida en una evaluación global de la situación que coincide bastante con la que presentaba el propio Tupac Amaru en sus reclamos. Es notable la crítica del obispo a los repartimientos y su condena a las transgresiones de los corregidores, esos ambiciosos que no obedecían ni las repetidas cédulas del rey a favor de los naturales, ni los despachos de los tribunales que imponían sujetarse a las tarifas. Al mismo tiempo, en su condena al levantamiento indígena revive con elocuencia las horas de asedio que había sufrido el Cuzco a principios de enero de 1781 por parte de José Gabriel Tupac Amaru al frente de más de cuarenta mil hombres.<sup>41</sup> Hay que advertir al respecto, que esa había sido la segunda oportunidad para el Inca y aún entonces sus perspectivas hubieran sido favorables si hubiera efectuado un ataque inmediato. Pero una vez más, como lo señala Lewin, perdió tiempo en intentar un trabajo de convencimiento, enviando emisarios a las autoridades de la ciudad. Permaneció en las alturas estratégicas de Piccho sin atacar desde el 28 de diciembre de 1780 hasta el 8 de enero de 1781, día en que comenzó una batalla que no definió la situación. Moscoso recuerda en su carta el estado crítico de la ciudad en esas circunstancias. El Inca, desde Piccho, dominaba la población, *"y podemos decir que hasta ahora es incomprensible la causa de no haberse resuelto a entrar en la ciudad con un ejército tan poderoso, bastando la cuarta parte para confundir nuestras cortas fuerzas".....* Agregaba el obispo que cuando todos esperaban que el choque más violento ocurriese el día siguiente, inopinadamente Tupac Amaru levantó su campo.

Un documento de la época, coincidente con el anterior, expresa: *"El mayor recelo que se tenía era de que el traidor llegase a entrar y fortificarse en el Cuzco, por el crecido número de indios que hay dentro de sus muros, pues si lo lograra, costaría más el desalojarlo que costó la Conquista de todo el Reino; pero una vez que Dios por su misericordia le negó el concurso para intentarlo al principio de su rebelión o después de la derrota de Sangarará ( como se suele decir a renglón seguido ), en que sin resistencia lo hubiera verificado, pues sus habitantes sobrecogidos de un temor pánico, sin armas, sin municiones, sin tropa, no pensaban en defenderse, sino en hacer fuga muchos de ambos sexos y estados, temerosos del golpe que los amenazaba."*<sup>42</sup>

Por su parte el fiscal que pidió la condena del Inca el 5 de mayo de 1781, hizo referencia en esa ocasión a ese mismo asedio, diciendo que la ciudad se había salvado más por la providencia divina que por la resistencia de las armas, dada la debilidad en que se hallaba. El desconcierto de los españoles era comprensible. Desde un punto de vista militar las retiradas del Inca no tenían explicación. En la primera, regresó hacia Tungasuca y continuó su campaña en las provincias. Con respecto a la segunda retirada, dio algunas razones posteriormente al cura de Acomayo. Lo habría hecho *“porque le pusieron en las primeras filas por carnaza a los indios, y por haberse acobardado los mestizos que manejaban los fusiles”*.<sup>43</sup> El 6 de abril se produjo la derrota decisiva en Tinta y la prisión de Tupac Amaru. Hay que subrayar que la explicación dada al cura de Acomayo es válida probablemente con respecto al levantamiento del sitio en esa segunda oportunidad, pero no aclara por qué su estrategia no fue agresiva en lugar de defensiva, punto donde radica el nudo del problema. ¿Cuál es la explicación de su aparente falta de decisión frente al Cuzco?

El 5 de marzo de 1781, un mes antes de su derrota, Tupac Amaru dirigía su conocido oficio al Visitador Areche en el que manifestaba que no era su intención maltratar a nadie y que estaba llevando una guerra muy a pesar suyo, por lo que la calificaba como puramente defensiva. El texto es conciliador y hay que advertir que fue escrito cuando la situación ya aparecía como peligrosa para los rebeldes. Sin embargo, no parece un documento destinado a buscar el perdón, sino una exposición de causas y motivos a un funcionario delegado por el rey. Ya no enfrenta solamente a los corregidores y a burócratas corruptos sino a las máximas autoridades virreinales y al propio visitador general. Se siente víctima de una injusticia, sin posibilidad de salida negociada que permita detener la guerra. Las razones que aduce y la explicación de sus actos son coherentes con aquellos rasgos de su conducta que hoy aparecen como contradictorios, y ayudan a entenderlos. Para ello es necesario hacer pasar el eje explicativo por el Nombre del Padre Todopoderoso, inalcanzable en su bastión de religiosidad. Así lo siente Tupac Amaru y lo sienten todos: Dios y el rey. De Carlos III dice: *“No tengo voces como explicar la real grandeza, que como es nuestro amparo, protección, refugio y escudo, es el paño de nuestras lágrimas, porque es nuestro padre y señor.”*<sup>44</sup>

Esta devoción debería hacerlo insospechable. ¿Cómo se podía argumentar – protesta- que su intención hubiera sido destruir el Cuzco? Él había bajado a la ciudad

con ánimo de que todo lo mandado por Su Magestad se cumpliera, para lo cual había buscado capitulaciones con el cabildo sin ningún éxito.

Es imposible saber si sus intenciones siempre fueron esas, pero es cierto que el Cuzco era un símbolo sagrado como centro del poder anterior y actual. Tupac Amaru no lo podía destruir. Su filiación –su doble filiación cultural- se lo impedía. Ese es su límite y en él radica la explicación de sus actitudes. *“Mi ánimo fue no maltratar ni inquietar sus moradores por causa de algunos extraños, mas los interesados corregidores alborotaron la ciudad figurando de que yo iba a demolerla [tarjado: ciudad] a fuego y sangre, cuyo hecho era directamente contra la corona [tarjado: de España] del rey mi señor, hiciéronme resistencia los moradores con grandes instrumentos bélicos, a cuyo hecho me ví coactado a corresponder.”*<sup>45</sup> Se proclama Tupac Amaru *“cristiano muy católico”* y por eso, mientras se veía obligado a defenderse advertía los padecimientos de la ciudad y no deseaba imitar a Tito y Vespasiano –se advierte la pluma de sus escribientes- que destruyeron Jerusalén. Esos fueron los motivos por los cuales decidió retirarse de las proximidades de la ciudad cuando todo estaba a su favor. En algunos momentos es muy explícito: *“Y aunque me insistieron con grande empeño a que siguiera la empresa por haber de mi parte multitud casi sin número, no quise imitar a Saul ni seguirle las huellas a un Antioco soberbio, antes dí satisfacción a mis tropas de que había recibido recaudos de grande paz para volver en otra ocasión.”* Muchos allegados le pedían al indio que atacara sin dilación. Como hemos visto, su propia mujer lo hizo y sabemos también las instancias que recibió de tres personas que le escribieron, una de ellas desde Lima y las otras dos desde el Cuzco.<sup>46</sup>

## **La Ley y la norma**

Tupac Amaru rechazaba el principio de autoridad en tanto sirviera como sostén de la explotación de los indios. Sin embargo, su crítica y su acción revolucionaria no tocaron los máximos niveles de la jerarquía. En el rey y en dios veía con exaltación la fuente de la justicia inapelable, como se trasunta de sus expresiones y de sus actos, y de la forma en que él mismo aplicaba el castigo. También veía en ellos el celo protector. A él le hubiera correspondido ocupar un tercer lugar, lo que seguramente se vincula con su propuesta de un virreinato con sede en el Cuzco. En este marco, su proeza fue la convocatoria en defensa de la justicia social frente a todo un sistema agobiante. Su debilidad estuvo ligada a ese poderoso super ego que lo subordinaba entonces, en última



instancia, a la Ley del Padre. De allí su espíritu devoto. En su oficio al visitador Areche expresaba, al referirse a su permanencia frente al Cuzco. "*Veneré con grande llanto las sagradas imágenes que en público se expusieron*"..... ¡Con grande llanto!..... Hay muestras de una religiosidad profunda en esta expresión, que adquiere su mayor nivel de intensidad en la oferta del propio sacrificio como acto de redención y propiciatorio:

*"Para mayor prueba de nuestra fidelidad que debemos prestar a nuestro monarca y señor, ponemos nuestras vidas y corazones [tarjado e ilegible] a sus reales plantas, y haga lo que fuese de su real agrado, que somos sus pobres indios que hemos vivido y vivimos, debajo de su real soberanía, no tenemos a donde volver sino sacrificar ante esas soberanas aras nuestras vidas, para que con el rojo tizne de nuestra sangre quede (tarjado e ilegible) satisfecho ese real pecho."* Y también: "*si soy digno de castigo, pronto estoy a sacrificar mi vida, y se cumpla en mí el morir para que otros vivan.*"<sup>47</sup>

En esta carta y en la que envía al obispo, insiste con énfasis en su devoción cristiana. Desde luego, una vez más hace su juego inconsciente la idea de castigo ligada a la imagen de un dios terrible, que parece emergido del Viejo Testamento. Tupac Amaru debía sentir la inminencia de un final en el que la muerte se perfilaba como el desenlace inevitable. Cuando se dirige a Areche, aún conserva su ejército y su poder de convocatoria, pero está excomulgado y en rebeldía ante el visitador general. En esa circunstancia tan dramática asume todo el riesgo de la situación. Reitera a Areche sus expresiones llenas de dignidad: "*Y si mi poca reflexión me [tarjado: hizo errar] me precipitó en haber enviado embajadores con papeles disonantes a la real regalía, castígueme a mí solo, como a culpado, y no paguen tantos inocentes de todos estados por mi causa*".....

Es importante el equilibrio entre esa aceptación del castigo si realmente fuera merecido, y su exhortación a una justa aplicación de la ley. Hablando en nombre de todos los sublevados rechaza un posible juicio con aplicación de las leyes de Castilla, Toro, Partida y otras, ya que corresponde aplicar la legislación de Indias, dictadas por la corona para bien de los naturales. En la misma línea de aceptación y subordinación Tupac Amaru intentó actos de fe impulsado por su adscripción religiosa pero también, seguramente, para contrarrestar las acusaciones de sacrilegio que se le hacían. Es

sabido, por ejemplo, que en plena rebelión cuidó que en Tungasuca, su lugar de residencia, se diera misa.<sup>48</sup>

Sin embargo, *cada cosa en su lugar*. La jerarquía eclesiástica se había hecho vulnerable por sus desvíos mundanos. El inca mantuvo una actitud de respeto hacia el espacio sagrado del templo pero persiguió a los curas opositores a quienes consideraba explotadores o cómplices. Así, destruyó la hacienda del cura de Oropeza y saqueó la casa del de Yaurisque.<sup>49</sup> No quiso entrar a la iglesia de Huaró, donde suponía que se escondían soldados españoles, sin que antes un sacerdote sacara el agua bendita. Luego, habiendo salido del templo, arengó a los indios reprochándoles que no conocían a Dios, “*que sólo tenían por dioses a los ladrones de los corregidores y a los curas.*”<sup>50</sup> Esto habría de repetirlo en Andahuaylillas, Oropeza y otros lugares.

La excomunión del obispo lo perjudicaba política y moralmente, pero él sentía, sin embargo, que podía rechazar ese castigo porque su conducta respondía a los designios de dios. Así lo manifestó con posterioridad ante el juez, como lo hizo también su esposa. De ese modo, por orden suya, se arrancaban los carteles que anunciaban su excomunión y se fijaban otros contra los curas adversos, ordenando su apresamiento. Acorde con estas acciones manifestaba públicamente, según testimonio de Escárceña, que requisaría la plata de los conventos para darle un destino social, que confinaría por toda su vida en un colegio a los curas alineados con los corregidores y que a los europeos que no quisieran irse los pondría como religiosos en la Compañía de Jesús.

Por su parte, los curas no creían obviamente que las acciones de Tupac Amaru estuvieran respaldadas por el rey, pero algunos apoyaban al movimiento por diversas razones entre las que pesaría, sin duda, la presión de sus feligreses y el temor ante la perspectiva de un cambio radical en el centro del poder. Es más que probable que los sacerdotes que lo recibieron con palio en los pueblos estuvieran en esos momentos de su lado, viendo la adhesión general de los indios y creyendo que iba a triunfar.

### **¿Dónde está el Padre?**

En la guerra social se borran todos los derechos. La explotación sólo se puede sostener con violencia y generando violencia. Ese fue el marco de los reclamos de Tupac Amaru y la razón por la cual sólo fue posible sostenerlos mediante la guerra. Las

demandas ante Areche no tuvieron ningún resultado y quizás, como dice Lewin, fueron un intento de auto justificación:

*..... "el reprimimos a fuego y sangre; el matarnos como a perros sin los sacramentos necesarios, como si no fuéramos cristianos: botar nuestros cuerpos en los campos para que los coman los buitres; matar nuestras mujeres e hijos en los pechos de sus madres ¿Robarnos es el modo de atraernos a la paz y a la real corona de España? [.....]¿Echar edicto de perdón para los unos y castigos para los otros es el modo de sosegar los pueblos?"*

Como es sabido, Areche respondió a Tupac Amaru en términos que no dejaban lugar para ningún tipo de acuerdo, definiendo de esa manera el curso que seguirán los hechos posteriores. Ya no se podrían esperar concesiones sino la máxima severidad. La crueldad extrema serviría para aterrorizar, escarmentar y someter. Las leyes de Indias y sus garantías serían ignoradas para dejar lugar, en cambio, a la legislación sustitutiva vigente en la Península, especialmente las Partidas.

El llamado inicial a dar muerte a los extranjeros chapetones contrasta con las expresiones conciliadoras de Tupac Amaru en los últimos momentos. Pero a esa altura, todo indica que hubo un deseo verdadero de su parte por bajar los niveles de violencia, algo que quedó malogrado por la propia dinámica de la lucha y por la dureza del régimen. Dada su religiosidad, la excomuniación por parte del obispo del Cuzco debió haber impactado en él mucho más que en la mayoría de sus seguidores, pese a su rechazo a la medida. Es imposible saber qué ocurría en su interior, aunque es muy probable que su devoción filial permaneciera incólume, obrando siempre en contra de sus posibilidades de triunfo. Lo compelia aquella sincera fidelidad a la corona. Esto es algo que aparece de manera explícita y reiterativa en sus cartas y proclamas, a veces en contradicción con el curso que tomaban los acontecimientos y en contra también de las opiniones de algunos de sus allegados. A su alrededor y seguramente a pesar suyo el cúmulo de reivindicaciones y deseos postergados se manifestaba a través de acciones de una violencia incontrolable, en tanto hacían su aparición las ideas independentistas que intentaban empujar su proyecto hacia la ruptura con España.

Todo eso apareció como su culpa, y por ese motivo se le impidió al Inca restablecer el vínculo filial. Ahora faltaba un eslabón necesario en la cadena de sumisión llamada amor. Sus enemigos, jueces y futuros verdugos lo hacían responsable de esa ruptura, en tanto Tupac Amaru los culpó a ellos mientras pudo y tuvo poder, denunciando abusos y complicidades como causa del enfrentamiento. Desde la lucha y luego ante el tribunal, proclamó una y otra vez su obediencia a la corona. Hay que tener en cuenta que proclamar la lealtad al rey durante la colonia nunca fue un acto puramente formal. Significaba proclamar la obediencia al Padre y a la Ley en la forma normativa en que se manifestaba en aquel momento. Era, por cierto, un acto inducido por medio de la promesa y la amenaza cristianas. La palabra del sacerdote podía frenar una sublevación en determinadas aldeas e imponer acatamiento en nombre de dios y del rey.

Pero importa saber qué dios es ese, y por qué ha adquirido tanto poder. Es el dios del cristianismo, obviamente, pero aunque no es el Sol ni es ninguna fuerza telúrica de los Andes, su arribo con la conquista no ha borrado del todo muchas instancias de la religión antigua. Ellas se encuentran activas en la vida inconsciente de cada neófito, en sus prácticas diarias y en determinadas ceremonias anuales y ritos iniciáticos. Se trata de algo que no le resta poder en absoluto a Dios Padre y a la santa trinidad, como muy pronto lo entendieron los misioneros y los curas. La iglesia adquiere su poder convocante a partir de su propio rol de mensajera de dios pero también lo hereda de una vieja tradición, de una antigua disposición de obediencia a la divinidad que proviene de la sobre codificación andina. Esto ha contribuido a la consolidación del nuevo dios de la cristiandad, que se erige sobrepuesto a un mundo sincrético de prácticas y creencias de doble filiación y, además, apoyado en el poder de la iglesia como piedra molar.

Entre el llamado a la rebelión y el sostenimiento del orden había un espacio de incertidumbre, de decisiones de riesgo. Cuando los acontecimientos comenzaron a tomar un giro negativo se iniciaron las dispersiones, los arrepentimientos, los quiebres de la fidelidad en los seguidores. Sin duda, durante el levantamiento jugaron factores personales emergentes de la situación. Hubo quienes se vieron envueltos en el desarrollo de los acontecimientos o especularon de qué lado situarse según cuál fuera su curso. Hubo en mayor número adhesiones totales, a veces en función de un plan pero casi siempre espontáneas y descontroladas, que se manifestaban bajo la forma de estallidos violentos. La derrota en estos casos tuvo como consecuencia una fuerte desmoralización. Se produjo un sálvese quien pueda en muchos sectores, pero en parte

fue mucho más que eso porque se trató, con gran frecuencia, de verdadero arrepentimiento y hasta de rencor de los de abajo contra quienes los habían impulsado a la lucha. De pronto, el padre convocante no era el padre y todo lo actuado contra el sistema de dominación se mostraba sin sustento. Esto es algo que resalta con mucha claridad en algunos episodios ocurridos durante la lucha, de retorno a la obediencia por parte de grupos rebeldes, a veces por la intervención de los curas. También se advierte a través de las actitudes similares de los acusados al declarar ante el tribunal. Se habían enfrentado con el poder del estado y ahora, de pronto, todo quedaba claro y era aterrador. El arrepentido sentía que había desconocido en un extravío esa línea de filiación tan verdadera para apoyar, en cambio, la suplantación de esos poderes por otros. Otros poderes que habían estado hasta aquí subordinados y que de pronto intentaban subvertir una relación jerárquica inmutable, porque era divina.

Un análisis más minucioso permite individualizar a muchos actores en las distintas etapas del proceso y constatar conductas diversas sobre un fondo de aguda pulsión de muerte. Miedo a la propia muerte, muerte deseada y provocada del enemigo, indiferencia ante el entorno de muerte. Muerte con y contra la ley. En la mayor parte de los enfrentamientos locales, la conducta de los indios no deja dudas en cuanto a su franca rebeldía. Se ha roto el principio de autoridad, aunque es difícil determinar hasta qué punto. La violencia estalla a nivel de sentimientos, como consecuencia de una situación opresiva largamente contenida y es probable que las bases indígenas movilizadas de ese modo no hicieran ningún cálculo de hasta dónde llegar. Lo que es evidente es que en este tipo de situaciones se iba mucho más allá de los límites que se auto imponía Tupac Amaru, observación que también es válida con respecto a la sublevación de los hermanos Catari en la región aymara. Los procesos son similares y, en definitiva, todo es parte de lo mismo. La norma se muestra ineficaz frente a las bases en rebeldía. Ese es el sentido de la profanación de templos y de la burla hacia la excomunión o hacia los atributos y personeros de la religión católica que surgen de los documentos. Si la represión en sus diversos grados responde a la racionalidad del sistema, cualquiera sea el discurso que el mismo despliegue en los momentos de normalidad, la violencia descontrolada de una y otra parte no tiene que ver con la norma y en general la desconoce. En el levantamiento de las comunidades se advierte el estallido del odio contenido y paralelamente el goce inherente al acto del sacrificio en los casos en que se da muerte a los enemigos. Se trataría de dos fuentes generadoras de

violencia, una de ellas desatada a partir de un sufrimiento secular de atropellos y sujeción; la otra vinculada seguramente a antiguas prácticas religiosas de los Andes.

Es sintomático, especialmente en el levantamiento mestizo e indígena en Oruro, que los indios mojaran sus manos en la sangre de los españoles masacrados. En Tupiza, un testigo presencial anónimo comenta, sin poner demasiado énfasis, que el indio Nicolás Martínez había dado muerte a su corregidor y había bebido gran parte de su sangre. El mismo sentido tiene lo ocurrido con el cacique pro español Lupa, a quien sus indios le dan muerte y le extraen el corazón.<sup>51</sup> La apropiación imaginaria y simbólica de ese algo intangible y potente que reside en el sacrificado es un acto mágico que se reitera de diversas formas y que en estos casos se vincula al ritual andino. Aunque no se puede desestimar un posible sincretismo con la simbología del vino y la ostia sacramentales, es indudable la permanencia de antiguas prácticas sobre las que existe nutrida información arqueológica. De la alfarería ceremonial, especialmente la Chimú o la Mochica por su mayor realismo pero también en otras, emerge la figura del sacerdote ofrendando a un dios lo más valioso del guerrero cautivo: sus ojos, su corazón, su vida. El acto ofrendatorio debe ser acompañado por el sufrimiento, porque de lo contrario sería una acción de dar intrascendente. Esto es algo que puede entender muy bien el promesante actual, a través de su propio sacrificio y sufrimiento.

### **El Padre, entre el simbolismo y la metáfora**

El tribunal que juzgó a los sublevados fue la expresión de la ley. Ley de la sociedad allí y entonces, y también ley de la cultura: ese denso y sutil entramado de valores estamentales, que conducían a la justificación del poder y de la pauta de paternalismo étnico. Los valores vigentes enseñaban a obedecer dentro de un "*orden natural*" de subordinación en el que había un margen de negociación que permitía ajustar y estabilizar las relaciones en tiempo de paz. Cultura dominante, entonces, que consagraba al funcionario y al patrón con los atributos del padre simbólico.

En su alegato por el que solicita la pena de muerte, el fiscal califica de reo criminosísimo a José Gabriel Tupa-Amaro, como delincuente contra el derecho natural.<sup>53</sup> La gravedad del delito le hace dejar de lado las garantías previstas en las Leyes de Indias y apelar a las disposiciones mucho más severas de la legislación hispánica y, sobre todo, a las Partidas, procedimiento que se aplica luego a todos los casos. En

consonancia con esto propone una pena de una perversidad inconcebible. Pide que Tupac Amaru sea metido en un arca "*con animales contraríos entre sí, repugnantes, y cerrado con ellos, sea arrojado al mar o río inmediato.*" ¿Y cuál ese delito tan espantoso contra el derecho natural? Pues ¡haber matado al padre! Se refiere el fiscal a la muerte del corregidor Antonio Arriaga, por la cual Tupac Amaru, "*está comprendido en el delito de parricidio, pues el propio juez es reputado por padre, cuya pena es gravísima y no semejante a las establecidas por otros delitos en el derecho real.*" A esto agrega otros agravantes y determina que se le debe negar la apelación si la interpusiese.

Estos burócratas españoles desempeñaban bien el rol que en cada caso les correspondía cumplir como parte de su función. Frente a situaciones de rebelión indígena, podían ser severos y extremar su actuación como fiscales o, por el contrario, poner todo su empeño como concienzudos defensores cuando debían asumir ese papel. Eran más burócratas que ilustrados, más borbónicos que reformistas, porque esas eran las condiciones requeridas por el régimen. El caso de un ilustrado como D. José Moñino, conde de Floridablanca, espantado ante la revolución francesa, define bien a esta burocracia obediente y, en muchos aspectos, eficaz. Aunque estaba condenado de antemano, Tupac Amaru tuvo su defensa. Esta estuvo a cargo de un defensor de oficio, el doctor don Miguel de Iturrizarra, abogado de las reales audiencias de Lima y Charcas.

El alegato de Iturrizarra es una pieza que reúne argumentos de peso presentados con inteligencia y que hubieran merecido ser atendidos, aunque no fue así. Pero lo que aquí interesa es la forma ilustrada, moderna, llamativa, con que refuta la acusación de parricidio. Lo hace cuidando las formas porque su planteo, si se lo analiza bien, resulta casi subversivo. Señala que no osaría negar la gravedad del delito que es verdaderamente enorme, pero niega que se pueda categorizar como lo hace el fiscal. Sin titubeo afirma que existe parricidio cuando un padre es muerto por el hijo, siempre que este lo sea por generación natural. Pero no ocurre así cuando la muerte es dada a alguien "*que se reputa como a padre y no lo es por naturaleza.*" Luego amplía el concepto en términos que merecen una transcripción textual. "*Las penas establecidas por las leyes contra el parricida sólo pueden imponerse a aquellos que dolosamente quitaron la vida a sus padres propios y naturales, no a los padres que por tales se reputan o lo son en un sentido largo, impropio, alegórico o moral, porque siendo los castigos odiosos, deben restringirse y no ampliarse, conforme a la regla de derecho. El juez no es padre*

*natural de sus súbditos, y sólo goza de este carácter en un sentido impropio y metafórico, con que es claro que no corresponden a Tupa Amaro las penas de la ley de partida por el homicidio del corregidor de Tinta."*

La alusión a la metáfora del padre es increíble y da a este discurso de 1781 un sabroso matiz lacaniano. Por algo Iturrizarra anda con pie de plomo y dice juiciosamente, al refutar la acusación complementaria de alevosía: *"No hago capricho de oponerme a todas las ideas del fiscal. Este sería un propósito detestable de que no me excusaría el título de defensor del reo, siempre que mi contradicción no fuese bastantemente fundada, pero desde luego me es lícito proponer a la atención de vuestra señoría aquellas reflexiones razonables que tengan conducencia a la defensa."*<sup>54</sup>

A pesar de la prudencia del defensor, la demostración de que ese padre no era el padre real, ponía en evidencia en este caso concreto la superchería y la falta de sustento de la construcción imaginaria y simbólica. Despojado de sus atributos paternos, este impostor no podría ser elaborado imaginariamente como padre con derecho a castigar ni concebido como referente de la Ley. El alegato apunta, sin proponérselo, al fundamento mismo de una estructura consagrada, aunque sólo en uno de sus niveles intermedios de encarnación histórica. Desde este enfoque de pensamiento crítico se justifica que Tupac Amaru sea juzgado, incluso por asesinato, pero no por parricidio.

## **Comentario**

### ***1. La denuncia***

Tupac Amaru opone, a la sobre codificación estamental opresiva del estado español en América, el proyecto de restauración de un estado autóctono igualmente sobre codificado y estamental, pero con la fuerza de una identidad antigua rescatada en la memoria de los pueblos andinos. En sus ejércitos se enrolan muchos españoles y criollos, a la vez que no todos los indígenas lo apoyan. Muchos lo acompañan presionados en tanto muchos caciques, sobre todo mestizos, presionan a sus indios para que combatan contra él. Lo estructural está en la base, pero las situaciones locales muchas veces se definen de acuerdo a cómo se conforman las alianzas que integran un panorama móvil y, en oportunidades, desconcertante. El batallón de sacerdotes que arma el obispo Moscoso, los caciques presionados por sus propios indios pero aferrados



a las prebendas de sus situaciones particulares, la fragmentación y versatilidad de la denominada plebe, la cobardía, las traiciones, todo es complejo y sorprendente. Tupac Amaru, que marcha seguido por decenas de miles, es una figura solitaria, ensimismado en su convicción profunda de una misión a cumplir. A su alrededor, la gente estrecha filas o se disgrega. El visitador Areche ha puesto precio a su cabeza. Entre los caciques que lo acompañan, más de uno espera la oportunidad para poder entregarlo. En enero de 1781 reúne setenta mil hombres para asediar al Cuzco y casi inmediatamente la mitad se dispersa tras un revés militar. Todo adquiere contornos cambiantes y a veces casi irreales, con la presencia agobiante del Padre simbólico en cada acto de los individuos. Dios y el rey guían en calidad de padres al visitador, a la real audiencia y a Tupac Amaru. En la instancia de la lucha, los contendientes invocan al mismo rey y al mismo Dios como única inspiración de todos sus actos, mientras se matan sin cargo de conciencia por intereses contrapuestos y deseos totalmente terrenales. En su sentido último, toda la estructura colonial se apoya en la lealtad debida al rey, no como cabeza política únicamente sino como padre. Un padre cuya autoridad suprema irradia desde el vértice de la pirámide hacia abajo, con distintas instancias de subordinación filial. La desobediencia afecta al fundamento mismo del sistema y es inadmisibles y sacrílega. Como se desprende de todo lo anterior, en esto no habría discrepancia según los argumentos de una y otra parte. Los escritos de Tupac Amaru tienden a refutar a quienes lo acusan de rebelde con una serie de razones en las que abundan las expresiones de sumisión. No es él quien ha provocado el conflicto, sino los corregidores con sus atropellos y exacciones. Hay una jerarquía de paternidades y él no la desconoce ya que aspira, por el contrario, a ocupar en ella un lugar prominente. El poder que demuestra al ordenar el ahorcamiento de Arriaga y sus manifestaciones explícitas difundidas por medio de sus proclamas muestran el nivel al que apunta. El merece estar entre los grandes, capaces de tomar decisiones. ¿En qué escalón? En esto hay ciertos ajustes dictados por la medición de la fuerza del adversario. En algún momento<sup>55</sup> parece aspirar a encabezar un virreinato incaico con sede en el Cuzco, aunque durante el juicio su situación comprometida lo obliga a reposicionarse. Dice entonces, por ejemplo, que en sus visitas a Lima en tiempos de paz, había sido bien recibido por las autoridades. Entre otros, *"el Conde de Sierra-Bella le ofreció atenderle y la hablaba con cariño, palmeándole la cabeza."*, expresión que alude intencionalmente a una relación de paternalismo y subordinación.<sup>56</sup>

En otro orden, expone y justifica el Inca sus propósitos ante Areche: ha asumido la defensa de los principios de justicia emanados de la autoridad real, ya que *“como hasta hoy no había ninguno de mis paisanos que pusiese en práctica todas las reales órdenes, me expuse yo a defenderlo, poniendo en peligro mi vida”*... ¿Y quiénes desconocían esos principios? Los corregidores y sus secuaces. ¿Pero cómo podían eludir lo que era voluntad real? Pues *“por la precipitación de ministros, que no trayendo a colación las prevenciones reales ya dichas, han hecho de las suyas sin reflexión para que los corregidores con mayor fuerza vuelvan a recobrar sus intereses...”*<sup>57</sup>

Aquí apuntaba la crítica de Tupac Amaru al más alto nivel de la jerarquía burocrática virreinal. Adjudicaba nada menos que a los ministros reales la responsabilidad por la inconducta de los corregidores. Y serían miembros de esa jerarquía quienes lo considerarían extremadamente peligroso, como integrantes de un entorno de decisión que se veía cuestionado. Los corregidores podían atropellar la ley, decía el Inca, porque *“las cédulas reales, ordenanzas y provisiones están muy bien guardadas en las gavetas y escritorios.”* ¿A qué conducía todo esto? A que los corregidores se perpetuaran una vez concluido su quinquenio mediante la obtención de otro corregimiento sobre la base de representaciones falsas *“y es la razón que los jueces de las residencias y sus escribanos, o son sus criados y dependientes o están pagados [.....], los curas dan sus firmas a su favor, porque estos les prometen hacer buenos oficios en la corte. Los caciques por miedo o por ser pagados de sus salarios, o por ser sus compadres o por verse violentados, echan sus firmas”*. La acusación era demoledora y dejaba al descubierto la complicidad de los distintos sectores del poder para beneficiarse de un modo u otro de aquella situación corrupta. Por supuesto, ni los burócratas, ni los caciques cómplices ni la iglesia habrían de perdonar estas expresiones.

Quizás la palabra lo traicionaba y no fuera la intención de Tupac Amaru provocar una confrontación tan directa con el poder. Ya se ha dicho que detrás de cada escrito había un proceso de elaboración muy mediatizado por la participación de los escribientes pero lo cierto es que, en general, apuntaban al corazón del sistema y reunían demandas múltiples, que respondían a las expectativas de indios y criollos. Los pequeños comerciantes tenían su lugar porque se denunciaba un monopolio. En la carta a Areche se alegaba, con buena habilidad política, que el sistema de repartos se había desviado de su propósito inicial que había sido supuestamente el de proveer a los naturales con géneros de los que carecían, tanto de Castilla como de la tierra. La tarifa

fijada inicialmente había sido mantenida por los corregidores *“cuando de muchos tiempos a esta parte tenemos las cosas muy baratas.”* Una extensa enumeración de productos y precios muestra que en cada caso se produce un aumento de cuatro a ocho veces o más sobre el costo, y que las mercaderías que se les entrega a los indios no responden a sus necesidades.<sup>58</sup> La clave de la argumentación reside en demostrar que existe una situación no querida por el rey, que conduce a la despoblación y al deterioro social, ya que las deudas condicionan la vida del indígena. Muchos indios –se señalaban desamparar a sus familias y ganados con la consecuencia de que las mujeres se ven en la necesidad de hacerse prostitutas. Los obrajes, chorrillos y cañaverales, cocales y minas son el destino de los indios deudores: *“nos recojen como a brutos y ensartados nos entregan a las haciendas”*. En esta estructura perversa, y a pesar de la estrategia patronal de un supuesto trato recíproco, el hacendado no es mejor que el corregidor. *“Los hacendados viéndonos peores que a esclavos, nos hacen trabajar desde las dos de la mañana hasta el anochecer que parecen las estrellas, sin más sueldo que dos reales por día: fuera de esto nos pensionan los domingos con faenas, con pretexto de apuntar nuestro trabajo, que por omisión de ellos se pierde, y con hacer vales parece que pagan.”* El alegato muestra la permanencia de los procedimientos de explotación humana por debajo de la red contenedora de las “reciprocidades” y por momentos es dolorosamente descriptiva. Las fundiciones devoran mitayos. Muchos se restituyen a sus pueblos *“y al mes, poco más o menos, rinden la vida con vómito de sangre”*.

A estos argumentos -que también se encuentran en documentos de los propios funcionarios y obispos- se suma la denuncia en un plano de gran sensibilidad, como es el religioso. Los corregidores no sólo son crueles y explotadores, sino también sacrílegos. Los hechos lo demuestran porque en su persecución a los deudores *“se ponen de atalayas en las puertas de las Iglesias para llevarlos a la cárcel donde se mantienen dos o tres meses hasta pagarles lo que deben: ellos violan las Iglesias: maltratan a los sacerdotes hasta hacerles derramar sangre”*...

Esta visión demoníaca del otro como explotador traduce un sentimiento colectivo que explica en parte la violencia dirigida contra todos los españoles. En este punto recordaremos a Alberto Flores Galindo, aunque esto nos obligue a una cierta digresión.

## 2. La violencia

*Buscando un Inca* (1993) es la historia del Perú rebelde y a construir, la historia de una utopía que renace desde remotas raíces una y otra vez bajo diferentes formas. Es, también, la historia de los Andes dentro de los límites que llegó a controlar el estado incaico. Es, por último, un libro bellísimo. Sin dejar de lado su gran rigor metodológico, Flores Galindo escribió desde su compromiso con el tema, sin ocultar su simpatía por quienes quisieron cambiar las cosas, aunque no compartiera sus mismos proyectos. Él era partidario de repensar el Perú y el socialismo a través de una utopía que se sustentara en el pasado pero que estuviera abierta al futuro. Desde esa perspectiva recorre la historia dolorosa de los Andes centrales, definiendo y jerarquizando las variables y su entrecruzamiento en el proceso, en un análisis del que surgen afirmaciones e interrogantes.

¿Fue realmente estéril la violencia y solamente fruto de un impulso? Flores Galindo formula esta pregunta en relación, sobre todo, con las muertes crueles dadas a españoles y la responde haciendo intervenir factores culturales, prácticas asociadas a lo que define como "*mentalidad andina*". En otra página desplaza su énfasis hacia otro planteo acerca de esas muertes: en 1780 "*los españoles no eran considerados iguales y, menos, valiosos. Antes que el aspecto propiciatorio, prima la idea del castigo.*"<sup>59</sup>

Con respecto a la primera interpretación, Flores Galindo sigue una línea de investigación anterior de Jan Szeminski para abordar el análisis de los factores culturales de la violencia. Los españoles eran considerados impíos, malos cristianos; *el discurso de la conquista invertido*, señala. Alude en forma genérica a textos de los rebeldes en los que los españoles reciben calificativos tales como *impíos* y *excomulgados*. [.....] El español es "*la encarnación del demonio, son los anticristos y de manera más precisa parecen ser 'pistacos' es decir, esos seres infernales que vienen a absorber la grasa o la sangre de los hombres y que únicamente saben hacer el mal*"<sup>60</sup> Por esa condición de pistacos debían ser muertos. Luego va a hablar de la violencia ritual en la sociedad indígena, las peleas de mitades. También las profecías escatológicas, la "*atmósfera de fin del mundo*", todo lo que requería sacrificios propiciatorios.

Se advierten los matices de su explicación ante el fenómeno de la violencia que adquiere, sin duda, manifestaciones muy diversas. Por una parte, la explotación y el menosprecio habían generado odio de los de abajo a lo que se sumaba el hecho de que, además, era una guerra. Esto produjo naturalmente terribles represalias. También es cierto que durante el transcurso de la lucha hubo actos mágico religiosos de tipo sacrificial ligados a la tradición andina que muestran indudables revitalizaciones. Esta circunstancia, que en ciertos casos rodeó de cierta ritualidad a la muerte del otro, del enemigo (odiado, no hay que olvidarlo), no justifica los actos de crueldad pero agrega un factor explicativo desde una perspectiva cultural. El odio, el castigo y la proyección simbólica marcharon juntos en las acciones de ambos bandos. Y entre los indios, esta última tuvo el carácter de acto propiciatorio. Por su parte, las cabezas y miembros de sublevados expuestos en las aldeas por los españoles constituían un mensaje para quienes intentaran desconocer el ordenamiento sagrado. La muerte brutal de Tupac Amaru por desmembramiento simbolizó la ruptura final del fantasma del Tahuantinsuyu; su lengua cortada, el fin de la palabra subvertidora. Ningún represor criminal de nuestra época, de los que hay tantos, podría haberlo hecho mejor.

Desde la perspectiva del análisis religioso, creo que la palabra "pistaco" plantea dudas. ¿Cómo habrá que interpretar su uso? ¿Implicaría la atribución a los españoles de una condición infernal generada en el ideario andino? ¿Se basaría en las creencias cristianas en el demonio? ¿Sería, más probablemente, el producto del sincretismo? ¿Tendría simplemente el sentido de un calificativo denigratorio? Una primera observación con respecto a las fuentes: ¿a quiénes se debe atribuir esa utilización del término pistaco en ciertos "*textos de los rebeldes*"? Seguramente, no a los indios del común sino a quiénes escribían por convicción o al servicio de otro, con frecuencia de algún cacique. De este modo el documento quizás no reflejara exactamente el sentimiento del común de los indios. En este sentido, sólo se puede entrever cómo vivían el movimiento los indios según el análisis de diversas circunstancias locales o regionales, con lealtades, cálculos de oportunidad, retraimientos o definiciones en los que intervenían muchos factores. Hay algo, sin embargo, que es indudable y obvio: durante la lucha el odio jugó su papel y la estrategia bélica de ambas partes, también. Ambos dieron un curso definido a la violencia y a la pulsión de muerte.

Parece difícil poder reconstruir la diversidad de sentimientos (y también de creencias, propósitos e intereses) que pugnan por debajo de la aparente uniformidad

de objetivos, pero sin duda quienes calificaban como pecadores o herejes -o aún "pistacos"- a los españoles los enjuiciaban desde la religión, eran obedientes a Dios. Nuevamente el Padre en el centro de la explicación, la figura simbólica transmitida por los predicadores sobre un fondo de obediencia preexistente de origen andino. Nuestra opinión, reiterada en estas líneas, es que Tupac Amaru compartía ese sentimiento de obediencia y fidelidad que condicionaba sus planteos reivindicatorios, y que por eso se presentaba como un defensor y emisario del rey, al que llamaba padre y en quien confiaba, hasta el punto de creer que su lucha sería entendida por el soberano protector.

La coyuntura de la sublevación llevó la violencia de ambas partes a niveles inusitados, como fruto de pasiones largamente contenidas. La violencia está presente en lo cotidiano y en la cultura. El otro, individual o colectivo, pasó a constituir una entidad a la que se debía destruir. Fue la guerra. No la guerra cotidiana de competencia sorda sino la lucha abierta, sin cuartel. El hecho de quitar la vida a alguien o a algo puede ocurrir de mil formas; en primer lugar, con o sin contacto físico, y puede o no tener una carga cruel. Matar fue a lo largo de la historia un acto normal en determinadas situaciones consagradas por la sociedad y la cultura, hasta el punto de que, en función de acciones de represión o guerra, el estado mismo justifica casi siempre sus propios excesos (en los actos de destrucción y muerte), mediante la apelación a valores y a sentimientos grupales.

Matar profesionalmente implica un aprendizaje y un ejercicio. En ese sentido constituye una actividad que es percibida de distintos modos, pero que generalmente tiene consenso cuando se trata de defender el orden vigente o de realizar tareas imprescindibles para la sociedad humana, como puede ser el faenamiento de animales. Hay por lo tanto siempre, en ciertas franjas de la sociedad y unidos a ciertos roles, un aprendizaje y una práctica del acto de matar, y el que mata puede ser un trabajador (un matarife o un verdugo, por ejemplo), un soldado en cumplimiento del deber o incluso un héroe. Se lo puede condecorar por haber matado mucho y de modo eficiente, y eso será visto como valentía personal y honradez en el cumplimiento del deber, y la comunidad verá proyectarse en él lo mejor de sí misma, de un Yo ideal colectivo.

El odio es un componente que puede no existir o estar muy atenuado y oculto en determinada situación de competencia no violenta. Pero a veces tiene un largo proceso de elaboración o surge durante la lucha. En nuestro caso, las acciones violentas

de los indios y la de los defensores del orden evidencian casi siempre la presencia del goce por el sufrimiento del otro. Pero hay otras manifestaciones en las que el odio aparece enmascarado bajo la forma de actos de justicia, como ocurre con las muertes y desmembramientos ordenadas por Areche y otros. A esto se agregó la tortura previa durante los interrogatorios. Esto es brutal e indignante y excede el marco de cualquier situación particular. El hecho de que la tortura y el sufrimiento por otros medios hayan sido consecuencia de la aplicación de normas legales, como las del Estado o la Inquisición, o bien secretas e internas de un grupo, muestra que la propia cultura incluye en su normativa lo más perverso del deseo, aunque eliminando en apariencia la participación del goce. La tortura aparece así como una forma de castigo o adscrita a un tipo de interrogatorio cumplido bajo cierta modalidad considerada necesaria para obtener la verdad. ¿Eso excluye el goce y, correlativamente, la crueldad? Seguramente no; sólo les da sanción normativa y abre un espacio de legitimidad y asignación de roles para el accionar de personalidades desquiciadas. De este modo, ciertos sistemas de interacción –con frecuencia sociedades enteras- y ciertos cuerpos de valores, han creado las condiciones para el cultivo de la pulsión de muerte como agresión y también para el goce en la crueldad.

### ***3. La promesa***

Las condiciones de la vida material con centro en las relaciones de producción y mercantiles son un componente de primera importancia que no determina pero sí condiciona el funcionamiento global de la sociedad. Jürgen Golte ha mostrado la red de intereses que había detrás de la ampliación forzada del mercado interno lograda mediante la imposición del sistema de ventas de los corregidores. En nuestro caso, retomar estas cosas sabidas tiene un propósito. Hay que recordar que la situación de explotación humana y de apropiación de recursos, pintada por el inca de un modo tan vívido y veraz en su carta al visitador, no ocurre en el siglo XVI sino a fines del XVIII, cuando el "*pacto*" parecía evidenciar la existencia de una convivencia apoyada sobre bases de mutuo entendimiento. No se trata sólo de las consecuencias de la política social y económica de Carlos III, aunque esta actúe como disparador. Por debajo del denominado pacto, implícito en el sistema de relaciones, hay una reiteración de situaciones de injusticia que son parte del sistema de dominación, aunque estén contenidas dentro del marco del paternalismo y de la pseudo reciprocidad. De pronto ese marco estalla y deja al desnudo un resentimiento profundo y quizás en cierta medida

la activación de una búsqueda de identidad en la que la memoria y el mito tienen su participación legítima y necesaria. Pero... *¿cómo y cuándo se produce ese estallido y de qué modo desaparece?*

Hay muchos aspectos sustanciales, tanto de carácter objetivo como subjetivo, que es necesario seguir abordando. Entre los autores actuales, Alicia Poderti ha publicado un atractivo ensayo reinterpretando fuentes conocidas.<sup>61</sup> Con anterioridad, Tandeter profundizó magistralmente el análisis de la mita y, en general, de las relaciones de trabajo en su obra sobre el Potosí colonial y, además, estudió en colaboración con Wachtel la coyuntura económica en Potosí y Charcas en el siglo XVIII, con énfasis en los precios y en la producción agraria. Sus obras han contribuido decisivamente a la definición del contexto en el que se producen los conflictos de fines del siglo XVIII y la transición hacia el XIX. Además, ha apuntado a conductas que dejan traslucir motivaciones ligadas a todo un mundo valorativo que tiene un peso decisivo en la coyuntura y que se prolonga en el tiempo.

En 1801, o sea veinte años después de la gran sublevación, ocurrió un episodio de mucho interés que fue dado a conocer y comentado por este investigador.<sup>62</sup> Debo sintetizarlo aunque es muy rico y merecería un comentario más extenso. Se trata de la conducta de un grupo de mitayos procedentes de un pueblo de Azángaro que viajaban hacia Potosí, y que protagonizaron varios incidentes en la zona de Oruro. Lo particular de este caso sería que los mitayos parecen asumir, por su condición, una identificación con el rey. El documento que informa sobre estos hechos recoge sus expresiones de que *"iban a servir al rey en la penosa tarea de la mita"*; *"que ellos valían como el rey"*... o que *"ellos eran el rey"*... Al exponer todo esto dice Tandeter: *"No sólo se atreven a afirmar su exención de la justicia real sino que, de hecho, se erigen en su reemplazo."* En efecto, asumen atribuciones propias de funcionarios, cometen excesos a raíz de esto y desconocen a los delegados encargados de reprimirlos. Además, pese a todo esto y a que se realiza una investigación, no sufren condena. Por ese motivo, el autor señala que hubo una cierta concesión por parte de los españoles ante estas demostraciones, todo lo cual se explicaría como una expresión del *"pacto de reciprocidad"*, algo que es percibido por las comunidades (y por el estado) como un compromiso no manifiesto: la mita y los tributos garantizando la propiedad de la tierra.



Este episodio enlaza de modo directo con nuestro tema y, sin duda, se trata de lo mismo. La forma en que los mitayos perciben su relación con el rey es la misma que en el caso de Tupac Amaru y sus seguidores aparece con el carácter de un fuerte condicionamiento. El rey es el garante del pacto que implica, en realidad, protección a cambio de sujeción. ¿Por qué es el garante? Por su condición de padre. Por eso, la *identificación* de los mitayos con el rey implica consubstanciación pero desde una posición de obediencia que conduce al plano de la acción. Defienden ciertos derechos que creen que les pertenecen por ser mitayos, y lo hacen como hijos. Es en ese sentido que hay que interpretar el hecho de que se erijan en reemplazo de la justicia real aunque, obviamente, a quienes reemplazan es a los funcionarios, odiados por muchos motivos, y lo hacen con la fuerza y la primacía que les otorga su condición filial y su cumplimiento con la mita debida al rey.

Junto a la vida material, el otro componente necesario pertenece a la esfera de lo cultural y psicológico. Y hacia allí es hacia donde apunta la pregunta anterior, de cómo y cuándo se produce o desaparece una situación de guerra social. No hay reacciones mecánicas a estímulos materiales. Esto es obvio. El factor que da origen a todo movimiento transformador y también a toda reacción conservadora es *el deseo*, en sus distintas escalas simultáneas y manifestaciones; y el deseo es siempre inducido por algo o por alguien dentro del marco de la cultura respectiva, un hecho que en general responde a una intencionalidad externa al sujeto. En este sentido, nada es más motivador en la vida social o en política que la promesa como forma de inducción del deseo y del acto de creer. Tupac Amaru fue la promesa. El enorme movimiento de masas que registran las fuentes de la época fue la respuesta a lo que prometía, garantizado por su nombre que hacía creíble su palabra porque evocaba un poder antiguo (*"de qué me sirve que sea Tupa Amaro que no hemos de hacer algo por nuestros paisanos"*..).

Aquí la palabra es la promesa que infunde en los indios tal grado de convicción y de valor en la lucha que los españoles, acostumbrados a tratar con seres dóciles, quedan asombrados, como lo manifiestan en distintos escritos. Los indios caídos resucitarán, dice el inca, con una afirmación que debe ser interpretada dentro del marco de la creencia en el próximo fin del mundo y resurrección de los muertos, una idea común en los finales del XVIII, como ha sido señalado por distintos autores. En esto no parece haber un fraude como tampoco en la invocación de su carácter de representante

del rey, porque son cosas en las que el propio Tupac Amaru cree aunque las presente con cierto oportunismo en función de sus fines, como lo demuestra su acción de fraguar una supuesta orden real.

Pero si las cosas son así, y si hubo algo deseado con tanto fervor ¿por qué las cabezas del levantamiento y muchos subordinados aceptan el indulto cuando aún no está definida la lucha? El factor desencadenante más generalizado es el desánimo y el peso negativo de las condiciones materiales, desde falta de armas eficaces hasta pérdida de la producción por abandono del trabajo agropecuario. Pero, además, en este juego de seducción hay una nueva *promesa conservadora* que permite una salida y que consiste en el ofrecimiento del indulto (que luego se negará a los caudillos) a cambio del retorno a la protección paternal o sea, al sistema de relaciones sociales coloniales. A esto se agrega también la promesa de concreción de ciertos logros que son, en realidad, los logros conquistados mediante la lucha en forma colectiva, algo que de primera intención aparece como un saldo a favor legado por el levantamiento, aunque debe ser remitido a un balance general de ganancias y pérdidas (este es un análisis necesario pero que no cabe en esta nota. De hecho, la derogación del sistema de repartos había comenzado a concretarse a partir de una real orden emitida el 25 de mayo de 1781.<sup>63</sup> Esta modificaba el sistema por el de pago de salarios a los corregidores los que, por otra parte, muy pronto habrían de desaparecer).

La estrategia de manejo político del deseo tiene tiempos y procedimientos distintos en relación con los objetivos a lograr. Sólo a título de ejemplo avanzaremos en los meses posteriores a la muerte de José Gabriel Tupac Amaru y nos situaremos en el escenario de los altos de La Paz, cuando ya ha finalizado el asedio impuesto a esa ciudad por Julián Apaza Tupac Catari con el posterior auxilio y jefatura de Andrés Mendigure Túpac Amaru, sobrino del inca. Aquí se ubica uno de los sitios de encuentro para las tratativas de paz, en el Santuario de Las Peñas. La medida de indulto había sido dispuesta por el Virrey Jáuregui desde Lima el 12 de septiembre de 1781 y hecha extensiva al virreinato del Río de la Plata por el virrey Vértiz el 21 de enero de 1782 (mediaron dos circunstancias de interés en torno al indulto: por una parte, no hubo acuerdo entre los sublevados acerca de la aceptación<sup>64</sup> y, por otra, los españoles actuaron con perfidia con quienes lo aceptaron, ya que el mismo debía comprender a todos los que depusieran las armas y eso no se cumplió. Es que había la intención de que los jefes del levantamiento fueran castigados por sus acciones anteriores y el único

modo de lograrlo era el de demostrar que acudían al indulto con el propósito de reincidir). Nuestra intención al cambiar de escenario es observar el momento en el que la promesa de perdón surte efecto sobre una parte importante de los sublevados. Andrés Mendigure, el sobrino del inca, había partido hacia Azángaro por las mismas tratativas, delegando el mando en su primo Miguel Bastidas, quien poco después fue apresado y encarcelado.

En esas circunstancias de ausencia de los jefes principales, el oidor comisionado Tadeo Diez de Medina arenga a un grupo de indios con sus *coroneles*, que logra reunir en tanto otros huyen. Interesa conocer en forma preliminar su versión de ese ofrecimiento y la respuesta que obtuvo. En una carta dirigida al comandante José de Reseguín, Diez de Medina narra lo siguiente:<sup>65</sup>

*“para explorar el ánimo de los indios toqué, experimenté y palpé, como uno de los puntos de mi cuidado y esmeros, que ellos, en los días antes de arrestados el caudillo Miguel Bastidas y sus coroneles fictos, se mantenían visiblemente en equilibrio sin saber dónde arrimarse, y aunque los cultivara yo, despertándoles de su letargo para rendir sus respetos y obediencias al Rey y sus Ministros y cumplir sus obligaciones estrictas de buenos cristianos y vasallos, bamboneaban con todo, sin atinar con su deseo y satisfacciones: pero lo mismo fue saber y haber visto prisioneros al pretendido Inca [Miguel Bastidas], a Tupac Catari y sus socios que manifestarse regocijados y firmes en la parte de obediencia al Rey. Prueba de esto es, que con la mira de probar yo sus intenciones en el acto de la tercera amonestación que les hice en la Plaza del Santuario de las Peñas, les toqué que si no estaban verdaderamente tranquilos y gustosos, me interesaría con V. Señoría a ver si ponía aquellas cabezas, en especial al llamado Inca, en libertad? La respuesta fue aclamar todos unánimes que por ningún caso se les dejase libres, ni volver a sus pueblos y provincias porque de contado repetirían a seducirlos, dañarlos, atormentarlos. No satisfecho yo con este testimonio de fidelidad insté y les dije que aquella respuesta me parecía no la daban de buena voluntad, ni todos los concurrentes. Entonces fue cuando levantando de punto el clamor chicos y grandes pidieron a gritos que por ningún caso ni manera se relajase ni se dejase*

*de quitarlos del medio, porque todos decían: No tata! No tata!  
Matadlos."*

En la defensa de su edificación colonial tan laboriosamente constituida, el orden establecido jugaba sus dos cartas: de represión y de persuasión para superar la crisis. La historia es pródiga en ejemplos de lo que hace el sistema para persuadir a los insumisos, independientemente de cómo lo haga (culturalmente hablando). Una vez dadas las condiciones logradas por medio de las armas, los españoles acudieron a una política de inducción del deseo. El mensaje que siguió o que acompañó a la represión fue muy claro: aquel proyecto de alcanzar una utopía era erróneo y perverso porque atentaba contra un orden natural de "*suave sometimiento*" regido por el rey más piadoso. La salida era volver a ese amor, el verdadero, el que debía ser para siempre. La aceptación de la promesa tenía ese significado explícito y otro implícito, porque recreaba condiciones de estabilidad y de armonía entre los de arriba y los de abajo basadas en relaciones de explotación que más de una vez hemos designado en la literatura histórica con la expresión "*reciprocidad asimétrica*" que no define la verdadera naturaleza de la relación sino la forma en que es percibida y vivida por los partícipes.

---

## Citas y Notas

1. Juicio a Túpac Amaru. Declaración de José Esteban Escárcena. En: Comisión Nacional ad hoc [Perú]: *Colección del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Túpac Amaru*, T. III, Lima, 1981, 16 a 20. En adelante la obra será citada como Colección Documental... El tomo III incluye la transcripción íntegra del legajo 33 de la Audiencia del Cuzco existente en el Archivo General de Indias, el que contiene muchos de los procesos seguidos a los tupamaristas.
2. Desde los primeros años de la conquista se ordenó la fundación de estos colegios que debían ser de aprendizaje del idioma e instrucción religiosa. En diciembre de 1535 Carlos V dictó en Madrid una ley (Recopilación de Leyes de Indias, Ley XI, Libro 1º, Título 23), confirmada en épocas posteriores, por la cual se disponía que fueran favorecidos los colegios fundados para criar hijos de Caciques, y que se fundaran otros en las ciudades principales de Nueva España y Perú. En ellos los futuros jefes indígenas asimilaban en su infancia las normas de obediencia que habrían de contribuir a transformarlos en articuladores eficaces, lo que constituía el objetivo fundamental de esa forma de educación. Existe una nutrida documentación que deja ver o entrever este propósito, incluida la legislación de Indias a través de las disposiciones reunidas en su Libro Primero, Título 23. En una obra sobre modelos educativos

(Gregorio Weinberg: *Modelos educativos en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Ed. Kapelusz, 1984) el autor retomó y comentó una Real Cédula dictada para México en 1583, publicada inicialmente por Konetzke. La misma ordenaba al Virrey y a la Real Audiencia que informaran sobre el proyecto de los jesuitas de hacer colegios donde los indios pudiesen aprender gramática, retórica, filosofía, lógica y otras disciplinas que consideraban útiles para su mejor formación religiosa pero que, en opinión de la corona, "convendría no las supiesen". Me parece notable la opinión del rey, a contramano de tantos otros juicios peyorativos, de que "en lo que reprehenden estudian hasta salir con ello" por ser "ingeniosos y deseosos de saber" aunque (¡por supuesto!) esa disposición se hallaba "inclinada al mal", lo que dejaba al rey muy intranquilo por lo que pudiera derivarse de una mayor amplitud en este tipo de instrucción que podía ser muy útil pero también provocar efectos no deseados de mucho riesgo.

El mismo Weinberg cita la "Real Orden del virrey del Perú sobre el colegio de caciques e indios nobles de Lima", del 24 de noviembre de 1785, que alude a diversas opiniones en torno a la conveniencia de mantener el Colegio para caciques de Lima o bien de ampliar la enseñanza a través de escuelas para todos en los pueblos. Deja entrever que algunos apoyan esta idea. "Otros, por el contrario, han opinado que aún el establecimiento de escuelas en los pueblos puede traer perniciosas consecuencias, i que los indios deben ser instruidos solamente en la doctrina cristiana, pues cualquiera otra enseñanza es mui peligrosa; respecto a que desde la conquista parece que no ha habido revolución de estos naturales, que no proceda de alguno más instruido".

Hay una disposición de Areche en la sentencia a Túpac Amaru, que ordena multiplicar las escuelas e impone un plazo de cuatro años para que los indios aprendan a hablar perfectamente el castellano, o de modo que les permita explicarse en todos sus asuntos. Sin duda, la preocupación acerca del alcance de esta forma de enseñanza fue acuciante después de la gran sublevación, y el antiguo colegio de caciques de Lima estuvo en la mira. Por una real orden del 8 de septiembre de 1787 la enseñanza en ese establecimiento se limitó estrictamente al catecismo y doctrina cristiana, lengua castellana (hablar, leer, escribir), cuentas y gramática latina.

3. Maticorena Estrada: Prólogo al tomo III, Vol.I de la *Colección Documental*...

4. Flores Galindo, Alberto: *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Grijalbo, México DF, 1993. También en *Obras completas*. Vols. 1 al 5 (N° 6 en preparación). Lima, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 1993 a 1997. La obra de Tom Zuidema citada es: "Mito e historia en el antiguo Perú", en *Allpanchis*, núm. 10, Cuzco, 1977.

5. Poma de Ayala, Felipe Guamán. *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980. 2 vols. (Nos. 75 y 76).. La cita es del Vol.76, p. 476 y 477.

6. En su versión europea, el orden más elevado orientado hacia Dios; el medio encargado de la seguridad y el inferior destinado a alimentar (y servir) a los otros. (El primer párrafo de Duby es una cita tomada de una obra que fue publicada en 1610, mientras Guamán Poma vivía sus últimos años en su mundo andino tan distinto. En ella el parisino Carlos Loyseau teorizaba sobre los tres órdenes: "*Unos están consagrados particularmente al servicio de Dios; otros a conservar el Estado por medio de las armas; otros a alimentarlo y a mantenerlo mediante el ejercicio de la paz. Estos son nuestros tres órdenes o estados generales de Francia: el Clero. La Nobleza y el Tercer Estado*". El mismo modelo regía en las otras grandes monarquías de derecho divino, Austria y España, y en los pequeños principados de Alemania e Italia, con muy pocas variantes<sup>7</sup>, enquistándose más de una vez en concepciones conservadoras luego de la caída del antiguo régimen. Obviamente, el esquema es una simplificación ideológica de una realidad sumamente compleja, como la han hecho notar Duby y otros autores). Tratado de los Ordenes y Simples

Dignidades, del parisino Carlos Loyseau, citado por Georges Duby: "Las tres órdenes o lo imaginario del feudalismo". Barcelona, Ed. Petrel, 1980.

7. Cobban, A. "Decadencia de la monarquía de derecho divino en Francia". En: *Historia del Mundo Moderno*. Cambridge University Press. Barcelona, 1979, VII, 151.

8. Jan Szeminski, "La utopía tupamarista", Lima, Universidad Católica, 1984. Alberto Flores Galindo, 1993 (ver Nota 4).

9. Flores Galindo, Alberto, 1993, p. 81 (ver Nota 4).

10. Guamán Poma, 1980, N° 75, p. 296.

11. Luis Miguel Glave: *Vida, símbolos y batallas*. Lima, FCE, 1992. P. 152. Al referirse a los hechos ocurridos en Canas en 1779 y 1780, este autor destaca que, al estallar el movimiento dirigido por Tupac Amaru, los rebeldes de esa región, Sinanyuca y Guambo Tupa, asumieron una actitud de lealtad hacia el estado español, en tanto los agentes españoles del corregidor adhirieron a la rebelión. Una frase invita a la reflexión teórica: "La gran conclusión de nuestra historia local es que la gente actuaba guiada por sus contradicciones inmediatas." Entre ellas, un factor esencial que destaca es el de las rivalidades étnicas.

Hay una abundante bibliografía en relación con diversos aspectos referidos al tema. Por ejemplo (además de Boleslao Lewin, ya citado): Jürgen Golte: *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980. Jorge Hidalgo: "Amarus y Cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cuzco, Chayanta, La Paz y Arica". En: *Chungara*, N° 10. Arica, 1983. Scarlett O'Phelan: "La rebelión de Túpac Amaru: organización interna, dirigencia y alianzas". En la antología: *La revolución de los Túpac Amaru*. Lima, 1981. John Fischer: "La rebelión de Túpac Amaru y el programa de la reforma imperial de Carlos III". En: *Anuario de Estudios Americanistas*. Sevilla, 28, 1971. La lista es extensa.

12. *Colección Documental...* III, 128.

13. Id, 151.

14. Id, ibid.

15. Por ejemplo, en *Colección Documental...*, III, 218: carta a Areche.

16. Declaración de Escárcena en *Colección Documental...*, III, 19.

17. Jacques Derrida: *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid, Tecnos, 1997.

18. Munive, en *Colección Documental...*, III, 701.

19. Id, 702.

20. Reclamaba Túpac Amaru: "Mandan las leyes 8, 9, 10, 11 y 12, tit. 4, según dictamen de nuestros monarcas que en caso de haber rebelion, aunque sea contra su real corona (que la presente no la es, sino contra los inicuos correjidores), nos traigan con suavidad a la paz, sin guerra, robos ni muertes"....

La Ley IX aludida es la que mejor contempla los derechos invocados. Dice su texto: "Que para hacer guerra a los indios se guarde la forma de esta ley". "Establecemos y mandamos, que no se pueda hacer ni haga guerra a los indios de ninguna provincia para que reciban la santa fe católica o nos den obediencia, ni para otro ningún efecto, y si fueren agresores y con mano armada rompieren la guerra contra nuestros vasallos, población y tierra pacífica, se les hagan antes los requerimientos necesarios una, dos y tres veces, y las demás que convengan, hasta atraerlos a la paz, que deseamos, con que si estas prevenciones no bastaren, sean castigados como justamente merecieren, y no más; y si habiendo recibido la Santa Fe y dádonos la obediencia, la apostataren y negaren, se proceda como contra apóstatas y rebeldes, conforme a lo que por sus excesos merecieren, anteponiendo siempre los medios suaves y pacíficos a los rigurosos y jurídicos. Y ordenamos que si fuere necesario hacerles guerra abierta y formada, se nos de primero aviso

en nuestro consejo de Indias, con las causas y motivos que hubiere para que Nos proveamos lo que más convenga al servicio de Dios nuestro Señor, y nuestro.”

21. Declaración de Escárceña en *Colección Documental...*, III, 19.

22. AGN. Sala IX (Secc. Colonia), Leg. 16, Expte. 2 (b). Es una carta del Luis de Tovar escrita a mediados de noviembre de 1780 desde Yullillaca al Corregidor de Lampa, Vicente Hore Dávila, dándole noticias sobre el levantamiento de Túpac Amaru. Adjunta la que le envía a él [a Tovar] su criado Julián de Vargas desde Santa Rosa, el 14 del mismo mes. Vargas califica a Cisneros y a D. Bernardo de Lamadrid como “españoles apresados”. Dice que “han quedado libres pero siempre presos”.....

23. *Colección Documental*, T.III, 225

24. Expediente de Micaela Bastidas, en: *Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Documentos de la rebelión de Túpac Amaru*, T.II, vol.II. 1971. Cisneros expone sobre escribientes en p. 710.

25. Declaración de Micaela Bastidas acerca de escribientes. Id nota 24, 715.

26. *Colección Documental...*, III, 234.

27. Ver los extensos interrogatorios durante el juicio en *Colección Documental...*, III, desde 138.

28. *Colección Documental...*, III, 153.

29. Id, 147 y 148.

30. Id, 189.

31. Id, 222 y ss.

32. Expediente de Micaela Bastidas, en: *Comisión Nacional del Sesquicentenario...*, 733 a 735.

33. Estos sacerdotes son Don Antonio López, el Doctor Don Ildefonso Bejarano, Don Clemente Vergara y Don Jacinto Castañeda.

34. *Colección Documental...*, III, 199.

35. Id, 189.

36. Id, 150.

37. Zudaire Huarte, Eulogio. “Análisis de la rebelión de Tupac Amaru”... En: *Revista de Indias*, año 40, N° 159/162. En-dic.1980. P. 43.

38. Lewin, Boleslao: “Tupac Amaru, el rebelde. Su época, sus luchas y su influencia en el continente”. En: *Biblioteca de grandes biografías*, vol.5, Buenos Aires, ed. Claridad, 1943, p.220. Del mismo: *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*. Buenos Aires, Soc. Editora Latinoamericana, 1967.

39. Id, 226.

40. De Angelis, Pedro: *Colección de Obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*. Ediciones de 1836 y de 1971. En esta última, p. 592.

41. Id, 596.

42. En Luis Antonio Eguiguren: “Guerra separatista del Perú”, Lima, 1942, T.I, p 273. Citado por Boleslao Lewin, 428/9.

43. Lewin, B. 226.

44. *Colección Documental...*, III, 212.

45. Id, 204.

46. Id, 227.

47. Id, 220/1.

48. Id, 227.

49. Declaración de Escárcena, en: Colección Documental..., 18 y 19.
50. Id, 17.
51. De Angelis, 1971, 684. También en AGN, Colonia, Gobierno.
52. De Angelis, 1971, 236, 237.
53. Colección Documental, 228/235.
54. Id, 237.
55. Oficio de Túpac Amaru al cabildo del Cuzco, del 3 de enero de 1781, en el que propone que haya un virrey con asiento en esa ciudad (En: De Angelis, 1971, 395).
56. *Colección Documental...*, 223.
57. Oficio de J.G.Túpac Amaru al visitador Areche, fechado en Tinta, el 5 de marzo de 1781. En *Colección Documental...*, 204 a 222.
58. Id: "nos botan alfileres, agujas de Cambray, polvos azules, barajas, anteojos, estampitas y otras ridiculeces como estas. A los que somos algo acomodados nos botan fondos, terciopelos, medias de seda, encajes, hevillas, ruan [.....] como si nosotros los indios usáramos estas modas españolas, y luego en unos precios exorbitantes, que cuando llevamos a vender, no volvemos a recojer la veintena parte de lo que hemos de pagar al fin."
59. Flores Galindo, Alberto, *Op. Cit.*, 155, nota al pie.
60. Id., 152: cita a dos autores que se han ocupado del pistaco. Asimismo a Jan Szeminsky, *Op. Cit.*
61. Alicia Poderti. *Palabra e historia en los Andes. La rebelión del inca Túpac Amaru y el Noreste argentino*. Buenos Aires, Corregidor, 1997.
62. Enrique Tandeter: *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Bs.As, Editorial Sudamericana, 1992. P. 32 y ss. Para otros aspectos relevantes, también Tandeter, Enrique y Wachtel, Nathan. *Precios y producción agraria. Potosí y Charcas en el siglo XVIII*. Estudios CEDES, Buenos Aires, [1983].
63. Lynch, John *Administración colonial española*. Buenos Aires, EUDEBA, 1962,
64. Por ejemplo, la declaración de Diego Quispe el Menor, uno de los jefes tupamaristas, alude a esto. "A la sexta pregunta Dixo: que después de publicado el edicto de perdón del Señor Virrey de Lima, entre ellos se retiraron muchos de los capitanes y mandones [por no aceptar el indulto] quedando sólo los supuestos coroneles y el confesante con resolución de comparecer ante el señor comandante a pedir el perdón como lo ejecutaron, sin que se portasen con dolo, ni fraude, sino con ánimo sincero por el mismo empeño que observaron en Bastidas [...] y que sólo Ingalipe influía a lo contrario, yéndose con los demás capitanes que ha insinuado, y responde." Archivo General de la Nación, Sala IX, Secc. Colonia, Legajo N° 18, Expte. N° 7, Fs. 27 vta. y 28.
65. AGN, Sala IX, Secc.Colonia, legajo n° 18, expte. n° 7, fs.127.