



nudos de la historia argentina

Prohibida su reproducción

Prohibida su reproducción

Sergio Serulnikov

Revolución en los Andes

La era de Túpac Amaru

Prohibida su reproducción

Editorial Sudamericana

Director de colección: Jorge Gelman

Diseño de colección: Ariana Jenik

Serulnikov, Sergio
Revolución en los Andes. - 1ª ed. - Buenos Aires :
Sudamericana, 2010.
224 p. ; 23x14 cm. - (Nudos de la historia argentina)

ISBN 978-950-07-3221-5

1. Historia Argentina. I. Título
CDD 982

En pág. 8: "La Gran Ciudad y Cabeza y Corte Real de los Doce Reyes Incas, Santiago del Cuzco".
Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616).

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Impreso en la Argentina

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.

© 2010, Editorial Sudamericana S.A.®

Humberto I° 555, Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-950-07-3221-5

www.rhm.com.ar

Los mapas incluidos en esta publicación se ajustan a la cartografía oficial establecida por el PEN a Través del IGN y corresponden al expediente número GG10 0265/5 de febrero de 2010.

Esta edición de 2.000 ejemplares se terminó de imprimir en Printing Books S.A.,
Mario Bravo 835, Avellaneda, Buenos Aires, en el mes de mayo de 2010.

*A mi hermano Claudio.
En memoria.*

Prohibida su reproducción



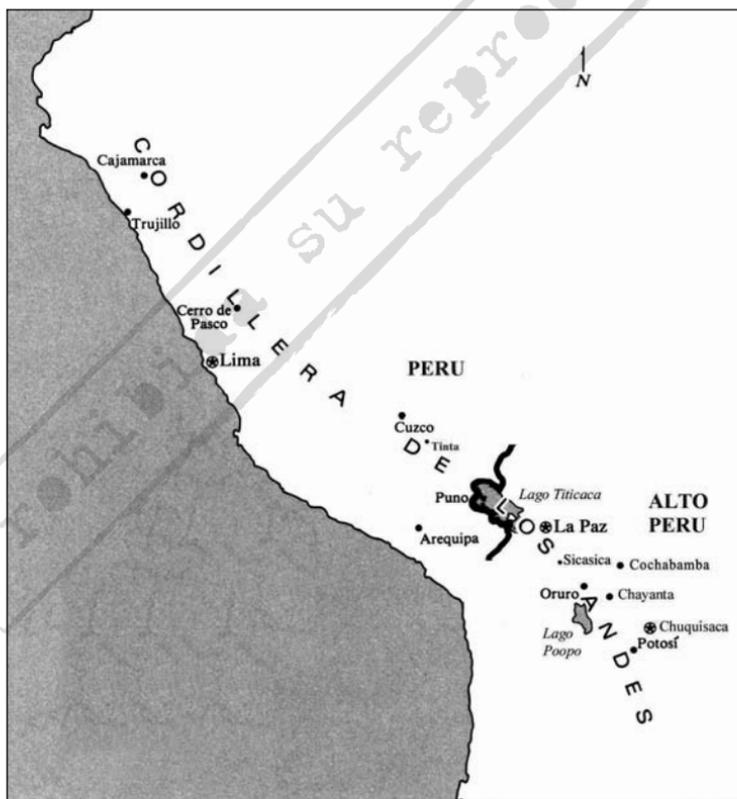
La violencia de los hechos

Ningún evento conmovió los cimientos del orden colonial en Hispanoamérica como el masivo levantamiento de los pueblos andinos del Perú a comienzos de la década de 1780. En el curso de más de dos años, se organizaron verdaderos ejércitos insurgentes desde el Cuzco hasta el norte de los futuros territorios de Chile y Argentina. Algunas de las ciudades más antiguas y populosas de la región —Cuzco, Arequipa, La Paz, Chuquisaca, Oruro, Puno— fueron sitiadas, asediadas u ocupadas. Vastas áreas rurales en Charcas, el altiplano paceño y la sierra sur peruana quedaron bajo completo control de las fuerzas rebeldes. Y estas fuerzas contaron en ocasiones

con el apoyo explícito, o la expectante mirada, de significativos sectores criollos y mestizos que habitaban los pueblos y centros urbanos.

La región afectada representaba el corazón del imperio español en Sudamérica. Era un gran espacio económico atravesado por la ruta que unía Lima con Buenos Aires y que estaba articulado alrededor de Potosí, uno de los mayores productores mundiales de plata, el principal bien de exportación americano y el motor del desarrollo regional. Comprendía asimismo otras ciudades mineras como Puno y Oruro; áreas productoras de granos, azúcar, coca, vino y aguardiente como Cochabamba, Arequipa, Ollantaytambo, las yungas y Abancay; centros ganaderos como Azángaro; y zonas de concentración de obrajes textiles como las provincias aledañas al Cuzco. La región estaba habitada mayoritariamente por poblaciones de habla aymara y quechua, los descendientes de las grandes entidades políticas precolombinas: las Confederaciones Charka-Karakara en Charcas, los Reinos Aymaras en la región del lago Titicaca y, por supuesto, el incanato, un imperio que de su núcleo originario en el Cuzco había llegado a dominar toda el área andina para la época de la conquista española. Si bien muchos indígenas eran trabajadores mineros y urbanos o arrendatarios de haciendas, la mayoría estaba integrada a comunidades que poseían la tierra colectivamente y tenían sus propias estructuras de gobierno —los famosos caciques y

otras autoridades étnicas menores. De estas comunidades, la Corona obtenía su más estable fuente de recursos fiscales, el tributo, y la minería su principal fuente de trabajo forzado, la mita —la antigua institución colonial que obligaba a cada pueblo andino ubicado entre el Cuzco y el sur del Alto Perú a despachar cada año una séptima parte de su población al Cerro Rico de Potosí y otros centros mineros. Fueron estas comunidades las que constituyeron el núcleo del alzamiento.



Ciudades y pueblos del Perú y el Alto Perú (siglo XVIII)

La magnitud del acontecimiento desbordó por completo a las milicias locales. Regimientos del ejército regular debieron ser despachados desde las distantes capitales virreinales, Lima y Buenos Aires. Solamente contra las huestes de Túpac Amaru en el Cuzco fueron movilizados más de 17.000 soldados. La Corona no se había visto compelida a movilizar sus armas desde los remotos tiempos de la conquista, cuando los Pizarros y los Almagros se despedazaron por el dominio de nuevos territorios y nuevas poblaciones. Es difícil establecer el número total de víctimas. Algunas estimaciones hablan de 100.000 indios y más de 10.000 personas de origen hispánico (peninsulares, criollos y mestizos). Puede que las cifras sean algo exageradas, pero en una sociedad que no llegaba al millón y medio de habitantes no hay duda de que el porcentaje de muertos fue muy elevado.

Como con todo movimiento revolucionario de envergadura, iban a surgir figuras carismáticas cuyos nombres resonarían a lo largo y ancho del continente, y más allá aún. Dejaron tras de sí mitos portentosos que han impregnado, y lo continúan haciendo hoy con asombrosa intensidad, la conciencia histórica y el imaginario político de los pueblos de la región: José Gabriel Condorcanqui, un cacique de la provincia de Canas y Canchis, en la sierra sur peruana, que se llamó a sí mismo Túpac Amaru II para indicar su parentesco con Túpac Amaru I, el último

inca ajusticiado en 1572 en la ciudad de Cuzco por el virrey Francisco de Toledo; Tomás Katari, un indio del común del norte de Potosí que se convertiría en el emblema de la resistencia a los poderes coloniales en la zona de Charcas; y Julián Apaza, Túpac Katari, un pequeño mercader de una comunidad de la provincia de Sicasica, que lideró el sitio de La Paz y quiso simbolizar con su nombre la continuidad de los eventos que estaban ocurriendo al norte y al sur del altiplano paceño.

Detrás de estos hombres y estos hechos se advierten los contornos de una idea. Una idea suficientemente difusa y maleable como para albergar expectativas de cambio muy diversas y, en ocasiones, muy contradictorias entre sí. Pero una idea cuyo mensaje esencial a nadie pudo escapar: restituir el gobierno a los antiguos dueños de la tierra.

La violencia del tiempo

“Malinterpretar su propia historia es parte de ser una nación”, sostenía el historiador y filósofo francés Ernest Renan. Los dramáticos eventos de 1780 constituyen un momento insoslayable en la historia de los países andinos; como tal, asumieron muchas y variadas encarnaciones a lo largo del tiempo. En los años formativos de los estados que emergieron de la diso-

lución del imperio español, quedaron sumidos en el olvido o reducidos a un episodio aislado, si bien espectacular, del ocaso de la sociedad colonial. ¿Cómo conciliar las masacres de hombres, mujeres y niños en el interior de las iglesias, o el devastador sitio de La Paz, con la marcha hacia el progreso y la adopción de modelos sociales y políticos europeos? ¿Cómo conciliar la sujeción de los indígenas a los nuevos gobernantes criollos con las grandes aspiraciones monárquicas de Túpac Amaru y sus cientos de miles de seguidores? Por cierto, las nuevas elites peruanas y bolivianas no fueron ciegas a las herencias culturales de las poblaciones que gobernaban. La civilización incaica fue en ocasiones integrada en el árbol genealógico de la nación. Importantes figuras como Andrés de Santa Cruz, el presidente de la fallida Confederación Peruano-Boliviana de los años 1836-1839, o su pertinaz enemigo, el poderoso caudillo cuzqueño Agustín Gamarra, hicieron los primeros esfuerzos en esta dirección. Sin embargo, el exaltar las virtudes de los andinos del pasado no fue óbice para condenar el atraso de los andinos del presente —y así justificar los regímenes de trabajo forzado y la condición de inferioridad jurídica que continuaba abatiéndose sobre ellos como en tiempo de los virreyes. “Incas sí, indios no”, es el lema que mejor parece capturar el espíritu de la época. La revolución tupamarista era demasiado revulsiva (y demasiado reciente) para ser domes-

ticada, despojada de sus inquietantes connotaciones anticoloniales, folclorizada, procesada en la memoria colectiva de los nuevos estados nacionales.

Habría que esperar más de un siglo para que 1780 dejara de ser una fecha en la historia de la barbarie y se convirtiera en una fecha en la historia de la nación. Para mediados del siglo XX, la conjunción de importantes cambios políticos, el desarrollo de vigorosos movimientos populares y la cada vez más influyente prédica de intelectuales indigenistas y marxistas de variada inspiración, contribuyeron a la gestación de una nueva narrativa. Al calor del ascenso al poder de gobiernos populistas y reformistas como el del Movimiento Nacionalista Revolucionario en Bolivia, y el del general Juan Velasco Alvarado en Perú, se registraron los primeros ensayos de reconocimiento de los quechuas y aymaras como ciudadanos de pleno derecho, se implementaron programas de reforma agraria y el Estado conformó alianzas con las organizaciones y sindicatos rurales. En este nuevo clima de ideas, Túpac Amaru encontró un nuevo lugar. El líder cuzqueño aparecía ahora como la encarnación de la resistencia de los americanos, todos los americanos, a la opresión colonial. Su figura adquirió las dimensiones de un prócer; su causa la de una gesta patriótica. La publicación por parte del gobierno militar peruano de voluminosas colecciones documentales relativas a la rebelión tupamarista

ha quedado como un monumento a este esfuerzo ideológico.

También la historia académica participó de este proceso de reinención. En las décadas del cuarenta y cincuenta el historiador polaco-argentino Boleslao Lewin, el boliviano Jorge Cornejo Bouroncle y el peruano Daniel Valcárcel escribieron, sobre la base de arduas investigaciones de archivo, los primeros estudios profesionales sobre el tema. Sus trabajos ofrecieron un relato de los eventos de 1780 que no sería revisado hasta mucho después. La interpretación que informaba este relato aparece encapsulada en el propio título de algunos de sus libros: *Túpac Amaru. La revolución precursora de la emancipación colonial* (Cornejo Bouroncle); *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana* (Lewin); *Túpac Amaru, precursor de la independencia* (Valcárcel). Esta cacofonía revela por sí misma la profunda creencia de la época en los íntimos vínculos que habrían unido a los movimientos indígenas con la causa criolla. Convertido en mármol y estatua, Túpac Amaru parecía ahora contemplar satisfecho desde las plazas de las ciudades su nuevo sitio en el panteón de la patria. El Estado lo decía; los historiadores lo decían también.

La vida útil de esta interpretación, no obstante, resultó efímera. No hay duda de que en sus pronunciamientos formales Túpac Amaru (no necesariamente

sus pares al sur del lago Titicaca) apelaba a nociones de patriotismo americano o peruano y que algunos grupos hispánicos, resentidos por el cariz que la dominación española había venido tomado desde mediados del siglo XVIII, en sus inicios favorecieron la insurrección. En algunos casos incluso la encabezaron. Pero pronto, muy pronto, se tornaría evidente que los antagonismos sociales desencadenados por el levantamiento eran tan inadmisibles para los peninsulares como para los criollos. El anticolonialismo del movimiento no era en esencia geopolítico sino étnico-cultural. Tenía también un fuerte componente de clase. A los ojos de las masas campesinas, y muchos de sus dirigentes, la distinción entre españoles y criollos era irrelevante. Y además la movilización autónoma de millares de indígenas, cualesquiera fueran sus objetivos manifiestos, tendía irremediablemente a desarticular, por su propia dinámica, las formas establecidas de autoridad, control económico y deferencia social. Poco llevó para que los hacendados, mineros, comerciantes y magistrados criollos —los futuros dirigentes de las jóvenes naciones andinas— se percataran de que el regreso del inca no portaba buenas noticias para ellos. ¿Cómo podía portarlas?

Para las décadas de 1970 y 1980, pues, la revolución tupamarista encontró una nueva imagen y un nuevo destino. Mientras las generaciones previas ha-

bían caracterizado el movimiento por lo que lo asemejaba a la causa criolla, ahora se comenzó a caracterizarlo por lo que lo hacía diferente. Vale decir: los eventos de 1780 sólo podían ser explicados por la existencia de una cosmovisión propiamente andina. En el centro de esta cosmovisión se hallaba una concepción cíclica del tiempo que presagiaba el retorno de las civilizaciones pasadas y que concebía el cambio histórico como el resultado de cambios cosmológicos más vastos. Los historiadores argumentaron que la rebelión habría estado precedida por la difusión de profecías, mitos y prodigios que anunciaban un cambio de época, un *pachacuti*, que pondría fin al dominio de los españoles y sus dioses. Los incas volverían a gobernar en la Tierra; las divinidades andinas en el más allá. Los amarus y los kataris no eran vistos como líderes carismáticos, sino como portadores de poderes divinos, como profetas de una nueva era. De repente, el alzamiento panandino dejó de evocar las posteriores revoluciones independentistas, con su vaga creencia en las virtudes de la Ilustración francesa y el liberalismo anglosajón, y comenzó a ser emparentado con otro tipo de fenómenos: los movimientos milenaristas, mesiánicos y nativistas que puntúan la historia de los sectores populares de la Europa medieval y renacentista y las resistencias anticoloniales en Asia y África. Lo que inspiró a los pueblos nativos en armas no fue la emancipación po-

lítica de España sino un ideal utópico: la proyección en el futuro de una idealizada edad dorada del pasado. Y este ideal utópico era distintivamente andino, una utopía andina. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, es el título que el más sagaz historiador de la época, el peruano Alberto Flores Galindo, eligió para su libro sobre el tema. Un compatriota suyo, Manuel Burga, y el historiador y antropólogo polaco Jan Szeminski, titularon los suyos, respectivamente, *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los Incas* y *La utopía tupamarista*. Otros tiempos, otras cacofonías.

Los estudios sobre la utopía andina obedecieron en buena medida a cambios en el campo historiográfico, tales como el creciente prestigio de la historia de las mentalidades y la antropología cultural. Pero el clima de ideas en el que estos estudios florecieron era más abarcativo y profundo. Fue el clima de ideas que en Bolivia fomentó la formación de las primeras organizaciones y sindicatos indígenas “kataristas”, una designación que señala por sí misma la búsqueda de una identidad ideológica y cultural independiente de los tradicionales partidos marxistas y del Movimiento Nacionalista Revolucionario. Los conflictos que atravesaban la sociedad boliviana contemporánea no podían ser reducidos a la lucha de clases o al nacionalismo populista: eran conflictos étnicos de matriz colonial, nacidos el día que Cristóbal Colón

divisó sin saberlo un nuevo continente. Túpac Katari los encarnaba como nadie. El discurso de Evo Morales, y de los movimientos que lo llevaron al poder, es incomprensible fuera de esta mutación en las formas de concebir las relaciones de dominación en el mundo andino. En el Perú, por su parte, los estudios sobre la utopía andina acompañaron la aparición de un fenómeno que dominaría por mucho tiempo la agenda política del país y las portadas de los diarios del mundo entero: Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. No sorprenderá entonces que hacia mediados de los años ochenta, cuando las calamidades provocadas por estas experiencias quedaran a la vista de todos, una nueva generación de historiadores peruanos acusaría a sus mayores de reificar la cultura andina y atribuir a los pobladores indígenas un atavismo esencialista que no poseían ni deseaban —no a fines del siglo XX, y tampoco a fines del XVIII.

Pero más allá de este complejo maridaje entre política e historia, un consenso historiográfico fue emergiendo desde entonces: lejos de prefigurar el posterior movimiento independentista, el levantamiento de 1780 hizo que la independencia fuera aquí importada (precipitada por el arribo de los ejércitos de San Martín y Bolívar), tardía (Perú y Bolivia fueron las últimas regiones de Sudamérica en hacerlo) y profundamente conservadora (orientada a

preservar, no a transformar, las jerarquías sociales coloniales). El temor de un nuevo 1780 fue una poderosa razón, no la única por cierto, de este desenlace. La época del Túpac Amaru criollo, estilizado, precursor de la emancipación, había llegado a su fin. Pocos parecen interesados en revivirla desde entonces.

En su poema *Alturas de Machu Picchu*, frente al sobrecogedor espectáculo de los templos y las rocas, Pablo Neruda se preguntaba: “Piedra en la piedra, el hombre, ¿dónde estuvo?/ Aire en el aire, el hombre, ¿dónde estuvo?/ Tiempo en el tiempo, el hombre, ¿dónde estuvo?”. Para comienzos de los años noventa, los estudiosos de ese otro sobrecogedor espectáculo, la gran rebelión tupamarista, podían plantearse un interrogante semejante. Tras casi medio siglo de investigaciones, congresos y simposios, no era en verdad mucho lo que sabíamos sobre los motivos que habían llevado a cientos de miles de indígenas a arriesgarlo todo. Cierto es, la aparición de minuciosos estudios sobre la estructura socioeconómica del mundo andino nos había permitido discernir algunos de los principales agravios que los habían empujado a alzarse —el aumento de los impuestos y los monopolios comerciales, la presión demográfica o la creciente ilegitimidad de los caciques. Con todo, las tensiones socioeconómicas poco nos dicen acerca de cómo imaginaban los insurgentes el nuevo orden de las cosas o por qué actuaron como actuaron. Esto es

particularmente cierto en un fenómeno histórico como el que nos ocupa, tan extendido en el tiempo y el espacio, tan variado en su composición social, tan complejo en sus formas de acción colectiva e idearios. También teníamos pistas, como ya hemos apuntado, de las estructuras mentales de los pueblos andinos: sus concepciones del tiempo, el sentido que le atribuían a la tradición imperial incaica, sus creencias religiosas. Pero las estructuras mentales son un pobre sustituto del reduccionismo económico. En primer lugar, porque el rango de creencias y expectativas durante la rebelión no pueden ser reducidas a unos pocos rasgos comunes. No todos se alzaron porque esperaban un nuevo inca. Y cuando lo hicieron, lo que se esperaba del nuevo inca eran cosas muy diferentes. Pero, más generalmente, porque los sistemas de creencias culturales, al igual que las estructuras sociales y económicas, proveen el contexto de la experiencia, no la experiencia misma. Reconstruir la experiencia requiere restituir el significado. Y restituir el significado de la experiencia tupamarista no requiere otra cosa que recuperar la dimensión política del fenómeno. Pensar el lugar de los pueblos andinos y de sus líderes no ya como agentes más o menos pasivos de grandes tendencias económicas y sistemas de pensamiento, sino por lo que fueron: actores políticos. Sólo así los vastos archivos del colonialismo español nos ayudarán a dar

una respuesta al interrogante que las imponentes ruinas de la civilización incaica no le dieron al poeta chileno: “El hombre, ¿dónde estuvo?”.

Comprender este proceso exigía una nueva agenda de investigación. Requería discernir cómo las poblaciones indígenas interactuaron con las instituciones de gobierno, articularon sus propias nociones de justicia y procuraron establecer mecanismos de solidaridad y movilización que contrarrestaran persistentes tendencias al aislamiento. Era preciso ir más allá de las causas de descontento para examinar la cultura política que permitió traducir el descontento en prácticas colectivas. Estamos acostumbrados a pensar que la memoria, lo que los hombres creen recordar, es una construcción, que la memoria es política. Pero lo contrario es igualmente cierto: la política está hecha de memoria. No hay política sin memoria. En la actualidad, esta memoria colectiva nos aparece como dada, está presente todo el tiempo, los partidos políticos y los movimientos sociales la agitan, los científicos sociales escrutan sus usos, está inscrita en nuestra experiencia personal y la de nuestros mayores. Sin embargo, ¿qué decir de la memoria de los hombres andinos de hace dos siglos? La pobreza de los testimonios con que nos debemos manejar es sin duda un gran obstáculo. Pero hasta no hace mucho había obstáculos aun más fundamentales. Entender los usos del pasado requiere, lógica-

mente, conocer ese pasado. La producción historiográfica anterior, empero, era en gran medida una historia sin historia o, mejor dicho, una historia sin historias. Para entender con qué recuerdos esos hombres construyeron sus anhelos y esperanzas había que descentrar nuestra mirada tanto en el tiempo como en el espacio: remontarnos más atrás de los años de la gran rebelión y recuperar las historias locales. Pues fueron estas experiencias históricas a la que los indígenas apelaron para hacer lo que hicieron y para dotar de sentido a lo que los demás hacían. Las comunidades aymaras del altiplano paceño, los pueblos del Cuzco y del sur peruano, los campesinos que habitaban los valles y punas de la región de Charcas y Potosí, los vecinos de la villa de Oruro, todos recorrieron caminos muy distintos para llegar a 1780. Y 1780 representó cosas muy distintas para cada uno de ellos. Una nueva oleada de estudios aparecidos en los últimos quince años nos han ayudado por fin a asomarnos a esos mundos.

Dado que las páginas que siguen son en buena parte tributarias de estos estudios, el lector podrá juzgar por sí mismo la imagen de conjunto que se desprende de la actual relectura del fenómeno. Sólo quisimos ofrecer aquí, antes de internarnos en los avatares del acontecimiento, una muy sucinta historia de la revolución tupamarista. Pues la revolución tupamarista —no los hechos sino su significado—

no existe fuera de nuestros interrogantes, nuestros intereses, nuestros prejuicios. Los nuestros y los de quienes nos precedieron.

Las comunidades indígenas hacen política

Si la revolución tupamarista tuvo un comienzo preciso, éste no ocurrió en el Cuzco sino en un pequeño pueblo rural al norte de Potosí. Todos los fines de agosto la población indígena de la provincia de Chayanta se congregaba en un pueblo de puna llamado San Juan de Pocoata con el fin de despachar la mita y cumplir sus obligaciones tributarias. La provincia es aledaña al centro minero de Potosí y a la ciudad de Chuquisaca, la sede del máximo tribunal en Alto Perú, la real audiencia de Charcas. Chayanta abarcaba un vasto territorio que se corresponde con cuatro departamentos actuales de Bolivia. Una de las regiones andinas de mayor densidad de población nativa, la habitaban trece comunidades indígenas, unas 30.000 almas en total. San Juan de Pocoata era uno de los tantos pueblos que los españoles habían fundado en los Andes en el siglo XVI con el propósito de que los indios abandonaran sus antiguos lugares de residencia y vivieran en aldeas al modo de los campesinos castellanos. Se esperaba que con el tiempo, bajo la atenta mirada de los curas, los

funcionarios coloniales y los caciques, se fueran civilizando. Mientras tanto, se simplificaría la tarea de extraerles el dinero y la fuerza de trabajo indispensables para hacer girar las ruedas de la sociedad colonial, y alimentar las ambiciones expansionistas de sus distantes monarcas.

Como con tantos otros proyectos de los conquistadores, la utopía de transplantar a América las formas de organización social del Viejo Mundo, “el sueño de un orden” del que habló el intelectual uruguayo Carlos Rama, acabó en fracaso. No es que las comunidades andinas no se hubieran convertido al catolicismo, reconocido la autoridad de sus superiores o atendido sus obligaciones económicas hacia la Corona. Sólo que lo hicieron a su manera. Entre otras cosas, se resistieron tozudamente a resignar sus ancestrales patrones de residencia y continuaron viviendo en pequeños caseríos y aldeas rurales dispersas. Parte de la población de los ayllus (grupos endogámicos que poseen la tierra colectivamente) moraba en las ásperas tierras de puna, a más de 3.500 metros sobre el nivel del mar. Allí cultivaban tubérculos y pastaban sus animales. Otros vivían en los fértiles valles donde se producía maíz, trigo y productos de huerta. Las familias migraban de una zona a otra siguiendo el ritmo de las estaciones de siembra y cosecha. Una visión del espacio muy distinta a las tradicionales aldeas campesinas europeas, tanto más

adecuada a las particularidades de un paisaje donde zonas ecológicas completamente diferentes se hallan a pocas leguas de distancia. Los antropólogos e historiadores definieron genéricamente este sistema —el cual reconoce infinidad de variaciones regionales— como “el control vertical de un máximo de pisos ecológicos”. Los funcionarios coloniales emplearon un lenguaje más familiar: “Doble domicilio”, lo denominaron.

Así pues, la mayoría de los “pueblos de reducción”, como se los llamaba entonces, terminaron convirtiéndose en lugares de residencia del clero rural, los ayudantes de los corregidores (gobernadores provinciales), recaudadores de impuestos, pequeños comerciantes, amanuenses y otros pocos vecinos mestizos. Su abúlica existencia se veía sin embargo alterada cuando cientos de indígenas bajaban de sus lugares de residencia para celebrar las fiestas de los santos patrones, cancelar sus deudas con el Estado, bautizar a sus hijos y, no es difícil imaginar, conversar sobre los asuntos del mundo. Tal era el caso de San Juan de Pocoata a fines de agosto. Todos los años, era costumbre que para la fiesta de San Bartolomé familias provenientes de cada rincón de Chayanta arribaran al pueblo con el fin de presentar al corregidor los hombres que, junto a sus esposas e hijos, marcharían ese año a trajinar los socavones del Cerro Rico de Potosí.



Provincias del Alto Perú (siglo XVIII)

En 1780 nada fue como de costumbre. El 26 de agosto estalló una violenta batalla entre las comunidades que se habían congregado en las afueras del pueblo y las milicias provinciales, unos doscientos soldados. Los indígenas demandaron al corregidor, Joaquín Alós, la liberación de Tomás Katari, un indio de la comunidad de Macha, preso por entonces en la cárcel de la real audiencia de Charcas. En el curso de la conflagración, unos treinta españoles y mestizos perdieron la vida y el resto se vio obligado a refugiarse dentro de la iglesia del pueblo. Sólo las exhortaciones del cura de Pocoata, quien salió a la plaza central con una imagen de Cristo, lograron sosegar en algo el ánimo de la mul-

titud. Durante los enfrentamientos, Alós mismo fue tomado prisionero y conducido al pueblo de San Pedro de Macha, ubicado a unas pocas leguas de Pocoata.

Nada de lo ocurrido en Pocoata ese día fue espontáneo o imprevisto. Por el contrario, la batalla había estado precedida por meses de abiertos enfrentamientos. Desde hacía más de dos años, los machas, una populosa comunidad de alrededor de 3.300 almas, habían estado exigiendo el reemplazo de sus actuales caciques por individuos que gozaran de la confianza de los indios del común, Tomás Katari entre ellos. No se trataba en absoluto de una demanda excepcional. La lucha por el control de los cacicazgos había sido motivo, a lo largo y ancho del Alto Perú, de innumerables pleitos y revueltas por décadas. Y, como en Chayanta, se convertiría en uno de los principales disparadores de la gran rebelión. La razón es que en el mundo andino las facultades y atribuciones de los caciques iban mucho más allá de lo político o lo simbólico; de ellos dependía en gran parte el bienestar, incluso la supervivencia, de la comunidad. Eran los jefes étnicos quienes decidían los indios que cada año afrontarían la mita y estarían a cargo del patrocinio de las celebraciones religiosas; asignaban los predios a las unidades familiares (de cuyas características dependía muchas veces el tributo que debían abonar); administraban los molinos, los terrenos cultivados colectivamente y otros recursos comunales; arbitraban en conflictos por tierras en-

tre familias y ayllus de la comunidad; y representaban a sus comunidades frente a corregidores y curas, así como en los frecuentes pleitos por linderos con haciendas y pueblos vecinos. El problema era que para esta época estas funciones habían tendido a quedar en manos de individuos impuestos por los corregidores (caciques “intrusos” o “interinos” se los llamaba). Y aquellos caciques que sí descendían de antiguas familias nobles del pueblo no gozaban de mejor reputación. Hacia el siglo XVIII, en la mayor parte del sur andino, los caciques de sangre habían perdido el prestigio que antaño pudieran haber tenido: eran cultural y étnicamente mestizos debido a relaciones de parentesco y económicas con grupos hispánicos rurales y sus familias tendían a acaparar las mejores tierras comunales. Esos procesos de diferenciación social hicieron que los principios hereditarios de gobierno perdieran toda legitimidad. No se trataba por tanto de cambiar un cacique por otro. Detrás de este reclamo se encerraba todo un mundo de agravios. ¿Cómo debían distribuirse los recursos y obligaciones económicas en el seno de la comunidad? ¿Con qué criterios debían ser designados los caciques? ¿Cuáles cargas coloniales eran aceptables y cuáles no? ¿Qué funciones debían cumplir los gobernantes españoles en el mundo rural?

Estos asuntos habían adquirido singular urgencia desde mediados de siglo debido a la conjunción de tendencias económicas que afectaron el conjunto del

área andina. Es el caso del sostenido incremento del repartimiento forzoso de mercancías, un sistema que obligaba a los miembros de las comunidades a comprar a los corregidores provinciales una canasta de bienes (mulas, hierro, ropa, coca) a precios superiores a los del mercado. La expansión de este monopolio comercial, aparte de representar una pesada carga económica, provocó una injerencia cada vez más agresiva de los corregidores en la composición de los cacicazgos, ya que eran los jefes étnicos quienes distribuían los bienes entre los indios. Es el caso también del inicio de un período de escasez de tierras suscitado por un ciclo de crecimiento poblacional. Ello se tradujo en la proliferación de litigios tanto dentro de las comunidades como entre comunidades vecinas y entre comunidades y haciendas. Sabemos además que en estos años se registró una sostenida caída de los precios de los productos agrícolas que los indígenas vendían en los mercados urbanos. Para procurarse el dinero con que pagar tributos y repartimientos, así como el extravagante costo de las fiestas de los santos patronos, las ofrendas a la Iglesia y los sacramentos administrados por los curas, debían destinar una parte cada vez mayor de sus cosechas. Por otro lado, promediando el siglo, durante el reinado de Carlos III, la administración imperial borbónica puso en marcha ingentes esfuerzos para aumentar la recaudación fiscal, lo cual llevó a incrementos en la alcabala (impuesto a la venta de bienes) y el

establecimiento de aduanas en la entrada de las ciudades para garantizar su cobro. El área nuclear de la rebelión fue también, como ya se dijo, el área nuclear de la mita minera. Para la época de la insurrección, la minería potosina estaba atravesando un nuevo período de expansión. Mas éste no fue el resultado del descubrimiento de nuevas vetas o de más modernos métodos de producción, sino de la introducción de más brutales y sofisticadas formas de trabajo mitayo.

En suma, las comunidades andinas comenzaron a experimentar crecientes dificultades para afrontar las cargas que se abatían sobre ellas. Los corregidores, los curas y especialmente los caciques (fueran hereditarios o interinos) se transformaron en el blanco habitual del descontento. A su vez, estos enfrentamientos se conjugaron con intensas pujas distributivas en el seno de las élites coloniales. La Corona, en su afán por acrecentar las rentas de sus territorios de ultramar, procuró combatir la acostumbrada corrupción en la recaudación tributaria y reducir las exacciones económicas de los gobernantes provinciales y de la Iglesia (la expulsión de los jesuitas de América en 1767 es un ejemplo de esta política). Los corregidores y el clero, por su parte, no dudaron en alentar aquellos reclamos indígenas —contra el repartimiento, las obvenciones eclesiásticas, el tributo o la mita— que restringieran el acceso de sus adversarios a los excedentes campesinos. Este conjunto de tensiones, verticales y horizontales,

derivó en una ola de conflictividad social que se aceleró conforme nos aproximamos a la sublevación general. Una estadística elaborada hace tiempo —la cual está muy lejos de ser exhaustiva— indica que en el territorio del Perú las revueltas indígenas locales pasaron de una decena en la década de 1750 a una veintena en la siguiente década, para elevarse a unos setenta estallidos durante 1770-1779.

Pero no es el número sino la naturaleza de estos conflictos lo que más nos dice acerca de la cultura política de los Andes coloniales. Pues los estallidos estuvieron lejos de ser expresiones aisladas y espontáneas de protesta. Siguieron definidos repertorios de acción colectiva. En primer lugar, las comunidades indígenas tendían a pensar sus demandas en términos de derechos generales puesto que los habituales motivos de descontento no obedecían a abusos particulares sino a políticas estatales y tendencias socioeconómicas globales. Los percibían, y así lo eran con frecuencia, como agravios comunes a todos. Por otra parte, incluso los procesos de confrontación más acotados tendían a instigar su politización debido a que éstos los empujaban a interactuar con diversos organismos de gobierno (los corregidores, las audiencias, los ministros de la real hacienda, la Iglesia, los virreyes), a contrastar las divergencias entre normas formales y poder real y a poner a prueba sus relaciones de fuerza con las elites rurales. Dicho de otro modo:

no hubo revuelta comunal que no estuviera precedida por apelaciones legales, y pocas apelaciones legales que no derivaran en el uso, público o solapado, de la violencia. Existió, por último, un conjunto de mecanismos de sociabilidad (tales como los movimientos migratorios entre valles y tierras altas, la mita potosina, las reuniones colectivas en los pueblos rurales con motivo de la celebración de las fiestas católicas, la participación en los mercados urbanos y circuitos comerciales regionales, los frecuentes traslados a las ciudades con el fin de litigar a los grupos locales de poder) que favoreció la vías de comunicación y, por ende, la propagación de las protestas de una comunidad a otra. Así pues, en los Andes el propio sistema colonial inhibió la conformación de una cosmovisión que fuera definida, para el caso de México y otras áreas hispanoamericanas, como *campanillismo*: “La tendencia de los campesinos a ver los horizontes sociales y políticos como algo que se extendía únicamente hasta donde podía observarse desde el campanario de la iglesia”. Para transformar las condiciones de vida en sus aldeas, los pueblos andinos estaban inexorablemente forzados a tratar con el mundo que los rodeaba. Lo que sucedió en 1780 es que creyeron que era el mundo que los rodeaba lo que había llegado el momento de transformar.

En la provincia de Chayanta, durante los años previos a la batalla de Pocoata, casi todas sus comu-

nidades indígenas habían experimentado intensos y prolongados enfrentamientos que combinaron los reclamos judiciales con el ejercicio de la violencia colectiva. En 1772, por ejemplo, dio comienzo uno de estos ciclos a raíz de la sanción por parte de la administración colonial de un nuevo arancel eclesiástico que estipulaba los valores de la celebración de fiestas religiosas, misas y sacramentos. Cuando el clero se negó a implementar los nuevos derechos eclesiásticos, numerosas comunidades de la provincia abarrotaron por años los tribunales con denuncias de incumplimiento y acosaron a sus respectivos curas para que se atuviesen a los mismos. Aunque los resultados variaron de pueblo en pueblo, en todos los casos obtuvieron el sólido respaldo de la audiencia de Charcas y, con ello, la idea de que las acostumbradas demandas eclesiásticas no eran sólo injustas sino también ilegales. Del mismo modo, cuando en 1774 el corregidor designó como cacique de la comunidad de Pocoata a un cacique de una comunidad vecina, Moscari, llamado Florencio Lupa, se desató una violenta ola de protestas. Lupa había amasado para entonces una considerable fortuna y establecido una relación de igual a igual con corregidores y hacendados. En el curso de más de tres años, los indios de Pocoata denunciaron la violación de su derecho de autogobierno y consiguieron el firme apoyo de los oficiales de la real hacienda de Potosí al demostrar la

defraudación tributaria en la que incurrían tanto el cacique como el corregidor. En 1777, tras constantes choques en la provincia y apelaciones en Chuquisaca y Potosí, los pocoatas lograron al fin que Lupa fuera removido de su cargo.

La batalla de Pocoata de agosto de 1780 estuvo pues lejos de ser un hecho excepcional en el contexto general andino y en la propia provincia. Lo que diferenció a la protesta colectiva liderada por Tomás Katari fue la dinámica que terminó asumiendo el conflicto. Para cuando los machas comenzaron a exigir la destitución de sus autoridades étnicas, en Chayanta había asumido un nuevo corregidor, el catalán Joaquín Alós. Tras una visita a la provincia antes de asumir el cargo, ya había advertido al más alto magistrado regio en el Perú, el visitador general del Reino Antonio de Areche, uno de los arquitectos de las reformas borbónicas, que bajo ninguna circunstancia permitiría que su autoridad fuera socavada mediante protestas y apelaciones judiciales como las que habían soportado sus antecesores. No le faltaban motivos: como otros corregidores, había adquirido su cargo en Madrid (desde el siglo XVII la Corona vendía los principales cargos de la administración colonial) y la constante agitación social ponía en peligro los beneficios esperados de la inversión, particularmente los réditos del repartimiento forzoso de mercancías. De modo que cuando a comienzos de

1778 los machas le exhibieron decretos obtenidos en Potosí y Charcas a favor de sus reclamos (similares a los obtenidos por sus vecinos de Pocoata antes), Alós, en su primer acto público de gobierno, los arrestó, les confiscó los papeles e hizo que Tomás Katari fuera azotado en la plaza del pueblo de Macha por el mismo cacique —un mestizo llamado Blas Bernal— de quien los tribunales superiores ordenaban su destitución. Allí, “expresó en concurso de todos los indios que él era su corregidor y visitador *absoluto*, y que no había Audiencia ni oficiales reales; donde se fuesen a quejar otra vez, los ahorcaría del estribo de su caballo”. Durante los meses siguientes, los machas insistieron, a costa de recurrentes arrestos y castigos, con sus demandas contra sus caciques y corregidor en los tribunales regionales. Ante el fracaso de estos recursos, tomaron una inédita decisión: probar suerte en una corte remota, muy reciente y hasta entonces inexplorada, el Virreinato del Río de la Plata.

Quien emprendió el largo y penoso camino a Buenos Aires en representación de los machas fue Tomás Katari. Quien se transformaría en poco tiempo en el más prominente líder insurgente en la historia de esta región no hablaba castellano, no pertenecía a un linaje noble y pagaba tributos como cualquier indio del común. Cuando en el verano de 1779 arribó a la ciudad, acompañado por otro indio

de Macha, los funcionarios porteños no pudieron ocultar su perplejidad. Se trataba del primer aymara llegado a Buenos Aires por propia voluntad. Se sorprendieron de su apariencia, de su atuendo y, sobre todo, del motivo de semejante periplo: ventilar un litigio puramente local. Pronto descubrieron, no obstante, que lo que tenía para decir era de mucho interés. En sus declaraciones, describió la tiranía de los caciques, la venalidad del corregidor y la incompetencia de los ministros de la audiencia y la real hacienda de Potosí para remediar estos males. El virrey Juan José de Vértiz y sus asesores representaban una nueva generación de administradores ilustrados dispuestos a imponer un modelo de gobierno más racional y eficiente. Eran portadores de ideas modernas, absolutistas, del poder regio. Creían que debía ponerse fin de una vez a la venalidad y corrupción de unas autoridades locales que por siglos habían participado de la noción de que el servicio público era una propiedad personal y una fuente personal de negocios. Podían ser insensibles a las complejidades de las relaciones de poder en la sociedad andina, pero tenían una visión de conjunto del imperio y lo que Katari tenía para contar era lo que ellos estaban predispuestos a escuchar. En particular, la estrecha asociación entre repartos de mercancías, malversación tributaria y agitación social confirmaba los generalizados resquemores acerca de las ominosas conse-

cuencias de este comercio para el bienestar de ambos, los indígenas y las finanzas reales. Por tanto, lo enviaron de nuevo a su pueblo con una orden para que la audiencia de Charcas designara un juez que investigase las denuncias y, de resultar ciertas (Katari no había podido llevar a Buenos Aires los documentos de sus previas apelaciones porque el corregidor Alós se los había confiscado), se removiera de inmediato a los caciques, se designara a Katari en su reemplazo y, eventualmente, se destituyera al mismo corregidor. Mientras tanto, Katari debía quedar a cargo de la recaudación de los tributos de Macha y la audiencia debía notificar a Alós “la inhibición que desde luego se le impone de conocer, proceder ni ejecutar en causa ni sentencia alguna contra el [juez] comisionado, el suplicante [Tomás Katari] ni otro que tenga interés, parte o conocimiento en este recurso”.

Así como los machas contaron el tipo de historia que los magistrados ilustrados porteños estaban dispuestos a escuchar, las noticias que trajeron de Buenos Aires era lo que los magistrados en Charcas no estaban dispuestos a tolerar. La creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776 había sacado a la región de la órbita de Lima y, con ello, del espléndido aislamiento que el tribunal había gozado por siglos. Acostumbrados a regir supremos sobre los asuntos andinos, los magistrados de la audiencia veían ahora

peligrar su poder, sus preeminencias y sus oportunidades de negocios con los corregidores, comerciantes, mineros o hacendados que necesitaran de su respaldo e influencias. Podían respaldar a los indios en sus conflictos con las elites locales, como tantas veces lo habían hecho, pero ¿cómo permitir que esta corte sin alcurnia y sin historia, situada en el rincón más remoto del imperio hispánico, se inmiscuyera en el gobierno de las poblaciones altoperuanas? Cuando en abril de 1779 Tomás Katari regresó de Buenos Aires, la audiencia ignoró por completo el decreto de Vértiz y le aconsejó a él y a los muchos indígenas que lo acompañaban que regresara a la provincia, “con la seguridad de que por el corregidor [Alós] se les administrará justicia en las quejas que deducen sin que se les ocasione perjuicio alguno”.

La cultura política colonial giraba alrededor de una notoria dicotomía. El afán de la Corona de proteger —por cuestiones ideológicas y de interés material— a los indígenas de los abusos de las elites hispánicas y de sus propios funcionarios hizo que se estableciera muy tempranamente una extendida red de tribunales de apelación y protectores de naturales; además, se fue conformando a lo largo de los siglos un conjunto variopinto de intermediarios culturales (tinterillos, amanuenses, abogados) que se ganaban la vida representándolos ante los tribunales y traduciendo sus quejas al lenguaje judicial español.

Pero, al mismo tiempo, ninguna resolución de un tribunal superior sería implementada si no era acompañada por la movilización colectiva. Al no existir una fuerza policial independiente, eran los propios demandantes quienes al regresar a sus aldeas debían convencer a las autoridades locales de implantar los fallos que traían en sus manos contra los poderosos del pueblo, a menudo ellos mismos... Sin rotundas demostraciones de fuerza era poco probable que los convencieran. En suma, la política de la violencia y la política del derecho eran dos caras de la misma política. La apelación a la Justicia no evitaba la revuelta: le confería legitimidad.

Como cabría esperar, cuando Katari y sus pares regresaron a la provincia no se les “administró justicia” sin ocasionárseles “perjuicio alguno”, según habían cínicamente prometido los magistrados de la audiencia: el líder indígena fue arrestado de inmediato por el corregidor Alós y, ahora con la complicidad de los magistrados regionales, hizo que lo arrestasen cuando, tras liberarlo, los machas regresaron a Potosí y Charcas para denunciar su escandaloso comportamiento. Los indios, por cierto, no apelaban a los tribunales coloniales por ingenuidad o debilidad, sino porque expresaban sus concepciones de justicia. Sabían perfectamente a lo que se exponían. Así pues, a mediados de 1780, cuando Katari y un numeroso grupo de machas se dirigieron una vez más a Chu-

quisaca, el cura de Macha les advirtió sobre su seguro arresto apenas llegasen a la ciudad. Pese a haber acabado de pasar ocho meses en prisión en Potosí, Katari respondió “que desde luego lo prendiesen, pues estando inocente quería se declarase su verdad y su justicia, por lo cual no se movía de la puerta de la Audiencia, asistiendo diariamente a ella, a vista y presencia de todos”. En efecto, cuando el 10 de junio de 1780 los oidores decidieron arrestarlo una vez más, todo lo que tuvieron que hacer fue enviar un alguacil a los portones de la audiencia para que lo condujese a la celda en el interior del tribunal.

¿Significa ello que los indígenas renunciaran al uso de la fuerza? Todo lo contrario. Mientras Katari proclamaba “su verdad y su justicia” junto a decenas de machas que incesantemente se trasladaban de Chayanta a Chuquisaca para exigir su libertad, la provincia se tornó ingobernable. Los machas persiguieron a todos aquellos que habían sido cómplices en el arresto de su líder (fueran indígenas o no) y acosaron a todas sus autoridades étnicas hasta forzarlas a rogar al corregidor que les aceptase la renuncia a sus cargos. A Blas Bernal, el cacique principal del pueblo, le tocó peor suerte: fue capturado y ajusticiado. Los indios entregaron los tributos a nuevos jefes étnicos, elegidos por ellos, los mismos que estaban encabezando la protesta. Se dijo que los indígenas requisaban la correspondencia y que custodiaban los cami-

nos de ingreso a la provincia: nadie podía pasar sin informar quién era, de dónde venía, qué papeles llevaba y qué negocios traía. Luego, le requisaban las ropas y el equipaje. El propio corregidor fue emboscado y atacado varias veces durante junio y julio por miles de indígenas mientras recorría la provincia para intentar mantener el orden y recaudar tributos y repartos. En uno de estos ataques, se vio obligado a prometer que Katari sería liberado para la reunión anual en Pocoata y que los repartos de mercancías serían reducidos. No hay dudas de que para esta época el prestigio de Katari comenzó a conocerse mucho más allá de los límites de su comunidad. Había estado con el virrey, el alter ego del rey, y conseguido su apoyo. Si se le comenzaron a atribuir virtudes sobrenaturales, mesiánicas, como algunos historiadores han sostenido, no lo sabemos con certeza. Sí sabemos que en menos de tres años su conducta lo llevó de ser un indio del común, sólo conocido por sus paisanos, a convertirse en un emblema de la lucha contra los poderes coloniales. Así lo prueban los miles de indígenas que en agosto de 1780 se reunieron en el pueblo de San Juan de Pocoata para exigir que el corregidor cumpliera con sus promesas.

Creyendo que podría disuadir a los indios por medio de la fuerza, Alós organizó una numerosa compañía de milicias compuesta por vecinos mesti-

zos e hispánicos de los pueblos de la zona. Fue esta compañía la que resultó arrasada por indígenas de toda la provincia cuando el 26 de agosto, el corregidor incumplió su palabra de entregar a Katari. No en vano le habían advertido en las semanas previas que si no era liberado “no cesarían de continuar los alborotos que habían empezado, y les daba un bledo morir en la empresa”. Como ya se ha dicho, Alós mismo fue capturado, tomado prisionero y conducido a un cerro en las afueras del pueblo de Macha. Como signo de humillación pública e inversión de las jerarquías sociales, fue obligado a caminar descalzo y mascar coca en el trayecto. A ello quedó reducido el orgulloso funcionario español que tres años antes había advertido al visitador general del Reino, a la audiencia y a quien quisiera escucharlo, que no permitiría que nada mancillara su mando sobre los indios. En cautiverio sería obligado a decretar la rebaja general de los repartimientos de mercancías. Sólo lograría su libertad cuando la audiencia liberara a Katari y se les asegurase a los indios que Alós no regresaría nunca más a Chayanta.

Rituales de justicia, actos de subversión

El núcleo ideológico de la rebelión, el significado de la violencia colectiva, puede apreciarse en dos

incidentes que ocurrieron durante los días de la conflagración en Pocoata. El primero tuvo lugar durante el alistamiento del contingente de mitayos que ese año irían a Potosí. El corregidor (y después del viaje de Katari a Buenos Aires, también la audiencia) habían venido insistiendo hasta entonces que el objetivo de los indios era liberarse del pago de los tributos, la mita y sus otras obligaciones a la Corona. El sábado 25 de agosto, anticipando la resistencia de las comunidades a cumplir con sus responsabilidades, Alós dispuso que doce hombres armados lo acompañaran a las afueras del pueblo, donde como era costumbre se pasaba lista a los mitayos de la provincia. Unos dos mil indios los estaban aguardando. Pese a los pronósticos de los gobernantes, el alistamiento de los trabajadores mineros no motivó acto de insubordinación alguno. En el contexto de un choque tan largamente esperado, el despacho pacífico de la mita no pudo ser una conducta espontánea sino una acción deliberada. Al diferir por unas horas el enfrentamiento, las comunidades aymaras parecieron estar probando que el cumplimiento de las cargas estatales no era lo que estaba en disputa. El único incidente que tuvo lugar durante esa ceremonia reforzó este mensaje. Cuando por alguna razón Alós intentó arrestar a uno de los mitayos, los indios salieron de inmediato en su defensa y lo rescataron. Entre expresiones de amenaza y de burla, le dijeron

al corregidor que “él era cédula [mitayo] y que no podía ser apresado”. Es posible que los indios fueran conscientes de que los corregidores carecían de jurisdicción sobre los mitayos. Pero en el marco de esta extraordinaria confrontación, el gesto portaba un mensaje ideológico más profundo: la mita, lejos de ser el blanco de la violencia colectiva, representaba una institución que al establecer un vínculo privilegiado entre las comunidades y el rey, facultaba a los primeros a impugnar el poder de funcionarios abusivos. Dicho de otra forma, las comunidades dejaron de considerar al corregidor un mediador legítimo con la Corona. Lo que tornaba ilegítimo su poder (y el de otras autoridades locales) no era que encarnaba el dominio colonial, como postulaban los discursos de contrainsurgencia, sino más bien que había dejado de hacerlo.

El segundo episodio ocurrió el primero de septiembre de 1780, cuando Katari arribó a Macha con su flamante designación. Tan pronto la comitiva llegó al pueblo, Katari hizo leer en voz alta ante la multitud de indios congregada en el pueblo la providencia por la cual era designado cacique principal y pidió obediencia a las decisiones de la audiencia. Luego se dirigió a la casa del cura, donde estaba alojado el corregidor Alós, y según el relato de éste, “acompañado de innumerables indios de todas las parcialidades y aun de algunas

otras provincias, hizo con los demás la ceremonia de pedirme perdón”. No hay que engañarse por el significado literal de la palabra: para los indígenas “perdón” no conllevaba una admisión de culpa sino un reconocimiento de la legitimidad de sus acciones. Así pues, tras postrarse “a sus pies con el rendimiento más profundo que debo tener a la Real Justicia”, el líder aymara exigió que también se leyera al corregidor, ante la multitud de indios, la providencia que lo obligaba a salir de Chayanta y comparecer ante el tribunal de Charcas. Antes de regresar a Macha, el tribunal le había asegurado que el corregidor y su teniente “no volverían más a la provincia y que se les pondría un justicia mayor [corregidor] que los mirase con amor y caridad”. En el pasado Alós había desobedecido e incautado las providencias de tribunales superiores. Ahora fue forzado a declarar a viva voz, en presencia de la multitud, su obediencia al decreto que lo removía de su cargo. Luego se lo devolvió a Katari, quien se quedó con éste “para su resguardo”.

A diferencia de otros regímenes sociales como el esclavismo o la servidumbre en la Europa medieval, la dominación española sobre los pueblos andinos se expresaba en elaborados rituales públicos por los cuales los indígenas manifestaban su sumisión a la Corona. Era el caso de las ceremonias que acompañaban el pago de los tributos, el despacho de la mita, las fies-

tas religiosas o la administración de la justicia del rey. Lo que el encuentro entre Alós y Katari nos muestra es que la insurgencia en el norte de Potosí se expresó a través de mimesis más bien que del rechazo de tales rituales. La mímica de ceremonias europeas de justicia no constituyó la máscara de una solapada conspiración anticolonial ni, por el contrario, una mera expresión de aquiescencia al orden vigente. La secuencia de eventos que acabamos de evocar representó un acto de administración de justicia y un acto de subversión política. Se trató, por un lado, de una serie de procedimientos judiciales mediante los cuales decretos oficiales auténticos fueron obedecidos y ejecutados. No obstante, las extraordinarias circunstancias que precedieron y enmarcaron esta ceremonia judicial la despojaron por completo de su función como un ritual de autoridad estatal y la tornaron en un acto mimético, algo que es al mismo tiempo igual y diferente a la realidad que duplica. Así pues, en el marco del teatro político colonial las comunidades andinas cumplieron con sus obligaciones hacia el monarca y acataron la jurisdicción de los tribunales españoles. El drama interpretado, empero, no representó ya su sumisión a los gobernantes europeos sino algo diferente y opuesto a la misma esencia de la dominación colonial: la implementación de las concepciones indígenas de legitimidad política y la supremacía del poder de coerción de los pueblos nativos.

Este proceso de radicalización política quedó sintetizado en una carta que el corregidor Alós fue obligado escribir a la audiencia de Charcas desde Macha el 3 de septiembre, horas antes de ser liberado. Allí, por boca del corregidor, las comunidades reiteraron el compromiso de cumplir con sus obligaciones económicas hacia la Corona y reclamaron que los ministros del tribunal respondieran las representaciones de Katari porque éste era “la voz que oyen estos naturales” y porque era digno de su “amparo”. Exigieron, además, que se designara un corregidor imparcial y que se reconociera una reducción de los repartos de mercancías que Alós, también bajo presión, había acabado de promulgar. Mientras estas demandas no eran en sí mismas novedosas, la posición desde la cual fueron formuladas sí lo era. El corregidor, en efecto, remarcó en su carta

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

En los meses por venir, en efecto, el reino se conmovió más allá de lo que los propios indígenas o

sus gobernantes españoles hubieran podido por entonces imaginar. Pero esto debemos dejarlo para más adelante. Porque para cuando ello sucediera, las autoridades coloniales en los Andes, Buenos Aires y Lima tendrían asuntos tanto o más graves por los que preocuparse. Otro foco de rebelión, independiente del de Charcas, más organizado y ambicioso, muy diferente en composición e ideología, estaría entonces en plena ebullición. Su centro estaba en el Cuzco, la antigua capital del Tawantinsuyu, la primera civilización que, poco antes del arribo de los españoles al Nuevo Mundo, había logrado conquistar todo el territorio andino. El líder de este movimiento, Túpac Amaru, se proclamaba como un nuevo inca rey.

La idea del inca

El 4 de noviembre de 1780, poco más de dos meses después de la batalla de Pocoata, en un pueblo cercano a Tinta, la capital de Canas y Canchis, una provincia lindante con el Cuzco, el corregidor Antonio de Arriaga presidió la celebración de la fiesta de San Carlos, en honor al monarca Carlos III. Entre los notables locales que asistieron a un almuerzo ofrecido en la casa del cura del pueblo se encontraba José Gabriel Condorcanqui, un cacique de los pueblos de Pampamarca, Surimana y Tungasuca. José Gabriel pertenecía a una de las varias

familias de la región que descendían de los antiguos linajes nobles incaicos. Se llamaba Túpac Amaru, así figura en su partida de bautismo, por ser uno de los descendientes por vía paterna de Túpac Amaru I, el último inca derrotado por los españoles en 1572. De joven había estudiado en el colegio jesuita de San Francisco, en la ciudad de Cuzco, una institución creada para educar a los hijos de la aristocracia incaica. Era por tanto bilingüe, hablaba castellano y quechua, y poseía una cultura letrada, incluyendo conocimientos de latín. Además de su abolengo y su cargo, José Gabriel poseía una moderada fortuna. Había heredado de su padre una importante recua de mulas, unos trescientos cincuenta animales, en la que transportaba azúcar, azogue y otros bienes por las rutas del activo circuito mercantil que unía al Cuzco con Potosí. Era además hacendado y tenía cocales e intereses en la minería, dos de las actividades más redituables de la época. Como cacique, administraba los recursos económicos de sus pueblos y tenía un acceso privilegiado a la mano de obra indígena.

Por cierto, José Gabriel no era el único que decía estar emparentado con el último inca. La autenticidad de su título fue arduamente disputada por Diego Felipe Betancour, un noble cuzqueño que también se consideraba directo descendiente de la familia real. De hecho, las familias aristocráticas del cercado del Cuzco y el valle sagrado consideraban a José Gabriel como un cacique menor de provincias.

Durante los años previos, José Gabriel había pasado largas temporadas en Lima tratando de probar su prosapia mediante la elaboración de complejos árboles genealógicos. En 1776 y 1777, aprovechando su estadía en la capital virreinal, también solicitó formalmente que las comunidades bajo su mando quedaran exceptuadas de la obligación de servir en la distante mita potosina. Esgrimió el elevado peso económico de la migración forzosa, así como las terribles condiciones de trabajo en las minas. No es de sorprender que su petición fuera apoyada por muchos otros caciques de Canas y Canchis. Mientras el reclamo contra la mita fue denegado, su juicio con la familia Betancour estaba todavía ventilándose en los tribunales coloniales cuando la fiesta de San Carlos de 1780 lo encontró compartiendo la mesa con el corregidor Antonio de Arriaga.

Se dice que José Gabriel no se quedó hasta el final del almuerzo. Aduciendo que tenía que atender unos negocios, se retiró temprano. En realidad, fue a reunirse con una decena de seguidores que lo estaban esperando a la salida del pueblo. Cuando al anochecer regresaba a su residencia en Tinta, Arriaga fue emboscado, tomado prisionero y llevado de inmediato al pueblo de Tungasuca. Fue alojado en una celda ubicada en la misma casa de José Gabriel (los caciques solían construir prisiones en sus residencias para castigar a indios desobedientes o morosos). El corregi-

dor fue entonces obligado a escribir varias cartas solicitando, con un falso pretexto, el envío de armas, pertrechos y dinero. También se convocó a los habitantes de la región a congregarse en Tungasuca. La captura había sido tan sigilosa y sorpresiva que sus misivas no parecieron despertar sospechas. Durante los siguientes días, miles de personas de origen indígena, hispánico y mestizos bajaron al pueblo. El 9 de noviembre, cinco días después de la captura de Arriaga, Túpac Amaru anunció públicamente, en presencia de unos cuatro mil indios armados con hondas, que el corregidor sería ajusticiado por orden del rey. También proclamó que el monarca había dispuesto otras importantes medidas. En efecto, se leyó un edicto en quechua y español en el que se sostenía que “por el Rey se mandaba que no hubiere alcabala, aduanas, ni mina de Potosí, y que por dañino se quitase la vida al corregidor Don Antonio Arriaga”.

La providencia real, de más está decirlo, era falsa. Nadie había ordenado semejante cosa. Cuántos creyeron en su autenticidad, no lo sabemos. Lo cierto es que ese mismo día, en un patíbulo erigido para la ocasión, el corregidor fue ahorcado en presencia de una multitud. No es difícil imaginar que a los ojos de los miles de indígenas que asistieron a la ceremonia debió haberse comenzado a operar una transformación: quien presidía la ceremonia no era ya José Gabriel Condorcanqui, uno de los tantos caciques

provinciales cuzqueños, sino Túpac Amaru II, un descendiente del último emperador incaico, acaso un nuevo inca él mismo.

Se habrá notado que los eventos públicos que pusieron en marcha las rebeliones en Charcas y el Cuzco presentan ciertos paralelismos en sus formas. Algunos historiadores han subrayado el hecho de que Tomás Katari y Túpac Amaru siguieron un similar itinerario a la vez físico e ideológico. Por un lado, ambos viajaron a las capitales virreinales, Buenos Aires y Lima, para hacer sus reclamos ante los más altos magistrados en América. Aunque sus denuncias contra la mita fueron denegadas, las acciones de Túpac Amaru ante el virrey del Perú debieron haber despertado un sentimiento de aprobación, tal vez admiración, similar al que suscitaron las de Tomás Katari ante el virrey del Río de la Plata. Ambos líderes, por otro lado, apelaron a órdenes superiores para destituir en un caso y ajusticiar en el otro a sus respectivos corregidores, Joaquín Alós y Antonio de Arriaga. La disminución o abolición del reparto de mercancías, la principal fuente de ingresos de los gobernadores provinciales, fue explícitamente mencionada en ambos incidentes. Ambas rebeliones, por fin, no se hicieron contra el rey sino más bien en su nombre.

Detrás de estos paralelismos, empero, se erigen diferencias de contenido no menos significativas. Como vimos, la rebelión de Chayanta fue parte de un pro-

ceso político en marcha. La batalla de Pocoata fue el corolario esperable y esperado de este proceso. La expulsión de Alós fue al mismo tiempo un acto sedicioso y una genuina ceremonia jurídica. Las providencias que allí se leyeron y acataron fueron auténticas, tan auténticas como las que el propio corregidor había explícitamente repudiado en los meses y años previos. La estrecha articulación entre violencia y derecho estuvo en el corazón mismo del fenómeno insurreccional y los indios se encargaron de hacerla visible a cada paso. Por el contrario, la rebelión en el Cuzco tres meses más tarde, aunque no careció de antecedentes, como veremos a continuación, fue una conspiración secreta, sorpresiva e independiente de cualquier disputa concreta entre Arriaga y los pueblos bajo su mando. Se hizo en nombre del rey, pero un rey implausible que poco tenía que ver con la imagen real del monarca. ¿Cuántos podían creer que Carlos III había ordenado a uno de los tantos caciques provinciales que ejecutara a su corregidor y, de paso, eliminara de un plumazo algunas de las principales fuentes de ingresos de la real hacienda? Si el encuentro final entre Katari y Alós constituyó la mimesis de un acto jurídico, la ejecución de Arriaga representó la inversión del orden vigente: eran los descendientes de los antiguos dueños de la tierra, encabezados por el descendiente del último de sus emperadores, quienes se arrogaban la facultad de decidir quiénes y cómo debía gobernarse el reino. Es

posible que los indígenas creyesen, sí, que al rey no le disgustarían estas decisiones (en las sociedades de Antiguo Régimen los sectores populares tendían a pensar que los monarcas eran por principio sabios y justos y que eran quienes gobernaban a su nombre los que echaban a perder el mundo a sus espaldas). Pero pocas dudas debió haber respecto al verdadero origen de las mismas. El movimiento campesino de Charcas planteó el problema de las formas legítimas de gobierno; el levantamiento liderado por Túpac Amaru II, el de la soberanía.

¿Cómo explicar estas diferencias? La respuesta hay que buscarla en las peculiares realidades sociales del sur peruano. En el área del Cuzco, la relación entre los sectores indígenas y la sociedad colonial en vísperas de la revolución tupamarista estuvo dictada por dos rasgos fundamentales. El primero de ellos es lo que se ha definido como el renacimiento cultural incaico. Las investigaciones históricas han revelado que durante el siglo XVIII las imágenes de los incas y los motivos culturales andinos adquirieron una creciente visibilidad en el Perú. Ello se manifestó en expresiones artísticas populares y de elite, tales como lienzos y pinturas murales, diseños textiles, la vestimenta o los queros (vasos de madera o arcilla decorados). También en la amplia circulación de libros como los *Comentarios Reales de los Incas*, una obra publicada en 1617 que exaltaba la civilización incaica,

escrita por el Inca Garcilaso de la Vega, el hijo de un conquistador y una sobrina de Huayna Cápac. Túpac Amaru, como tantos otros nobles cuzqueños de la época, la había leído. No menos importante, la tradición imperial andina era evocada en ceremonias públicas (danzas, representaciones dramáticas, celebraciones religiosas) en las cuales la mayoría de los grupos sociales cuzqueños (indígenas y no indígenas) participaba como actores o espectadores. Por ejemplo, durante este período comenzó a estar en boga que los señores andinos se retrataran con las vestimentas e insignias de poder provenientes de la época del Tawantinsuyu. Según el relato del obispo del Cuzco, aun las deidades cristianas eran vestidas con atuendos incaicos durante el Corpus Christi y la fiesta del apóstol Santiago. El estado colonial contribuyó de manera decisiva a mantener vigentes las memorias del pasado prehispánico al continuar concediendo privilegios a la aristocracia nativa o al permitir que la tradición incaica fuera enseñada en los colegios de caciques —como en el que estudió Túpac Amaru, San Francisco de Borja del Cuzco, cuyos muros en el siglo XVIII estaban cubiertos con imágenes de los incas. Si bien conocemos poco acerca de cómo los indios del común procesaron este fenómeno, sí sabemos que eran activos partícipes en las celebraciones públicas junto con la nobleza indígena y la elite blanca. Se ha sugerido, incluso, que en al-

gunos pueblos rurales el teatro sustituyó al ritual como vehículo de identidad comunal. En suma, para la gente de la época, la aparición pública de una figura como Túpac Amaru II pudo ser repentina e imprevista, pero era también perfectamente inteligible.

El segundo rasgo característico de la sociedad cuzqueña fue el elevado estatus social de la aristocracia indígena tanto entre las comunidades campesinas como entre la población hispana. La celebración conjunta de los legados precolombinos formaba en verdad parte de un patrón más amplio de interacción cultural y económica. Al igual que José Gabriel Condorcanqui, la mayoría de los señores andinos era mestiza bilingüe, sabía leer y escribir y había establecido redes sociales y de parentesco con las elites criollas. Algunos caciques poseían haciendas y minas y participaban como socios, más bien que como agentes subordinados, en empresas comerciales con funcionarios y empresarios hispanos. En la década de 1770, tras décadas de reclamos, varias familias prestigiosas de la nobleza cuzqueña, así como los grandes linajes cacicales de la región del Collao, lograron que algunos de sus integrantes ingresaran al sacerdocio, uno de los más prominentes símbolos de asimilación y éxito económico. En la región de Charcas, aun los caciques más prominentes eran vistos por los sectores hispánicos como personajes más o menos rústicos; ricos y poderosos tal vez, pero carentes de educación y abolengo

para ser tratados como iguales. Por el contrario, un estudio sobre las estrategias matrimoniales de las elites nativas de los alrededores del Cuzco en el siglo XVIII ha concluido que “los nobles indios eran conceptualizados como la cima de la sociedad indígena, pero la barrera legal que los separaba del Perú criollo resultó ser más porosa a nivel personal y familiar que la frontera social que la nobleza erigió entre ella y los indios del común”. Al mismo tiempo, la autoridad de estos caciques tradicionales no pareció ser cuestionada por los comuneros. A juzgar por la escasa frecuencia de protestas colectivas en su contra durante el siglo XVIII, su legitimidad fue aquí mucho más sólida que al sur del Titicaca, en donde los jefes étnicos (fueran de sangre o “intrusos”) estuvieron en el centro mismo de los conflictos políticos antes y durante la gran rebelión. En conjunto, la aristocracia indígena cuzqueña disfrutó durante los años previos al levantamiento de 1780 de un prestigio social sin parangón en el resto de los Andes.

Podría argumentarse que la sociedad cuzqueña durante los años que precedieron a la rebelión de Túpac Amaru constituyó el momento en la historia del Perú de mayor equivalencia entre la nobleza andina y la elite criolla en términos de estatus social, poder económico y prestigio cultural. El historiador peruano Alberto Flores Galindo afirmó que hacia el siglo XVIII “un noble cuzqueño era considerado tan importante

como un noble hispano”. Aunque la afirmación pueda parecer algo hiperbólica, nos llama la atención respecto de un momento único en la evolución de las relaciones interraciales en el mundo andino; un fenómeno que está en el origen del cataclismo político de 1780 y que el mismo cataclismo terminó convirtiendo en restos arqueológicos: la relativa equiparación entre las elites indígenas e hispánicas y la consiguiente equiparación de sus respectivas tradiciones culturales. Es cierto que el nacionalismo criollo del siglo XVIII o los caudillos post-independentistas como Agustín Gamarra o Andrés de Santa Cruz exaltaron las antiguas civilizaciones precolombinas como medio de construir para sí mismos nuevas formas de identidad colectiva. Pero hay una diferencia crucial: en el Cuzco pre Túpac Amaru la celebración del pasado incaico no aparecía como la imagen invertida del irredimible primitivismo cultural de los indígenas contemporáneos. La sociedad colonial cuzqueña reconocía una continuidad tangible entre pasado y presente, una continuidad que se expresaba tanto en el prestigio y visibilidad de las tradiciones andinas como en la prominencia política de sus elites. Por lo demás, el renacimiento cultural incaico no fue un discurso paternalista promovido por sectores ajenos a la sociedad nativa, como el indigenismo del siglo XX, sino que estuvo encarnado por los indígenas mismos. El punto que merece subrayarse, entonces, es que fue un

arraigado sentido de orgullo cultural y prestigio social, antes que un sentido de marginación y debilidad, lo que fue fraguando la radicalización política de considerables sectores de la sociedad nativa. Ciertamente, un mayor o menor apego a los símbolos y la herencia política incaica no se tradujo en una mayor o menor adhesión a la insurrección panandina: la mayoría de los caciques pertenecientes a los linajes incaicos más tradicionales y prestigiosos de las zonas del Cuzco y el Collao permaneció leal a la Corona durante la rebelión. Con todo, conforme las tradiciones culturales andinas, fueron adquiriendo mayor prominencia, mayor poder simbólico, dejaron de funcionar como marcas de subalternidad. Fue este paulatino cuestionamiento de las nociones de inferioridad racial lo que a la postre hizo posible la concepción y difusión de aspiraciones neoincaicas.

Estos procesos socioculturales se conjugaron con fenómenos económicos y políticos de no menor relevancia. Como en el resto del área andina, el incremento del repartimiento forzoso de mercancías, la caída de los precios de los bienes que los indígenas vendían en el mercado y la creciente presión demográfica golpearon con fuerza la economía comunal. Así lo prueba la multiplicación de conflictos por tierras entre comunidades y haciendas o las protestas contra los corregidores, muchas veces atizadas por los curas parroquiales. Asimismo, la inclusión de las co-

comunidades de la sierra sur peruana en la distante mita potosina era un particular motivo de resentimiento (de allí las infructuosas gestiones de Túpac Amaru para que se las eximiera). El descontento social, por lo demás, de ninguna manera se limitó a los sectores indígenas. El traspaso del Alto Perú a la órbita de Buenos Aires, y la consiguiente articulación de la minería de plata con el Atlántico, causó una disrupción de los tradicionales circuitos mercantiles que por siglos habían unido a Lima, la sierra sur peruana y Potosí. Todos los sectores sociales se vieron afectados. La canalización del comercio de importación-exportación por el puerto de Buenos Aires, hizo que las principales actividades productivas cuzqueñas (el azúcar, la coca, los textiles) compitieran cada vez peor en el espacio económico andino. Al mismo tiempo, desde mediados de siglo las elites criollas estaban siendo crecientemente marginalizadas de los altos cargos públicos debido a las nuevas políticas de la administración borbónica, que favorecían la designación de peninsulares. El aumento de la alcabala y la instalación de aduanas para garantizar su cobranza, así como el aumento del impuesto al aguardiente y el monopolio estatal sobre la venta de tabaco, no hizo sino agravar la situación de productores, mercaderes y consumidores de toda adscripción étnica.

La acumulación, y superposición, de agravios por parte de múltiples grupos sociales provocó un gene-

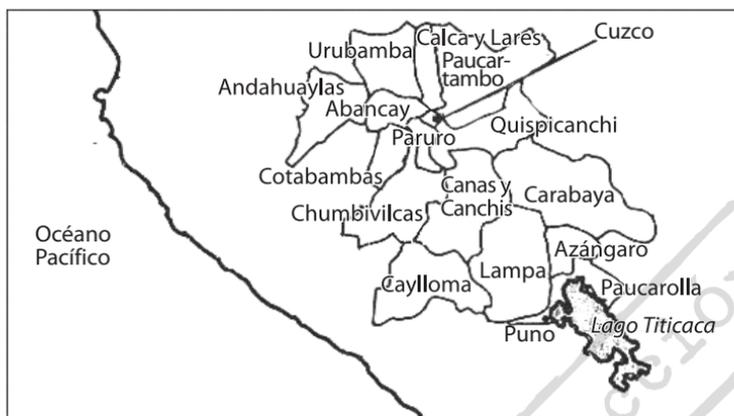
realizado clima de descontento con la administración española y sus beneficiarios directos (los grandes comerciantes, los funcionarios peninsulares, los corregidores) que se tradujo en importantes movimientos de protesta. En 1777, se produjo un alzamiento de las comunidades indígenas de la provincia de Urubamba, al norte del Cuzco, contra los repartos del corregidor. Varios mestizos y criollos aparecieron también involucrados. En enero de 1780, a raíz de la instalación de la aduana para recaudar la alcabala, estalló un violento alzamiento de los sectores plebeyos y patricios de la ciudad de Arequipa conocido como “la rebelión de los pasquines”. La ciudad quedó por unos días bajo control de los amotinados. Por el mismo motivo, también en enero aparecieron numerosos pasquines en el Cuzco y la ciudad se vio inundada de rumores de tumulto. De hecho, en marzo de ese año las autoridades cuzqueñas descubrieron la llamada “conspiración de los plateros”. Apelando al generalizado resentimiento contra las aduanas, las autoridades limeñas y los españoles en general, artesanos, mercaderes y hacendados de origen criollo y mestizo, así como los indios de la región, intentaron organizar un alzamiento popular. La amenaza fue lo suficientemente grave como para que, una vez descubiertos, los principales cabecillas fueran ahorcados en la ciudad de Cuzco.

Así pues, cuando la primera semana de noviembre de 1780 Túpac Amaru convocó a un alzamiento con-

tra los poderes constituidos apelando a símbolos políticos incaicos, la población cuzqueña tenía motivos de vieja y corta data, económicos y culturales, para sentirse interpelada. Ello explica la asombrosa presen- teza, considerando todo lo que estaba en juego, con que miles de personas respondieran a su llamado. En el pueblo de Tungasuca, durante los días del proceso y ajusticiamiento de Arriaga, se reunió una multitud de gente dispuesta a sumarse al levantamiento. ¿Quié- nes eran? La mayor parte de los seguidores eran co- munitarios. El núcleo de la insurrección estuvo en Ca- nas y Canchis y Quispicanchis, zonas de fuerte presencia de comunidades. Se calcula que de estas dos provincias salió el 85% de las tropas indígenas. Aunque se incorporaron indios urbanos sin adscripción étni- ca precisa, mestizos y otros, el corazón del movimien- to estuvo desde un comienzo constituido por miem- bros de pueblos aborígenes que residían en las tierras comunales, pagaban tributos, estaban sometidos a la mita y al repartimiento de mercancías y reconocían como autoridad a sus caciques. Fueron precisamente estos jefes étnicos los que encabezaron el alzamiento. Como en todos los focos de rebelión, no se trataba sólo de hombres, sino también de sus mujeres e hijos. De modo que la estructura del ejército rebelde repro- ducía en gran medida la estructura social andina.

El 11 de noviembre, dos días después del ajus- ticiamiento de Arriaga, las fuerzas rebeldes se pusie-

ron en marcha. De Tinta se dirigieron a Quiquijana, la capital de la vecina provincia de Quispicanchis, en el valle del río Vilcamayo. Anoticiado de la suerte de su colega de Canas y Canchis, el corregidor logró huir. En el camino de regreso a Tungasuca, Túpac Amaru ordenó el asalto y destrucción de dos obrajes. Los obrajes eran talleres textiles, usualmente anexos a una hacienda, que empleaban mano de obra semiservil: mitayos enviados por las comunidades y reos condenados a trabajos forzados. Eran al mismo tiempo centros productivos y prisiones. Podían llegar a emplear a centenas de trabajadores. Los obrajes, por otro lado, competían con los chorrillos, los pequeños talleres anexos a las tierras de las comunidades controlados por los indígenas mismos. Ambos se disputaban el abastecimiento a las ciudades surandinas de paños de baja calidad o “ropa de la tierra”, como se los llamaba entonces. Canas y Canchis y Quispicanchis hospedaban la mayor cantidad de obrajes y chorrillos en el Perú. Todo esto explica que durante la destrucción de uno de los obrajes, Túpac Amaru hubiera proclamado “en presencia de los varios caciques de los pueblos vecinos que por su orden habían concurrido... que su comisión se entendía no solo a ahorcar cinco corregidores sino también a arrasar los obrajes”. Luego de liberar a los presos e incendiar las instalaciones, se repartió la ropa entre los presentes.



Provincias de la región de Cuzco y el Collao (siglo XVIII)

Las noticias del ajusticiamiento de Arriaga y la puesta en marcha de las huestes tupamaristas sembraron el pánico entre la población hispánica. El 12 de noviembre se reunió el cabildo de la ciudad de Cuzco para discutir el “horrible exceso” de Tungasuca. Resolvieron pedir de inmediato el envío de destacamentos del ejército regular de Lima y organizaron una compañía compuesta por la milicia local, voluntarios y unos ochocientos indios y mestizos movilizadas por caciques leales al rey. Una parte de esta fuerza fue despachada al sur con el fin de arrestar a Túpac Amaru. El 17 de noviembre llegaron a Sangará, un pequeño pueblo al norte de Tinta. Para pasar la noche, decidieron acampar en las afueras de la iglesia del pueblo. No imaginaron que al amanecer se despertarían rodeados por el ejército de Túpac Amaru, entre 6.000 y 20.000 indios según diversos

cálculos. Lo único que atinaron a hacer fue lo que todos hacían en circunstancias semejantes: refugiarse dentro la iglesia. En América, como en la Europa de la época, los templos eran considerados lugares inviolables de santuario. Túpac Amaru exigió la inmediata capitulación de sus enemigos y reclamó que todos abandonaran la iglesia y salieran a la plaza. La negativa de las fuerzas cuzqueñas a aceptar el ultimátum desató una furiosa batalla en el curso de la cual la iglesia se prendió fuego. Según algunas estimaciones, más de quinientos soldados murieron, incluyendo unos veinte europeos. Muchos perecieron al desplomarse el techo y los muros del templo; otros fueron masacrados a pedradas y lanzazos cuando intentaron huir.

La batalla de Sangarará, por su inusitada violencia y por haber ocurrido apenas una semana después del ajusticiamiento del corregidor Arriaga, se transformó de inmediato en una batalla por los símbolos. Túpac Amaru hizo grandes esfuerzos por demostrar que el incendio había sido accidental, que había ofrecido una rendición pacífica y que se habían otorgado salvoconductos a las mujeres y niños. Pudo esgrimir a su favor que muchos de los prisioneros fueron curados y liberados a los pocos días de la conflagración. Para sus enemigos, en cambio, Sangarará se tornó en el emblema de lo que estaba en juego: indios contra blancos, apóstatas con-

tra cristianos. Según el testimonio de un testigo presencial, aquellos que escapaban de las “voraces llamas” que consumían la iglesia “caían en las manos no menos voraces de los rebeldes. La matanza universal, el lastimoso quejido de los moribundos, la sanguinolencia de los contrarios, los fragmentos de las llamas; por hablar en breve, todo cuanto se presentaba en aquel infeliz día, conspiraba al horror y a la conmiseración, mas éste jamás había sido conocido por los rebeldes, ciegos de furor y sedientos de sangre, no pensaban sino en pasar a cuchillo a todos los blancos”. El mismo 17 de noviembre, el obispo del Cuzco, Juan Manuel Moscoso excomulgó a Túpac Amaru. Lo declaró “incendiario de las capillas públicas y de la iglesia de Sangarará”, “traidor al Rey” y “usurpador de los Reales Derechos”. Quienes le dieran auxilio y fomento serían también excomulgados. El bando fue expuesto en los portones de todas las iglesias de la región. La actitud del obispo es particularmente significativa porque durante los meses previos a la rebelión había protagonizado violentos enfrentamientos con el corregidor Arriaga por cuestiones económicas y de poder —un ejemplo típico de las luchas por los recursos campesinos desatadas por la expansión del reparto de mercancías y el creciente control de la Corona sobre los ingresos eclesiásticos. En los días iniciales del alzamiento, Túpac Amaru intentó capitalizar a

su favor estas divisiones en el seno de las elites coloniales mediante el envío de numerosas cartas al clero y la divulgación de bandos que sostenían que se oponía a los corregidores, a los repartimientos y a otras exacciones, pero no a la Iglesia o las costumbres cristianas, “a que estamos obligados todos”. Bastó una semana, sin embargo, para que la magnitud del movimiento indígena hiciese que las desavenencias entre las autoridades seculares y eclesiásticas fueran dejadas de lado.

Tras Sangarará la rebelión se expandió hacia el sur. Contra la opinión de su esposa, Micaela Bastidas, acaso su principal lugarteniente, que lo exhortó a atacar el Cuzco antes que la ciudad terminara de organizar sus defensas y arribaran las tropas de Lima, Túpac Amaru decidió marchar hacia el Collao, la región aldeaña al lago Titicaca. Las tropas tupamaristas avanzaron a las provincias de Lampa, Carabaya y Azángaro. En el camino tomaron posesión de varios pueblos y entablaron contacto directo con las comunidades del lugar. La estructura social del Collao se asemejaba más a la del Alto Perú que a la del Cuzco, de modo que los indios no dudaron en abrir el camino al ingreso de los insurgentes en abierta oposición a muchos de sus caciques. Un caso emblemático fue el del pueblo de Azángaro, donde Túpac Amaru hizo su entrada triunfal el 13 de diciembre. El líder cuzqueño puso particular

empeño en destruir las propiedades de Diego Choqueguanca, un poderoso cacique perteneciente a una familia que incluía hacendados, comerciantes e incluso miembros del clero. Choqueguanca fue desde el principio un firme opositor a la rebelión. Apoyado por las comunidades locales, confrontando una frágil resistencia de los corregidores provinciales, las fuerzas tupamaristas quedaron rápidamente en control de casi todo el altiplano peruano. No se trató por cierto de una campaña militar convencional. El mecanismo habitual era que se enviaran emisarios y proclamas a los pueblos llamándolos a rebelarse. Sólo una vez que ello sucedía, Túpac Amaru hacía su triunfal entrada. La batalla de Sangará —el choque frontal entre las fuerzas realistas y tupamaristas— fue en este sentido la excepción más que la regla. Se ha señalado, con razón, que no existía “demarcación precisa entre el alzamiento espontáneo de los pueblos y las marchas militares de Túpac Amaru”. Los enfrentamientos bélicos eran en gran medida indistinguibles de la revuelta social.

Las proclamas y bandos con que los tupamaristas buscaban ganarse la voluntad de los habitantes del Perú tendían a enfatizar ciertos temas básicos: se trataba de un alzamiento contra los europeos, contra los corregidores, contra los repartimientos de mercancías, contra las aduanas donde se recaudaban las alcabalas y contra otras cargas coloniales. No era

contra los criollos ni contra el monarca. Pero los indios del común, especialmente en las provincias del Collao, donde el movimiento fue menos jerárquico, tendían a entender de manera más amplia quiénes era sus enemigos: los hacendados, los dueños y administradores de obrajes, los cobradores de impuestos, los caciques y sus asistentes. Todos ellos fueron víctimas de la violencia popular. Que la mayoría fueran “peruana” (un vocablo habitual en el discurso político de la dirigencia tupamarista) no parecía impresionarlos demasiado. Era su posición de clase, no su lugar de nacimiento, lo que contaba. Túpac Amaru, por su parte, continuó insistiendo por un tiempo que se limitaba a obedecer órdenes del rey para acabar con la corrupción y los corruptos. Mas es cierto también que tras la batalla de Sangarará se hizo retratar junto a Micaela Bastidas con todas las insignias y atributos simbólicos propios de los reyes incas. En este contexto político, a nadie pudo escapar el significado de semejante representación pictórica. Por lo demás, los estudios de los bandos tupamaristas muestran que con el paso de las semanas las referencias a Carlos III se hicieron menos y menos frecuentes. Los historiadores no se han puesto de acuerdo acerca de si las verdaderas inclinaciones de Túpac Amaru eran separatistas o pretendía mantener la sujeción a la Corona. Pero aun si imaginaba al nuevo Reino del

Perú como parte de la monarquía hispánica, resultaba claro que los vínculos que lo unirían al monarca serían de un orden muy diferente a los vigentes, mucho más laxos y abstractos. Por lo pronto, el Reino del Perú ya no sería gobernado por un europeo sino por un inca. Allí estaba su retrato con Micaela Bastidas para que todos lo vieran.

En el Cuzco estas sutilezas ideológicas importaban muy poco. Todos entendían que, cualquiera fueran las declaraciones de principios de sus dirigentes, de triunfar, el movimiento tupamarista cambiaría el mundo. Y la enorme mayoría de los posibles aliados de los indígenas dentro de la sociedad colonial, los “peruanos” a quienes Túpac Amaru interpelaba, no mostraba interés alguno en formar parte de ese mundo. No sólo los criollos más acomodados —hacendados, funcionarios provinciales, comerciantes, abogados— sino incluso muchos miembros de la plebe urbana consideraron que el compartido disgusto con las políticas imperiales no justificaba apostar al éxito de un movimiento protagonizado por pueblos indígenas en armas y liderado por un autoproclamado inca. La batalla de Sangarará, y la posterior campaña en el Collao, expuso la naturaleza y la magnitud de la amenaza. Así pues, la población del Cuzco se sumó a las milicias, acumuló pertrechos y alimentos y se preparó para resistir.

El asedio al Cuzco

Túpac Amaru regresó de su campaña en las provincias del Collao a mediados de diciembre. La situación en el Cuzco comenzaba a complicarse. Mientras aguardaban por el arribo de las tropas de Lima, las autoridades cuzqueñas se abocaron a la formación de destacamentos de vecinos de la ciudad. Bajo el mando de la Junta de Guerra, se movilizaron alrededor de tres mil hombres. El 20 de diciembre, estas mismas fuerzas realistas, en gran parte debido a su superior poder de fuego, lograron derrotar a los insurgentes en las afueras del pueblo de Ocongate, provincia de Quispicanchis. Era el primer traspíe militar importante de los tupamaristas. Consciente de la creciente organización de sus enemigos y de la inminente llegada del ejército regular, Túpac Amaru se resolvió por fin a atacar la ciudad. El 28 de diciembre de 1780 la antigua capital incaica despertó con la noticia de que unos 30.000 indígenas habían acampado en las alturas de Picchu, en las afueras del Cuzco. La última vez que algo semejante había ocurrido fue en 1536, cuando un ejército indígena liderado por Manco Inca, uno de los hijos del emperador Huayna Cápac, estuvo cerca de expulsar a los conquistadores españoles que cuatro años antes habían toma-

do la ciudad. Pocos vecinos del Cuzco creyeron que se pudiera hacer frente a un ataque frontal de una fuerza tan numerosa. Sin embargo, no eran éstos los planes de Túpac Amaru. Siguiendo una lógica similar a la empleada con tanto éxito en el Collao, envió varios emisarios para entablar negociaciones con las autoridades seculares y religiosas con la esperanza de que la ciudad se rindiese o, acaso, que la plebe se sumara a la rebelión. También dirigió varios bandos a los residentes del Cuzco para que franqueasen pacíficamente su ingreso. Esperaríamos que estas proclamas expusieran los mayores esfuerzos de Túpac Amaru por sumar adeptos no indígenas a su causa. Sin embargo, el énfasis de su prédica continuó estando en la defensa de las comunidades indígenas. Aunque procuró ganarse la simpatía de las elites criollas y prometió que de triunfar no pondría en cuestión la soberanía real o incluso los vínculos comerciales que unían al Cuzco con el Virreinato del Río de la Plata, el tema dominante de sus escritos fueron los derechos de los pueblos nativos. Por ejemplo, el 3 de enero dirigió una misiva al Cabildo de la ciudad en la que remarcó que “la mía es la única que ha quedado de la sangre de los Incas, reyes de este reino”, y que ello lo había empujado a luchar tan encarnizadamente contra los corregidores y los repartimientos. Pidió que las provincias estuvieran gobernadas por un alcalde mayor “de la misma nación indiana”

y que se estableciera una audiencia y un virrey en el Cuzco “para que los indios tengan más cercanos los recursos”. Estas reivindicaciones estaban articuladas a un relato histórico mayor, pues los abusos no eran de ahora, venían de muy lejos. Estaban originados en el flagrante desconocimiento de las leyes que los reyes de España habían promulgado desde la época de la conquista para proteger a los pueblos andinos: “Esto es tan notorio que no necesita más comprobante sino las lágrimas de estos infelices que *ha tres siglos* los vierten en sus ojos”. Para desterrar estos males había entonces que revertir el discurso de la conquista: eran los conquistados quienes ahora debían tomar las riendas del reino; encabezados, por supuesto, por el propio Túpac Amaru, “la única que ha quedado de la sangre de los Incas”.

La prédica de Túpac Amaru no pareció concitar mayores adhesiones dentro de la ciudad. La imagen de un inca al frente de un ejército indígena vindicando los derechos de los vencidos en la conquista difícilmente persuadiera a los grupos hispánicos. Así, cuando uno de los enviados de Túpac Amaru procuró tranquilizar al obispo Moscoso argumentando que no tenían intención alguna de agraviar a la ciudad o a los “patriotas”, el clérigo le respondió “que se le dijese a ese rebelde que la ciudad tenía vasallos muy fieles a S. M. [el rey] para castigar su atrevimiento, como lo experimentaría muy en breve”. La per-

cepción de Moscoso respecto a las inclinaciones políticas del vecindario no estaba muy alejada de la realidad. Es cierto que, viendo la enorme disparidad numérica, algunos grupos parecieron por momentos dispuestos a aceptar una capitulación negociada. Y es cierto también que las elites cuzqueñas se mostraron preocupadas del comportamiento de la plebe urbana a la hora de la verdad. No obstante, todas estas cavilaciones se disiparon cuando el 1 de enero de 1781 el primer destacamento del ejército regular de Lima, compuesto por unos doscientos soldados, arribó por fin al Cuzco. La determinación de resistir hasta el final se terminó entonces imponiendo.

La batalla decisiva tuvo lugar el 8 de enero. Las tropas realistas atacaron las posiciones de los indígenas en Picchu y luego de dos días de intensos combates lograron ponerlos a la fuga. ¿Cómo explicar la derrota de una fuerza insurgente tan multitudinaria y organizada? Al analizar las causas del fracaso, un testigo de lo hechos apuntó a la composición social de las compañías urbanas. Sostuvo que las milicias desengañaron a Túpac Amaru acerca de su capacidad de concitar adhesión entre sectores significativos de la sociedad cuzqueña: “Reconoció que toda la ciudad sin excepción de nobles y plebeyos, de grandes y pequeños, de hombres y mujeres, estaba resuelta a derramar la última gota de sangre por su libertad y Rey: se le presentó toda la fuerza que no

pensaba tuviéramos”. La falta de apoyo fuera de la población indígena se evidenció también en la falta de personal capacitado para hacer uso de las armas de fuego. El ejército tupamarista contaba con el armamento que habían podido extraerle a las fuerzas realistas en combate o que encontraban en los pueblos que ocupaban a su paso. Pero además de la escasez de armas —una notoria desventaja militar sin duda— estaba el hecho de que pocos indígenas manejaban eficazmente las escopetas y fusiles; la mayoría sólo sabía emplear hondas, palos y lanzas. Los servicios de los mestizos y criollos eran en este aspecto imprescindibles. El limitado poder de fuego de los insurgentes puede ser interpretado como un signo de la falta de participación de estos sectores en el movimiento. Para el manejo de la artillería, Túpac Amaru tuvo que valerse incluso de individuos que habían sido tomados prisioneros. Su nula fidelidad se reflejó en actos de sabotaje de fatídicas consecuencias a la hora del combate. El Cabildo del Cuzco, por ejemplo, reconoció que uno de los armeros y artilleros del bando enemigo había malogrado adrede las armas y apuntado los cañones “con el ardid a no dañarnos”.

Es preciso tener en cuenta asimismo que el apoyo a la rebelión de los pueblos andinos de la región pudo ser mayoritario pero estuvo lejos de ser monolítico. En Canas y Canchis, la provincia natal de Tú-

pac Amaru, la vasta mayoría de los pueblos y sus caciques se sumó al levantamiento (aunque incluso allí hubo dos comunidades, Coporaque y Sicuani, que permanecieron realistas). En la vecina Quispichan-chis, en cambio, sólo cerca de la mitad lo hizo. Se calcula que en la provincia del Cuzco, excluyendo la ciudad y su cercado, unos 28.500 indios se sumaron a la rebelión, pero 36.750 lo hicieron a la causa realista. Hubo provincias al norte del Cuzco, como Cotabambas y Abancay, donde pocas, o ninguna, comunidad se alzó. Los indios residentes en las haciendas tendieron a mantenerse al margen. Como se ha probado para movimientos campesinos en otros tiempos y lugares, los más pobres y vulnerables son mucho más renuentes a rebelarse que aquellos que gozan de cierta autonomía política y recursos económicos propios. Es posible, por lo demás, que la rápida reacción de las autoridades coloniales frente al estallido de la rebelión haya coadyuvado a desactivar las causas de descontento social. Tras el desastre de Sangarará, las autoridades cuzqueñas se apresuraron a declarar por abolido el repartimiento de mercancías, condonaron las deudas del mismo, suprimieron las aduanas y prohibieron el cobro de diezmos a los indios.

En el otro extremo de la escala social, las familias nobles incaicas del valle sagrado, los más prestigiosos y prósperos miembros de la aristocracia indígena, se

mostraron renuentes a arriesgarlo todo por un levantamiento de indios del común, encabezados por un segundón de la aristocracia provincial. Lo que es más importante, estos caciques realistas no parecen haber tenido menos apoyo entre los miembros de sus comunidades que el de aquellos que se pusieron del bando insurgente. Dos prominentes ejemplos son Pedro Apu Sahuaraura, cacique de la parroquia de Santiago, en el Cuzco, y descendiente del más prestigioso linaje noble incaico, y Mateo Pumacahua, cacique del pueblo de Chinchero, provincia de Urubamba. Ambos lideraron a los indios bajo su mando en las batallas contra Túpac Amaru. El primero perecería en la defensa de la ciudad. Del mismo modo, el arribo de miles de indios de la aldea provincia de Paruro en apoyo de las fuerzas realistas durante el decisivo combate en Picchu contribuyó en mucho a sellar la suerte del enfrentamiento. Se dijo que su llegada provocó una considerable desertión en las filas rebeldes. En una crónica española se señaló que, “este gran socorro, en tiempo tan oportuno, alentó a nuestra tropa y observándolo todo el enemigo minoró su arrogante denuedo”. Coincidentemente, Túpac Amaru explicó que se había visto obligado a retirarse del Cuzco por la falta de personal competente para emplear los fusiles y la artillería, así como “porque le pusieron en la primera fila por carnaza a los indios”.

El 10 de enero de 1781 el sueño de Túpac Amaru de entrar triunfante en la antigua capital del imperio incaico llegó a su fin. Inexorablemente, la rebelión en el área del Cuzco iría perdiendo impulso a partir de entonces. Las fuerzas realistas, compuestas por una combinación de destacamentos del ejército regular español y tropas indígenas dirigidas por caciques leales como Mateo Pumacahua, pasaron a la ofensiva. La región continuaría en estado de agitación por varios meses más, pero el fracaso del sitio hizo que el centro de gravedad de la insurrección se fuera desplazando al sur. Dentro del territorio del Virreinato del Perú, las provincias del Collao se irían tornando en el principal teatro de conflicto. En Charcas, por razones en gran parte ajenas a los sucesos en el Cuzco, el primer foco insurgente, el liderado por Tomás Katari, estaba en ese mismo momento alcanzando su apogeo. Y muy pronto —en Oruro primero, en La Paz después— surgirían nuevos levantamientos, más violentos y masivos todavía.

“Pervertidos en estas revoluciones”

Para el tiempo que la insurgencia tupamarista estremecía las provincias del Cuzco y el Collao, la situación en la región de Charcas se deterioraba semana a semana. Tras la expulsión del corregidor de

Chayanta, Joaquín Alós, y la asunción de Tomás Katari como cacique de Macha, el orden social colapsó. Si en el sur del Perú los límites entre las marchas militares de las huestes de Túpac Amaru y las revueltas populares eran poco precisos, aquí la revolución fue lisa y llanamente el resultado de la multiplicación de levantamientos locales. Desde septiembre de 1780, siguiendo el ejemplo de los machas, y los pocoatas unos años antes, virtualmente todas las comunidades de la provincia de Chayanta (Laymi, Puraca, Moscari, Chayantaca, Sicoya, Sacaca, San Pedro de Buena Vista, Moromoro, Ocurí y Pitantora) persiguieron, capturaron y destituyeron a sus jefes étnicos, fueran éstos de sangre o “intrusos”. Muchos fueron arrastrados hasta Macha, la capital política del alzamiento, para que Katari decidiera qué hacer con ellos. Las concepciones políticas igualitarias, representativas, detrás de los alzamientos, es ilustrada por el argumento de la comunidad de Laymi contra su cacique, Marcos Soto, un descendiente de una antigua familia de señores andinos: “Ahora decimos que ya no lo queremos para nuestro gobernador por lo que experimentamos tantos maltratamientos y trabajos, sino que [se] nos nombre otro gobernador *a quien la comunidad eligiese, que sea de nuestra clase*”. Se trataba de la imposición de una concepción de autoridad fundada en el mérito y la conducta, no en el linaje y los derechos hereditarios. La batalla de Pocoata no

había pues cambiado tanto los objetivos de los indígenas como sus modos de hacer política. En vez de dirigirse a Chuquisaca o Potosí para apelar ante los magistrados coloniales, se dirigían ahora a Macha para conferenciar con Tomás Katari.

También los indios de Moscari apalearon y llevaron preso a su cacique, Florencio Lupa. Sin embargo, en vez de entregárselo a Katari y al cura de Macha como el resto, tras una junta nocturna decidieron otra cosa: “Entre la confusión, bulla y algazara le quitaron la cabeza”. Luego expusieron su cabeza en una cruz en las afueras de la ciudad de Chuquisaca. Recordemos que Lupa era el más poderoso de los caciques de la provincia, uno de los pocos integrantes de la sociedad nativa que los vecinos de Chuquisaca conocían por su nombre, el único a quien los corregidores, hacendados y mineros de la provincia trataban como un par. Cuando la mañana del 6 de septiembre las autoridades y el vecindario descubrieron la cabeza del poderoso cacique, creyeron que era el fin del mundo. El pánico colectivo, que todo lo puede, hizo que algunos creyesen haber visto “un considerable número de indios tremolando banderas y tocando cornetas con inductivo aparato de dirigirse sobre este vecindario e invadirle creyéndose que éstos fuesen los de la sublevada provincia de Chayanta”. No había tal multitud ni la iniciativa había sido planeada por Katari (de hecho, los autores del acto

regresaron directamente a Moscarí sin detenerse en Macha). Pero aunque los temores se fueron disipando con el paso de las horas, el ajusticiamiento de Lupa hizo que los magistrados de la audiencia tomaran dos medidas de gran significación. La primera consistió en suspender de inmediato los repartos de mercancías de los corregidores, uno de los más sentidos clamores de todos los pueblos de la región. La segunda, mucho más significativa en el corto plazo, fue poner en marcha extensivos preparativos bélicos. Convocaron a las milicias de la ciudad, solicitaron al virrey Juan José de Vértiz el inmediato despacho de compañías del ejército regular español de Buenos Aires e instruyeron a los corregidores del distrito para que organizaran fuerzas militares en sus respectivas provincias.

En el norte de Potosí, el reclutamiento de tropas confirmó los peores temores de la población indígena: el envío de soldados a la provincia para vengar la derrota de las milicias hispanas en Pocoata. Pero, como lo habían advertido en la citada carta que el corregidor Alós fue forzado a escribir desde su prisión en Macha, el resultado no sería sino la profundización del levantamiento. Y en efecto, desde comienzos de septiembre, la región comenzó a convertirse en un teatro de operaciones. Previendo el arribo de expediciones punitivas, los campesinos acopiaron maíz, carne salada, hojas de coca y hondas

en lugares estratégicos. Se requisaba a las personas que ingresaban a la provincia y se interceptaba toda la correspondencia. Se despacharon individuos a las provincias aledañas para coordinar la asistencia militar; las comunidades de Condodondo (provincia de Paria) y Tinguiyaya (provincia de Porco) patrullaban el área para advertir sobre el arribo de las tropas españolas. Armados con hondas, chicotes y garrotes, los indios custodiaban las principales quebradas y pasajes que conectaban la provincia de Chayanta con Chuquisaca. Se dijo que los campesinos estaban decididos a emboscar a los soldados “en las angosturas y terrenos montañosos” antes que pudiesen llegar a los pueblos; profirieron que dos columnas de mil quinientos indígenas les harían frente apenas ingresaran a la provincia.

Pero había algo mucho más importante que estos preparativos bélicos (los cuales, por lo demás, nunca se concretarían puesto que los ejércitos españoles entrarían a Chayanta varios meses más tarde y sólo una vez que la rebelión se hubiera ya extinguido). El generalizado estado de ebullición política produjo, empleando la definición del antropólogo James C. Scott, “una desrutinización de la vida cotidiana, en la cual las categorías normales con las que la realidad social es aprehendida ya no se aplican”. Lo que comenzó a cuestionarse fueron las relaciones sociales que por siglos habían moldeado a los habitan-

tes rurales. La violencia contra los caciques no tardó en hacerse extensiva a toda la estructura de poder rural. A ello aludió Katari cuando, en una misiva dirigida a la audiencia a comienzos de septiembre, advirtió que los clamores de los pueblos tenían que ser atendidos de inmediato puesto que “sólo así se podrán serenar sus alzamientos tan diarios y consecutivos, lo que son muy perjudiciales a su Majestad respecto de que se hallan *entretenidos y pervertidos en estas revoluciones*”.

Una de esas revoluciones ocurrió por ejemplo en el pueblo de Sacaca. Allí las comunidades persiguieron, apalearon y removieron a sus jefes étnicos y luego expropiaron sus ricas tierras, molinos y ganados. Los caciques de Sacaca, apellidados Ayavirí Cuisara, pertenecían a un antiguo linaje de señores andinos que había conseguido el raro privilegio de poseer un escudo de armas por sus antiguos servicios a la Corona. Poco pasó para que este ataque se hiciera extensivo al clero y los vecinos no indígenas de la región. Cuando uno de los dos caciques, Manuel Ayaviri, intentó refugiarse en la capilla del pueblo de Acasio —un valle donde la comunidad poseía tierras de cultivo de granos— cientos de indígenas, portando una bandera roja y armados con piedras, hondas y garrotes, no dudaron en amarrar al sacerdote, apedrear el templo y amenazar con prenderle fuego. Tampoco dudaron en invadir la provincia de Cochabamba,

en donde había buscado refugio Phelipe Ayaviri, el otro cacique del pueblo (unos meses después, veremos más adelante, Cochabamba sería el escenario de algunos de los más sanguinarios ataques a la población hispánica). En el pueblo de Sacaca mismo, los indios sacaron a rastras de adentro del templo al asistente del cura por haber ayudado a escapar al cacique, lo amarraron y le colocaron en la cabeza una corona de espinas en signo de humillación. Los residentes hispanos no corrieron mejor suerte. En clara expresión del repudio a las jerarquías sociales vigentes, los españoles y mestizos que no habían huido todavía fueron forzados a llevar vestimentas indígenas; los indios salieron por las calles del pueblo profiriendo insultos y apedreando sus viviendas.

También en el valle de San Pedro de Buena Vista, las luchas entre comunidades y caciques se trasladaron rápidamente a otros campos sociales. Los indígenas exigieron al cura Isidro Joseph de Herrera, el más alto funcionario eclesiástico provincial, la entrega de los jefes étnicos que se habían puesto bajo su protección, la vigencia del arancel eclesiástico de 1772 que sistemáticamente se había negado a implementar y la eximisión de los indios del pago de diezmos y veintenas —otro recurrente reclamo durante las décadas previas. Tras varios violentos altercados, el domingo 24 de septiembre una multitud descendió sobre el pueblo desplegando sus armas y haciendo

sonar sus pututus, un instrumento de viento fabricado con un cuerno de buey que se utilizaba para convocar a los miembros de la comunidad. El principal líder en esta región, un indio de la comunidad Sicoya llamado Simón Castillo, confrontó públicamente al párroco en la plaza del pueblo. Herido en su honor, Herrera lo abofeteó e hizo arrestar. Se desató entonces una furibunda batalla campal en la cual los vecinos españoles se vieron obligados a hacer fuego contra la multitud. La masividad del ataque los forzó eventualmente a encerrarse dentro de la iglesia. La multitud atacó el templo por varias horas, hasta que Simón Castillo fue liberado y Herrera aceptó cumplir con sus demandas. Las comunidades insurgentes tomaron completo control del lugar y saquearon las casas vacías de sus residentes. Puesto que el pueblo de San Pedro estaba en uno de los valles más fértiles de la provincia, muchos de ellos eran propietarios de haciendas. No sorprende pues que los cuestionamientos al orden social se extendieran a los derechos de posesión de la tierra. Los indios invadirían algunas haciendas del valle, profiriendo “que los españoles no pueden tener ningunas posesiones”; un cura señaló que se había publicado “cierta providencia o auto para que los dueños de las haciendas en aquel territorio las desamparasen y las entregaran a los indios de la comunidad”. Otras zonas de haciendas experimentarían durante estos meses similar suerte.

Para septiembre de 1780, la rebelión adquirió un distintivo alcance regional. En la provincia de Paria, las comunidades de Condocondo, Toledo, Challacollo y Challapata se alzaron contra sus jefes étnicos. El caso de Condocondo es particularmente significativo, puesto que esta comunidad había protagonizado una de las más violentas revueltas en los años previos a la rebelión: en 1774 habían ajusticiado a sus caciques Gregorio y Andrés Llanquipacha, una familia de jefes étnicos de características similares a Florencio Lupa. Los indios de Condocondo poseían tierras de cultivo en varias zonas de la provincia de Chayanta y mantenían estrechas relaciones con muchas de sus comunidades. De ahí que entre los reclamos de Katari y los machas a la audiencia se encontrase la liberación de los condenados por el ajusticiamiento de los Llanquipachas y que, en medio del pánico causado por la exhibición de la cabeza de Lupa en las afueras de Chuquisaca, éstos fueran de inmediato encarcelados. Antes de regresar a Condocondo, los indígenas visitaron a Katari en Macha. Muchos otros indios de Paria hicieron lo mismo. El corregidor de esta provincia, Manuel de la Bodega y Llano, se lamentó de que “[Tomás Katari] es el oráculo a quien los naturales de estas provincias consultan sus dudas y cuestiones”. No le faltaba razón. Veremos enseguida que en enero de 1781, tras la muerte de Katari, Bodega sería ajusticiado por los indios de su provincia.

En la provincia de Porco, un ayllu de la comunidad de Tinquipaya cuyos territorios lindaban con el de los machas, fue el primero en atacar a sus autoridades comunales. Los indios de la comunidad de Coroma, también en Porco, siguiendo los consejos de Katari remplazaron a su cacique por uno “a su satisfacción” y procedieron luego a entregar los tributos directamente en las cajas reales de Potosí, como lo habían hecho con anterioridad los machas y, unos años atrás, sus vecinos de Pocoata. Al ser arrestado en la villa minera, el nuevo cacique de Coroma explicó que las comunidades le prestaban obediencia a un indio de otra provincia porque “entre ellos ha corrido la voz de que Catari había traído una providencia favorable para todo, principalmente sobre repartos y que por esto todos lo respetan y lo tenían por superior”.

No cabe duda de que la posición de Tomás Katari constituía una profunda subversión del orden establecido. Desde su regreso a la provincia, se había convertido en un mediador entre los pueblos andinos y el Estado. Por lo pronto, para los indígenas de Chayanta, y como acabamos de ver también de otras provincias, no existía mayor fuente de autoridad que la suya. La reacción de las elites coloniales frente al ostensible colapso del orden natural de las cosas aparece vívidamente ilustrado en una carta que el cura de Sacaca envió a Katari a mediados de octubre. Tras prometer venganza por las agresiones al clero y el

resto de los vecinos no indígenas de la provincia, le advirtió: “¡Mira lo que haces! ¡Teme a Dios! Que eres mortal y que cuando menos pienses te quitará la vida y te echará a los infiernos por toda una eternidad”. Entretanto, le pidió que le informase

cómo te he de tratar en adelante porque deseo tu comunicación y correspondencia, si de Majestad, si de Excelencia, si de V. Señoría, para no errar porque todo lo ignoro, y sólo sí lo padezco en tu nombre y lo padecemos todos los de nuestra doctrina y los señores curas del valle en las tuyas, y espero tu respuesta porque no sería razón que un hombre de esas cualidades no respondiese.

El sarcasmo refleja el profundo desasosiego provocado por la repentina subversión de las jerarquías sociales. Katari, recordemos de nuevo, no solamente era un miembro de la sociedad nativa, era un indio del común, analfabeto, pobre, un mero campesino como los miles de campesinos que en ese momento estaban desafiando los poderes de sus gobernantes —seculares o religiosos, indígenas o hispánicos. El líder indígena, por su parte, remitió a las cajas reales los tributos de varios pueblos (cumpliendo así con sus previas promesas de favorecer los intereses de la Corona) y dirigió decenas de misivas a los magistrados coloniales —incluyendo el virrey del Río de la Pla-

ta y el propio Monarca— en las que se presentaba como un humilde vasallo. Pero lo hacía desde una inaudita posición de poder: en tanto máxima autoridad en la región. No en vano, un corregidor interino designado en reemplazo de Joaquín Alós, Juan Antonio de Acuña, había aleccionado a Katari que por más expresiones materiales y simbólicas de sujeción a la Corona que hiciera, el recibir habitantes de Chayanta y otras provincias que llegaban “a rendirle obediencia reconociéndolo como soberano... era un delito gravísimo porque era usurpar el derecho al soberano”. Katari no llegó a dar muestras de pretender usurpar ese derecho, pero sí advirtió que si los funcionarios españoles se negaban a reconocer los legítimos clamores de los pueblos andinos, “se pierde el reino”.

Y eso es exactamente lo que sucedería. A fines de noviembre de 1780, siguiendo órdenes secretas de la audiencia de Charcas, Tomás Katari fue finalmente emboscado y tomado prisionero. Manuel Álvarez Villarreal, el comandante de las milicias del asiento minero de Aullagas, el último bastión de la población hispana de la provincia, lo arrestó junto a su amanuense y unos pocos colaboradores mientras el líder indígena estaba en las cercanías recaudando los tributos de su comunidad. Acaso porque en ese momento del año la mayoría de los indígenas se encontraba sembrando sus tierras en el valle, no hubo una

reacción inmediata. Muy pronto, empero, se hizo evidente que un asalto masivo al asiento minero era inexorable. La primera semana de enero de 1781, conforme la situación en Aullagas se tornaba insostenible, Acuña tomó la decisión de conducir personalmente a Katari a Chuquisaca. Aunque intentó llegar a la ciudad por senderos marginales, el 8 de enero, en una estrecha quebrada próxima al pueblo de Quilaquila, provincia de Yamparáez, su reducido contingente fue interceptado por una multitud de indígenas de esta provincia y la de Chayanta. Después de una primera escaramuza, viéndose en una situación desesperada, Acuña arrojó a Katari a un precipicio. En respuesta, los indios lo apedrearon a él y a sus soldados hasta quitarles la vida. Al igual que lo sucedido en otras batallas, los cadáveres fueron desnudados y dejados sin enterrar como signo de su naturaleza bestial. También fueron extraídos los ojos del cadáver del corregidor; uno de los atacantes explicó “que de aquel modo le habían hecho llevar con los Diablos”.

Los restos de Tomás Katari fueron llevados a una aldea cercana. Durante la noche, aquellos que habían tomado parte del combate velaron su cuerpo. Sus pies llevaban todavía los grillos que se le habían colocado para la marcha a Chuquisaca. Los indios bebieron chicha y realizaron un conjunto de rituales que los documentos de la época, para nuestro pesar, se limi-

tan a describir como “supersticiones”. Pero el apego a prácticas religiosas propias no significa que los indios no se consideraran a sí mismos católicos. Lo eran a su manera, como eran vasallos del rey a su manera, como eran campesinos a su manera. Al día siguiente, trasladaron el cuerpo de Katari al pequeño pueblo de Quilaquila para que, a diferencia de lo ocurrido con sus enemigos, el cura doctrinero le diese cristiana sepultura en el cementerio de la iglesia.

Qué era ser un verdadero cristiano, a quién pertenecía el reino de los cielos y a quién el de este mundo, se iría a dirimir en los días por venir. Cinco semanas después del sepelio, miles de indígenas acamparían en las afueras de Chuquisaca amenazando con exterminar a toda la población hispánica. La multitud que los residentes de la ciudad habían creído ver junto con la cabeza del cacique Lupa en septiembre de 1780, se tornaría ahora realidad.

El camino a Chuquisaca

Durante las cinco semanas que mediaron entre la muerte de Tomás Katari y el asedio a la ciudad, la rebelión indígena se transformó, con el liderazgo de sus hermanos Dámaso y Nicolás, en una guerra anticolonial. Para vengar la suerte de su líder, los indios organizaron un masivo asalto al asiento minero de

Aullagas, el principal centro de resistencia a la insurrección dentro de la provincia. Como Álvarez Villarroel alcanzó a relatar en su última carta, “no se oye otra voz si no es ésta: *ya que murió nuestro rey Catari, muramos todos matando*”. Luego de arduas batallas, Álvarez Villarroel fue entregado por los trabajadores de sus propias minas. En presencia de Nicolás Katari fue ultimado a golpes y luego decapitado. Igual suerte correrían por esos días numerosos residentes de Chayanta opuestos al levantamiento —ex caciques, recaudadores de impuestos, algunos hacendados. La eliminación física de los enemigos se transformó en una aceptada práctica insurgente.

Durante las primeras semanas de 1781, la dimensión regional de la sublevación se consolidó y expandió. Se han conservado varias esquelas de los Kataris —los cuales comenzaron a identificarse con ambiciosos títulos como “Capitán Mayor de la provincia de Charcas” o “Gobernador y Apoderado de todas las comunidades”— declarando por abolidas cargas coloniales como los diezmos, las alcabalas, las veintenas y las primicias. También designaron autoridades étnicas en varias comunidades de provincias vecinas a pedido de sus miembros y llamaron a resistir conjuntamente a las fuerzas españolas. Nicolás, por ejemplo, convocó a las comunidades de Yocalla y Tarapaya, en las cercanías de la villa de Potosí, a “poner todo el esfuerzo que puedan de acomunarse... que

aquí lo estamos nosotros haciendo de nuestra parte, oyendo las voces que corren de los soldados que salen de todos los Pueblos grandes como son Chuquisaca, Potosí y de otros más lugares... y considerando ésto han de esforzar con todo empeño a no dejar que pasen dichos soldados porque si pasan dichos soldados nos acabarán y harán lo que quisieren y les pareciese deVuestras voluntades”. Los indios de Yocalla, de hecho, le escribieron por esos días una desafiante esquila al gobernador de Potosí.

En la provincia de Paria, por su parte, los indios de la comunidad de Challapata ejecutaron a su corregidor, Manuel de la Bodega y Llano. En los años previos, los repartos de mercancías y la colusión del corregidor con los caciques habían suscitado reiterados enfrentamientos. A fines de 1780, Bodega buscó refugio en Oruro, pero viendo que sus repartimientos se perderían decidió regresar a la provincia secundado por un contingente de unos ochenta soldados. Craso error. El 15 de enero, al llegar al pueblo de Challapata arrestó a todas las autoridades de la comunidad, incluyendo al cacique Mariano Lope Chungara y al alcalde Santos Mamani —dos hombres que, como se verá más adelante, estarían en el centro de los enfrentamientos por venir. Pocas horas después sus fuerzas fueron completamente desbordadas por las masas indígenas. Una decena de soldados perdió la vida y el resto, incluido el corregidor,

debió buscar refugio en la iglesia. Los indios amenazaron entonces con incendiar el templo y ajusticiar a todos sus ocupantes si Bodega no era entregado de inmediato. Ante la inminencia de lo peor, el corregidor salió rodeado de religiosos e hincado de rodillas “con mucha humildad y lágrimas les pidió perdón a todos los indios y les dijo igualmente les perdonaba todo el reparto”. Los indios ya no necesitaban de tal perdón. Bodega fue arrastrado hasta el centro de la plaza del pueblo y hecho degollar por mano de su propio esclavo. Igual suerte correría el corregidor de la provincia de Carangas, Mateo Ibáñez de Arco, cuyos abusivos repartos desde su ingreso al cargo en 1775 también habían sido motivo de repetidas quejas. Tras ser sitiado en el pueblo de Colque, el 26 de enero Ibáñez fue capturado y ajusticiado. Todos estos acontecimientos pusieron a las provincias surandinas en pie de guerra. Temiendo ser atacados por las fuerzas rebeldes, los vecinos mestizos e hispanos huyeron a las ciudades aledañas. Por su parte, las comunidades tomaron efectivo control sobre el territorio y apuraron los preparativos para la inexorable conflagración con los ejércitos y milicias coloniales.

El desenlace de este proceso fue el asedio de los ejércitos campesinos a Chuquisaca, la más antigua ciudad de la región y la sede de las tres instituciones coloniales más prominentes del Alto Perú: la audien-

cia, la universidad y el Arzobispado (veremos más adelante que también lo fue el estallido de una exitosa sublevación en la villa de Oruro). Aunque este desenlace no hubiera sido posible, o hubiera tenido ribetes muy distintos, sin la existencia del levantamiento tupamarista, la naturaleza de los vínculos entre ambos movimientos se resiste a simplificaciones. Por un lado, aunque no se desarrollaron contactos directos entre ambos alzamientos para comienzos de 1781, no hay duda de que las noticias sobre Túpac Amaru y la difusión de algunos de sus edictos ejercieron una poderosa influencia en la región. En Paria, por ejemplo, se dijo que cuando los indios de Challapata exhibieron la cabeza del corregidor Bodega por las calles del pueblo, profirieron que se la irían a ofrecer a su inca rey. Los eventos en el Cuzco, si bien de ninguna manera originaron la sublevación en Charcas, dotaron al imaginario colectivo insurgente con una alternativa viable al dominio español; ofrecieron un emblema, por más distante y abstracto que fuera, que oponer a un orden político y social en ostensible descomposición. En su última declaración, antes de ser ajusticiado, Nicolás Katari resumió bien esta conjunción de insurgencia local y simbolismo neoincaico. Recordó que los indios de Chayanta,

confiados en la protección de otras provincias convocadas, se creyeron capaces de mantener sus resolucio-

nes, consiguiendo muchas ventajas; y, como en ese tiempo les llegó la noticia de Túpac Amaru y aseguraban estaba coronado por rey, entró nueva emulación en reconocerle por tal y darle obediencia, no dudando mantenerse bajo su dominación, con menos zozobras, si se conseguía acabar con todos los españoles.

¿Qué quería decir, concretamente, “con menos zozobras”? Su hermano Dámaso lo explicó de esta manera en su interrogatorio final:

Que en todo debía mudarse el gobierno. Que éste sería equitativo, benigno y libre de pensiones; y en agradecimiento del bien que esperaban, y de tener rey natural, quería esperarle con la conquista de esta ciudad, poniéndola con la obediencia de todos los indios que debían poblarla, a sus pies, y con su llegada esperaban redimirse de tasas, gabelas, repartos diezmos y primicias, y vivir sin los cuidados que les acarrearán estas contribuciones, hechos dueños de sus tierras y de los frutos que producen, con tranquilidad y sosiego.

Una utopía campesina imbuida de una utopía nativista. Y aun así, la fusión de las experiencias locales de confrontación y las grandes expectativas mesiánicas despertadas por la revolución tupamarista fue un proceso más conflictivo que lo que estas declaraciones retrospectivas sugieren. El asedio a Chuquisaca

por parte de miles de indios provenientes de varias provincias representó el mayor desafío a la dominación española en la historia de la región. Pero no parece que las fuerzas insurgentes hubieran dado pasos concretos para “conquistar la ciudad”, según la postrera definición de Dámaso, y los objetivos explícitos del asedio continuaron estando íntimamente asociados a la historia local del conflicto. El 13 de febrero, unos siete mil hombres y mujeres acamparon en un cerro aledaño llamado La Punilla (la población de Chuquisaca no excedía por entonces los ocho mil habitantes). Enviaron entonces misivas a la audiencia en las que prometían acometer contra la ciudad y beber aloja en las “calaveras” de los ministros si no se atendían sus exigencias. Pero éstas se limitaban a la devolución de los papeles expropiados por Acuña a Tomás Katari y a la liberación de unos indios de Quilaquila que habían sido arrestados a raíz de la muerte del corregidor. No hubo señales de procurar negociar los términos de la ocupación de la ciudad, como sucedió con Túpac Amaru en el asedio al Cuzco o como sucedería con Túpac Katari en el mucho más prolongado ataque a La Paz.

El 18 de febrero, luego del fracaso de un primer y desorganizado intento de desalojar a las fuerzas indígenas de La Punilla, las autoridades de Charcas se decidieron por fin a enviar dos clérigos a parlamentar con los indios llevando consigo una copia de los

documentos obtenidos por Tomas Katari en su viaje a Buenos Aires en 1779 y la oferta de un perdón general o amnistía. La reacción a esta proposición revela las profundas ambigüedades detrás del movimiento insurgente. Por un lado, los documentos no eran todos los solicitados por los indígenas. Pero más importante que ello, para muchos estos documentos debieron ahora haber parecido irrelevantes, vestigios de una era que estaba acabando: ¿qué significaba si no la presencia de miles de indígenas en armas? Dámaso recordó más tarde que “fue tal la repugnancia y resistencia de muchos, y en particular de las indias, que coactado y lleno de miedo por no perder la vida, se resolvió a permanecer en el puesto y a no dar asenso a las amonestaciones de los emisarios”. Y aun entonces las ambivalencias respecto de las metas del asedio no desaparecieron. Dámaso repitió una vez más que los indios “esperan los papeles de favor, que sacó mi hermano del Virrey, y mi Señor, que están ahí los papeles de los Aranceles, y de los Repartos, y Alcabala que se ha quitado, y por estos motivos le quitaron la vida a mi hermano...”. Y concluyó: “Y más le advierto que nosotros somos tributarios del Rey Nuestro Señor”. Que las ambigüedades no eran sólo retóricas lo demuestra el hecho de que al menos un numeroso grupo de indios, la comunidad de Moromoro, cuyos miembros se habían incorporado al asedio tras haber ajusticiado a su cacique y atacado a los

vecinos españoles de su pueblo, decidió aceptar el ofrecimiento de las autoridades: en respuesta a la proclamación del perdón general, se retiraron en masa de La Punilla.

Las vacilaciones probaron ser en definitiva catastróficas. El 20 de febrero, dos días después de esta primera y única negociación, tres columnas de setecientos cincuenta miembros de las milicias de la ciudad acometieron de manera coordinada sobre las posiciones ocupadas por las fuerzas rebeldes. Los indígenas intentaron resistir la embestida, pero poco pudieron hacer contra tropas bien organizadas, armadas y resueltas esta vez a dar batalla. El relato de un testigo del combate refleja una vez más las consecuencias del choque entre piedras y balas:

Luego que conocieron que su multitud de piedras no era bastante para embarazar el avance [...] no cuidaron de su defensa sino de salvar las vidas entregándose a una precipitada fuga: de modo que como una tropa de Ovejas se derramaron por todo el Cerro procurando esconderse dentro de las peñas y quiebres de la tierra, donde a su salvo los nuestros degollaron a todos aquellos remisos en huir de sus manos, ensangrentando sus armas aún en las infelices mujeres. Quedaron muertos en el campo más de trescientos Indios a más de los muchos heridos que después fueron muriendo en las inmediaciones.

La debacle del cerco a Chuquisaca tuvo ominosas consecuencias para el futuro del movimiento indígena: socavó el liderazgo de los Katari, hizo flaquear la confianza de las comunidades en la factibilidad de la empresa y, por lo tanto, exacerbó las desavenencias dentro de la sociedad andina. Las implicaciones de todo ello no tardarían en ponerse de manifiesto. En lo inmediato, sin embargo, no puso fin al proyecto insurgente. Por un lado, resistir a las tropas españolas se convirtió en una cuestión de supervivencia. Cuando Dámaso Katari estaba en camino a Macha, algunos indios “le rogaban que, pues era regular siguiesen los soldados contra todos, pasando adelante a matarles y consumir sus ganados y bienes, se esforzase a resistir con mayor número de gentes”. Fue en este momento, por otro lado, que comenzaron a llegar noticias sobre un nuevo foco de rebelión. Este levantamiento no era liderado por los indígenas sino por las elites criollas. No se centraba en el mundo rural sino en el mundo urbano; de hecho, era el primer alzamiento que logró poner una ciudad de importancia bajo control de las fuerzas insurgentes. Y se proclamaba en nombre de Túpac Amaru. Las noticias sobre este movimiento, la rebelión de Oruro, encontraron a los vecinos de Chuquisaca celebrando su victoria en La Punilla. Por buenos motivos, las celebraciones dieron paso a una profunda consternación.

Criollos tupamaristas

El ajusticiamiento del corregidor de Paria, Manuel Bodega y Llano, en el pueblo de Challapata, constituyó un nuevo eslabón en la expansión de la insurgencia en Charcas y el desenlace de años de conflictos entre las comunidades y los poderes locales. Pero fue también el punto de partida de algo nuevo. Los eventos de Challapata causaron una enorme conmoción en la capital provincial, Poopó, un pueblo minero del que había salido la mayoría de los soldados que acompañaron al corregidor. Sus residentes, como el resto de los grupos hispánicos de la provincia, temieron que los insurgentes fuesen ahora por ellos. Los trabajadores de las minas e ingenios, hasta entonces, no habían colaborado con los campesinos pero, como en otras zonas de los Andes, aprovecharon la rebelión de las comunidades para ajustar cuentas con sus patrones. “Se juntaron con cornetas, cajas y hondas”, describió el cura de Poopó, “con su alboroto y bullicio pusieron a todos en la mayor consternación, quebrando puertas, robando casas, desnudando y maltratando a cuantos cogían”. Pese a la gravedad de la situación, muchos de los principales del pueblo —mineros y pequeños comerciantes— no se limitaron a

levantar una compañía de milicias, solicitar instrucciones a la audiencia o simplemente huir a la aldea villa de Oruro, donde todos, o casi todos, tenían casas, parientes y asociados. Aquellos que permanecieron en Poopó decidieron en cambio reunirse en asamblea para designar, por propia autoridad, a un reemplazante de Bodega; alguien, dijeron, que pudiera apaciguar los exaltados ánimos de los campesinos y los trabajadores mineros. El elegido resultó Juan de Dios Rodríguez.

Rodríguez era el mayor propietario de minas e ingenios de la provincia de Paria y de Oruro. Coronel de milicia y miembro de una tradicional familia de la villa minera, era también, con su célebre hermano Jacinto Rodríguez, la cabeza visible de un grupo de vecinos criollos de Oruro que por años se habían enfrentado con los peninsulares por el poder local. Los Rodríguez eran una de las tres familias orureñas, junto con los Herreras y Galleguillos, que había acaparado los principales cargos públicos en el ayuntamiento, algunos de los cuales eran comprados de por vida a la Corona y otros, como los de alcaldes ordinarios, elegidos por los cabildantes todos los 1 de enero. El Cabildo y el corregidor —un cargo designado directamente por la Corona— eran los principales organismos de gobierno de la ciudad. En 1781, las cosas tomaron un nuevo giro. La asunción como corregidor de la villa de un vasco llamado Ra-

món de Urrutia cambió los tradicionales balances de fuerza entre los españoles peninsulares y los españoles americanos. Desde su arribo en 1779, Urrutia había procurado por todos los medios a su alcance desplazar a los Rodríguez y sus partidarios del ayuntamiento (en sus palabras, “que saliese la vara [de alcalde] de la casa de los Rodríguez, que pretendía hacerse eterna”). En enero de 1781 logró por fin su cometido. Impuso a sus candidatos tras unas disputadas y contestadas elecciones concejiles. La mayoría de los cargos, incluyendo los de alcalde, quedó en manos de europeos o de criollos partidarios del corregidor. Las reacciones no se dejaron esperar. La mayor parte de las elites criollas y la plebe urbana de Oruro boicoteó las acostumbradas celebraciones públicas que acompañaban las elecciones, en particular la misa de gracias y la corrida de toros. Por unos días, Rodríguez incluso se negó a entregar la vara de alcalde. Se propagaron rumores de motín popular contra los chapetones y, más alarmante aún, las calles de la ciudad vieron la aparición de pasquines que asociaban el descontento con una supuesta adhesión al levantamiento tupamarista. Uno de estos libelos hablaba, en obvia alusión a Túpac Amaru, de “sacudir el yugo del ajeno rey, y coronar al que es dueño”. Hablaba también de “matar a los ministros tiranos”. En sociedades del Antiguo Régimen, donde la publicidad de las opiniones era un privilegio que

sólo el rey y sus magistrados concedían, los pasquines y anónimos representaban el principal mecanismo de expresión de la disidencia política. Nadie los tomaba a la ligera.

Tras la derrota en las elecciones concejiles del primero de enero de 1781, Juan de Dios Rodríguez decidió salir de la villa y dirigirse a su residencia en Poopó. De modo que cuando apenas una semana más tarde el corregidor de Paria, Manuel Bodega y Llano —un corregidor peninsular, igual que Urrutia—, fue ajusticiado y acto seguido los residentes de Poopó se apresuraron a elegir a Rodríguez en su reemplazo, las autoridades y vecinos europeos creyeron ver la confirmación de sus peores temores: la coalición de criollos y tupamaristas. Vieron bien y vieron mal. Como ya dijimos, la revuelta indígena de Challapata siguió una lógica propia, emparentada con levantamientos comunales pasados y presentes, en la misma Paria y en las provincias circundantes, que no guardaban mayor relación con las aspiraciones y frustraciones de la aristocracia criolla. Aun así, los criollos y mestizos no dudaron en aprovechar la ocasión para canalizar su insatisfacción con el estado de las cosas: acusaron al fallecido corregidor de provocar el estallido de la violencia colectiva sólo por coleccionar la plata de sus abusivos repartos de mercancías y, sobre todo, aprovecharon para que su más prominente representante tomara posiciones de poder que

de otro modo le estaban siendo vedadas. No llama la atención pues que la designación de Rodríguez fuera celebrada por los oficiales reales de Oruro, en su mayoría criollos, pero no fuera confirmada por los ministros de la audiencia de Charcas, todos ellos europeos. Los residentes hispánicos, en suma, podían no ser cómplices de la sublevación. Pero considerando que la región estaba saturada de noticias de Túpac Amaru y que provincias como Paria, Chayanta, Yamparáez y Carangas estaban por ese entonces bajo directo control de las comunidades indígenas, dejaron en claro, que estaban dispuestos a jugar con fuego.

Ahora bien, ¿por qué en Oruro el extremo radicalismo del levantamiento indígena no morigeró las rivalidades dentro de las elites coloniales, como fue el caso en el Cuzco, Chuquisaca y otras urbes andinas? La hostilidad entre criollos y peninsulares tenía acaso aquí raíces más profundas y venía de muy lejos. Ya en 1739 las autoridades habían descubierto una conspiración de criollos y mestizos, a la que habrían adherido algunos caciques indígenas, con el fin de terminar con el dominio español. El abortado alzamiento fue liderado por un autoproclamado descendiente directo de los incas, el criollo Juan Vélez de Córdoba. Menos espectacular pero mucho más relevante políticamente, esa hostilidad se expresó en continuas luchas por el dinero, el poder local y el honor.

La principal actividad productiva de la ciudad, la minería, era dominada por los vecinos criollos. Los grandes comerciantes y prestamistas tendían en cambio a ser de origen peninsular. Eran ellos quienes rescataban los minerales, concedían créditos a los mineros para la compra de mercurio (un insumo imprescindible para extraer la plata), adelantaban dinero y mercancías a los corregidores y controlaban el intercambio con las otras ciudades andinas y las capitales virreinales —Lima primero, Buenos Aires luego. Si bien la minería podía llegar a ser muy redituable, era también altamente fluctuante. Cuando en la década de 1770 el sector entró en una aguda fase de estancamiento, los dueños de minas e ingenios (especialmente aquellos que no habían diversificado sus inversiones en haciendas u otros emprendimientos mercantiles) quedaron cada vez más a la merced de los grandes prestamistas. “Advenedizos” y “judíos” comenzaron a llamarlos. De modo que en el imaginario colectivo (aunque no necesariamente en la práctica) las diferencias ocupacionales, y los consiguientes conflictos de intereses, quedaron asociadas al origen de los individuos.

El antagonismo entre criollos, “patricios” o “paisanos” (esto es, personas oriundas de la villa o asimiladas a la sociedad local) y peninsulares o chapetones (foráneos o extranjeros, cualquiera fuera su lugar de nacimiento) se reflejó asimismo en querellas so-

bre la adscripción étnica y el honor. Oruro era una ciudad pequeña de unos seis mil habitantes (cerca de un tercio de la población de Chuquisaca) donde patricios y plebeyos compartían el espacio público y la vida cotidiana. Desarrollaron, en mayor medida que en otras urbes, códigos culturales comunes en la vestimenta, la manera de hablar, el dominio del quechua, la celebración del carnaval, las diversiones y las formas de sociabilidad. El mestizaje afectaba aquí tanto los rasgos fenotípicos de la población como sus prácticas culturales. Para los patricios, ello significó una creciente identificación con su país de origen, la patria chica; para la plebe, cierto sentimiento de identificación simbólica con sus superiores. Para los europeos o para los criollos venidos de otras partes, las elites orureñas eran de baja estirpe. Un limeño, por ejemplo, se mostró azorado por el hecho de que uno de los más distinguidos criollos de la villa tuviese “demostraciones de vida regular con los indios brutos” y bebiera y danzara “con ellos con su propio traje”. Podrían ser ricos, pero su riqueza no los redimía de su baja alcurnia y de sus dudosos linajes, su impureza de sangre. “Cholos” les espetaban en las frecuentes rencillas callejeras que surgían entre ellos. El mismo Jacinto Rodríguez (hombre próspero, miembro del Cabildo, futuro corregidor de la villa) fue objeto de este epíteto en una reyerta con un criollo limeño. Indignado, trató a su ofensor “de rebelde, de hombre que no dis-

cernía ni conocía la diferencia que había del color de la cara de un cholo al suyo, que es la de un hombre español”.

De allí que para los vecinos criollos ocupar los principales puestos en las instituciones de gobierno local fuera no sólo una cuestión de poder sino también de honor, de reafirmación de su pertenencia a las elites blancas, de defensa de su legítimo lugar en la jerarquía de privilegios. Pero también en este campo, como en el de la actividad económica, su suerte comenzó a cambiar a medida que nos acercamos al cataclismo de 1781. La discriminación contra los americanos que la Corona practicó como política de Estado a partir de mediados de siglo, llevó a la designación de peninsulares en los corregimientos de Oruro y Paria, dos puestos que tenían una injerencia directa sobre los habitantes de la villa y que muchas veces habían estado en manos de sus vecinos, incluyendo la familia Rodríguez. Urrutia y Bodega (al igual que Alós en Chayanta o Ibáñez en Carangas) eran los últimos exponentes de esta tendencia. El principal tribunal de la región, la audiencia de Charcas, cuyos oidores y fiscales no mucho antes habían sido casi todos criollos, pasó también a estar dominada por españoles. El ayuntamiento era así el último bastión importante de la aristocracia orureña: el triunfo del partido europeo en las elecciones concejiles de enero de 1781 fue la gota que rebalsó el vaso.

La misma acendrada hostilidad que había conducido a la conformación de partidos asociados a uno y otro bando condujo a que Oruro se convirtiese en el escenario de la única revuelta genuinamente criolla en el Bajo y Alto Perú durante la época de la revolución tupamarista. No significa ello que existieran contactos directos entre la dirigencia tupamarista y los rebeldes orureños. Hasta donde sabemos no los hubo. Según Boleslao Lewin, la primera y única comunicación fue una carta de Andrés Mendigure Túpac Amaru dirigida a los criollos orureños en septiembre de 1781, cuando la villa minera hacía meses se había pasado al bando realista. Pero los dos eventos que terminaron de quebrar la relación entre peninsulares y criollos (las elecciones concejiles y el ajusticiamiento de los corregidores de Paria y Carangas) coincidieron con la difusión de bandos que Túpac Amaru había emitido a fines de 1780 durante su paso por las provincias del Collao. Como vimos, estas proclamas exhortaban a la unión entre indígenas y criollos para luchar contra un enemigo común, los gobernantes españoles. En el Cuzco y el Collao esta exhortación tuvo más que modestos resultados. En Oruro fue otra cosa. Para los vecinos patricios, el movimiento neoinca brindó la posibilidad de poner sus viejas frustraciones y anhelos en un nuevo contexto. Para los europeos, cristalizó la noción de que la aristocracia orureña, por sus inclina-

ciones políticas y rasgos culturales, estaba más cerca de los colonizados que de los colonizadores. La ambigüedad política de los criollos y los prejuicios sociales de los peninsulares creó un clima general de mutua desconfianza que llevó el conflicto a extremos inimaginables. Promovió asimismo la conformación de una alianza de mineros, hacendados, comerciantes y funcionarios orureños con la plebe urbana y los pueblos andinos difícil de concebir una pocas semanas antes.

Repasemos ese proceso. Tras el ajusticiamiento de los corregidores de Paria y Carangas a fines de enero, y la radicalización de la violencia en los pueblos de Chayanta y Yamparáez, la villa comenzó a prepararse para resistir la inminente invasión de las fuerzas indígenas. Como en todas las ciudades de la época, se organizaron de inmediato varias compañías de milicias. En Oruro, sin embargo, ello se tornó muy rápido en el corazón mismo del conflicto. A semejanza de los cargos concejiles, los criollos habían ido adquiriendo a lo largo de los años los principales puestos en regimientos de milicias. Así pues, desde 1770 los hermanos Juan de Dios y Jacinto Rodríguez eran, respectivamente, coronel y teniente coronel de milicias, los más altos rangos en la estructura militar local. Otros mineros adquirieron títulos de capitanes y tenientes. Sin embargo, cuando el corregidor Urrutia formó cuatro compañías de perso-

nas hispánicas y mestizos y una compañía de esclavos (unos cuatrocientos hombres en total), colocó al mando de tres de estos cuerpos, oficiales europeos allegados a su persona. Los criollos recibieron la noticia como una flagrante afrenta a su honor. Un capitán criollo, por ejemplo, declaró en el ayuntamiento que Urrutia “nombró capitanes y demás oficiales europeos de su facción en desaire de los demás patriados, cuyos títulos se hallaban confirmados por su Excelencia”. A su Excelencia, el virrey de Buenos Aires, le comunicó a su vez que “con esta nueva invención de granaderos forasteros [europeos] con preferencia al vecindario *puede seguirse algún día inconvenientes tumultuosos*”.

Ese día no tardó en llegar. Cuando a comienzo de febrero las tropas fueron acuarteladas, los rumores de mutua traición se expandieron como reguero de pólvora. La difusión de los bandos tupamaristas a favor de los criollos y, sobre todo, la actitud de los vecinos de Poopó frente al ajusticiamiento del corregidor Bodega hicieron que los europeos sospecharan que, a la hora de la hora, los criollos se unirían a los rebeldes indígenas. Como resumió un vecino, “públicamente, los europeos habían vociferado que los criollos de Oruro habían entregado en Challapata a los indios al general Bodega y que lo mismo se presumía ejecutase con ellos siempre que los indios invadiesen la Villa”. Los vecinos patricios, por su parte, estaban

convencidos de que los peninsulares acabarían con ellos antes de que eso sucediese, por mano propia o de los soldados negros a su cargo. Los temores de mutua traición, aunque poco verosímiles en sí mismos, se tornaron en una profecía autocumplida. El corregidor dio el primer paso en esta dirección al repartir armas de fuego y cuchillos a los europeos y a los esclavos bajo su mando, pero no así a la compañía de criollos y mestizos. Como resultado de este sospechoso reparto, la noche del 9 de febrero las mujeres, hijos y parientes de los soldados criollos rodearon la casa que oficiaba de cuartel de las cinco compañías al grito de que los paisanos serían masacrados por sus pares. Llevaron consigo palos, piedras y algunas armas de fuego. Los milicianos abandonaron entonces el lugar rehusándose a pasar la noche con las otras compañías, desarmados y bajo llave. Se dijo que uno de los líderes del amotinamiento, y del posterior alzamiento general, Sebastián Pagador, un hombre de modestos recursos, empleado de los Rodríguez, más cercano a la plebe que al patriciado, advirtió a sus “amigos, paisanos y compañeros” que estaba en marcha “la más alevosa traición contra nosotros por los chapetones”. Llamó a sacrificar sus vidas “en defensa de la Patria, convirtiendo toda la humildad y rendimiento con que hasta aquí hemos sufrido la traición de los chapetones, en ira y furor, para despedazarlos y acabar, si es posible, con esta maldita raza”.

Luego de una noche cargada de amenazas y rumores, los milicianos se negaron a volver a acuartelarse. Se dirigieron en cambio a casa de Jacinto Rodríguez para, aparentemente, pedirle que en su condición de teniente coronel intercediese ante el corregidor. Pero Rodríguez, exhibiendo una sospechosa pasividad, no hizo nada. Y los milicianos tampoco regresaron al cuartel. La ciudad entró en un estado general de deliberación. Los milicianos y la plebe se congregaron en la Plaza Mayor y los barrios populares, más enfrascados ya en el posible choque armado con los europeos que en el posible asalto indígena. Consciente de la gravedad de la situación, el corregidor Urrutia ordenó a sus oficiales que disuadiera a los criollos acerca de la completa falsedad de los rumores. Él mismo se dirigió a la Plaza Mayor para convencer a los amotinados que nada les sucedería. Se ofreció incluso a pasar la noche en el cuartel con ellos para asegurarles que no serían atacados. Pero era ya tarde para evitar lo inevitable. Al atardecer, se escucharon ruidos de cornetas, cajas y alborotos en un barrio popular de la villa y un cerro alejado llamado Conchupata. En principio se pensó que se trataba de la esperada invasión de los indios, mas resultaron ser los propios vecinos plebeyos. ¿Quiénes eran éstos? Por un lado, los jornaleros de las minas, un grupo de origen indígena numeroso y decidido que dotó a la revuelta de un nivel de or-

ganización muy difícil de alcanzar en ciudades que carecían de un actor social tan cohesivo. Por el otro, por supuesto, el abigarrado mundo de los sectores populares de todas las urbes coloniales: oficiales y aprendices de los gremios de artesanos (zapateros, plateros, carpinteros, etc.), comerciantes al menudeo, vendedores callejeros, servidores domésticos y personas sin empleo fijo. Se los designaba como el “pueblo”, la “plebe” o los “cholos”. Típico de los movimientos sociales de la época, las mujeres participaban en pie de igualdad con los hombres. Era la revuelta de una comunidad, no de un determinado grupo ocupacional.

Cuando las milicias criollas reconocieron que éste era el origen de los disturbios se abstuvieron de actuar. Una hora más tarde el tumulto se tornó en una batalla campal. Los oficiales y milicianos europeos, reconociendo que la revuelta iba en aumento y que estaba dirigida contra ellos, hicieron fuego contra la multitud para dispersarla. Pero fueron ellos los que debieron retroceder ante la lluvia de piedras lanzadas por la gente. Muy pronto, el motín se extendió a toda la villa. Las calles y plazas se convirtieron en campos de batalla. Y una gresca menor entre un miliciano criollo y uno peninsular bastó para que la presión acumulada en las últimas semanas finalmente estallase: los paisanos en armas, en vez de contener a los amotinados, decidieron incorporarse a la

multitud. La villa quedó pues a merced de los rebeldes. Viendo lo desesperado de su situación, el corregidor Urrutia, los alcaldes y los principales oficiales y vecinos europeos huyeron esa misma noche a Cochabamba. El resto buscó refugio en las iglesias y en algunas casas de chapetones y criollos prominentes, muchos de ellos llevando consigo sus ingentes caudales. Tal fue el caso de un rico comerciante español, José de Endeiza, cuya residencia frente a la plaza se convirtió en uno de sus principales destinos. Entonces comenzó el incendio de viviendas. Al intentar escapar del fuego, varios europeos y sus esclavos fueron masacrados por la multitud. A la violencia contra las personas, siguió un masivo saqueo de las casas y tiendas de los chapetones y sus allegados. Innumerales objetos de oro, barras de plata, plata sellada y bienes de valor fueron apropiados y repartidos entre los atacantes. Se dijo que sólo de la casa de Endeiza los asaltantes extrajeron unos 50.000 pesos. La violencia y el saqueo se prolongaron durante toda la noche hasta el amanecer del 11 de febrero. Murieron en total unos diez europeos, cinco negros y tres criollos.

Los criollos prominentes, incluyendo los Rodríguez, y los oficiales de las milicias no estuvieron involucrados directamente en los incidentes. En una sociedad de este tipo, donde no existía el anonimato, hubiera sido demasiado osado. Pero no hicieron nada para detener la violencia colectiva y, al igual

que lo ocurrido con la rebelión en la provincia de Paria, resultaron sus principales beneficiarios. A la mañana del 11 de febrero, una comitiva se dirigió a la casa de Jacinto Rodríguez para solicitarle, en su condición de teniente coronel de milicias y regidor decano del ayuntamiento, que en vista de la deserción de las autoridades se hiciese cargo del gobierno de la ciudad. ¿Pretendieron Rodríguez y sus allegados restaurar el orden o más bien ponerse a la cabeza de la rebelión? Esta deliberada ambigüedad, nacida acaso de una genuina ambivalencia ideológica, de la búsqueda de un reaseguro en caso de fracaso, o de una mezcla de ambos, teñiría toda la historia de la rebelión. La ceremonia que siguió, empero, no deja lugar a dudas respecto del significado político del acontecimiento. Rodríguez y su comitiva se dirigieron a la Plaza Mayor, en donde se había convocado al pueblo. Desde los balcones del Cabildo se advirtió a la multitud que debían sujetarse a algún superior y se les preguntó “si querían reconocer por tal a Don Jacinto Rodríguez, a que generalmente respondieron que lo aclamaban por Justicia Mayor, y obedecerían en todo, mas habían de quitar la vida al Corregidor [Urrutia] y cuantos Europeos encontrasen como a enemigos declarados”. Dos días más tarde el ayuntamiento ratificaría, con todas las formalidades del caso, esta autoridad nacida de la aclamación popular.

En cuanto a los indios, cuya amenaza de invasión había sido el origen de todos los disturbios, comenzaron a ingresar a la villa pacíficamente la misma tarde del 11 de febrero. Nadie hizo nada para detenerlos. Arribaron unos cinco mil el primer día y, cuatro días más tarde, eran ya 15.000. La mayoría pertenecía a pueblos comarcanos a la villa. Esta multitud (más del doble de la población estable de Oruro) ocupó las calles de la ciudad para, según su propia visión de los hechos, ayudar a criollos y cholos a acabar con los chapetones. ¿No era eso lo que pedían los bandos de Túpac Amaru? El 11 de febrero, y los días que siguieron, los europeos que habían logrado escapar del furor del primer motín fueron perseguidos y masacrados. En la ceremonia de asunción como corregidor de la villa, Jacinto Rodríguez había pedido que no se atacara a los españoles casados con criollas (para las concepciones de la época, ya no eran considerados foráneos sino vecinos). Pero los insurgentes no estaban para ese tipo de sutilezas. Apenas un puñado de chapetones logró sobrevivir. Los indígenas, en conjunción con los grupos populares urbanos, no dudaron en requisar todas las iglesias de la villa, arrastrar fuera de ellas a los refugiados para luego matarlos. Un cura recordó que “no reservaron el aposento ni pieza más oculta, aun hacían abrir las cajas, alacenas, rompían los tumbadillos y tocaban los suelos por si sonaba un hueco y olían la tierra por si estaba recién

escarbada...”. Sabiendo que muchos sacerdotes harían todo lo posible por dar cobijo a los españoles, la escena se repitió durante varios días. Cerca de treinta españoles perecieron de esta manera. Como los indios en otras partes, los de Oruro no permitieron que los cadáveres de sus enemigos fueran enterrados. El saqueo, por lo demás, se extendió a cada casa y cada tienda que pudiera contener bienes de los europeos y sus aliados. Numerosos edificios fueron puestos en llamas.

La revuelta original de la villa de Oruro había obedecido a la enraizada hostilidad de los vecinos hacia los europeos y foráneos. Había sido inspirada, en algunos grupos más vagamente que en otros, por las noticias del levantamiento de Túpac Amaru, pero sus causas eran distintivamente locales, respondían a agravios de corta y vieja data. Ahora, con la ocupación de la ciudad por parte de las fuerzas indígenas, los criollos vieron su revuelta tornarse en la revolución tupamarista. Y no les gustó lo que vieron. Al comienzo hubo mutuas expresiones de simpatía. El 13 de febrero, por ejemplo, hicieron su entrada a la villa unos dos mil indios del pueblo de Sora Sora en formación y al son de sus instrumentos musicales. Se organizó un desfile en su honor y todos los principales de la villa salieron a la calle a recibirlos. La ceremonia concluyó con demostraciones públicas de obediencia a la autoridad de Jacinto Rodríguez. No te-

nían motivos para no hacerlo: en el curso de la celebración se promulgó públicamente un bando de Túpac Amaru ordenando matar a todos los chapetones; se arrancó el escudo de las Armas Reales de la puerta del edificio de la real hacienda; un testigo relató que después del evento los principales vecinos criollos intercambiaban impresiones sobre el avance de las huestes tupamaristas. Sin embargo, pronto quedó en evidencia que los indígenas tenían sus propias ideas respecto de las metas de la revolución. Además de su implacable persecución de los españoles y saqueo de sus bienes, comenzaron a exigir la cesión de tierras a las comunidades, por ejemplo. La mayoría de los pueblos rurales de la jurisdicción de Oruro, a diferencia de los de las provincias de Paria, Chayanta y otras, estaba compuesta por indios forasteros o yanacunas sin tierras (vale decir, campesinos arrendatarios). Los derechos de propiedad de los predios que cultivaban era un clamor esencial para ellos. El problema era que muchos de los terrenos que reclamaban eran propiedad de vecinos criollos pudientes. Un dilema similar había enfrentado Juan de Dios Rodríguez en la provincia de Paria. Desde su nombramiento como corregidor interino había establecido una estrecha relación con los insurgentes, en particular con el cacique de la comunidad de Challapata, el principal responsable por el ajusticiamiento de Bodega, Mariano Lope Chungara. Pero el precio de tal

connivencia había sido el verse forzado a transferirles, mediante escrituras públicas, numerosos predios de hacendados criollos que consideraban suyos. Los conflictos de clase no se evaporaron por compartir una causa común: más bien salieron a la superficie. Del mismo modo, los indígenas que ingresaron a la villa también parecieron exigir la supresión del tributo y la devolución de lo que ya habían pagado. Las oficinas de las Cajas Reales fueron por tanto otro de los blancos de la violencia colectiva. ¿Cuál era el sentido de respetar los caudales de la real hacienda si el dominio español se había extinguido? Las autoridades de la villa se vieron obligadas a poner una custodia permanente para proteger el dinero.

Pero más allá de este conflicto de intereses, la presencia de cientos de indígenas hizo que los vecinos criollos de Oruro se enfrentaran cara a cara con la realidad última del fenómeno insurreccional andino. Para los indígenas en armas, la rebelión no era sólo un alzamiento contra la dominación española sino contra las jerarquías sociales coloniales. No era en esencia un hecho de orden geopolítico sino étnico-cultural. Era una revuelta anticolonial en el más profundo de los sentidos. Afectaba las tradicionales relaciones de autoridad y deferencia hacia las personas de origen hispánico, así como las formas de distinción social. La manifestación más ostensible de esta aspiración igualitaria consistió en que los vecinos pa-

tricios de la villa, hombres y mujeres, fueron obligados a vestir en todo momento los atuendos propios de los indígenas. El corregidor, los alcaldes y regidores, todos los criollos distinguidos y sus familiares, con excepción de los curas, debieron lucir las típicas ropas andinas: ponchos, camisetas y monteras. Las mujeres llevaban acsus (una prenda femenina usada como sobrevestido). El mismo Jacinto Rodríguez lucía una túnica similar a la de Túpac Amaru. También debían portar chuspas de coca, puesto que había que mascar la hoja a la usanza de los indios. La simbología militar no fue ajena a este completo trastrocamiento de los usos culturales: las banderas y los tambores fueron reemplazados, según un testigo, “por la tocata que acostumbran los indios de esta América”. Se exigió, asimismo, que las convocatorias no fueran encabezadas por términos como “paisanos” o “compatriotas” sino por la palabra “comuna”. Y con la excusa de estar persiguiendo a los chapetones, los indígenas se arrogaban el derecho de ingresar en las casas de los patricios “y pedían dádivas de plata, aguardiente y coca”. En suma, el reconocimiento de la autoridad política de los dirigentes criollos no conllevó en absoluto el reconocimiento de sus preeminencias sociales. Después de todo, gobernaban a nombre de uno de ellos, Túpac Amaru. “La voz pública —se dijo— era que el Inca mandaba y a su orden don Jacinto”.

En Oruro, pues, el proyecto de la dirigencia tupamarista pareció por fin materializarse: los americanos hermanados bajo la tutela del nuevo inca. Menos de una semana bastó para que las elites orureñas abandonaran toda ilusión en semejante proyecto. Un incidente ocurrido el 13 de febrero llevó la situación a un punto de no retorno. En respuesta a uno de sus intentos por ocupar el edificio de las Cajas Reales, el mencionado cabecilla de la plebe urbana y allegado a Jacinto Rodríguez, Sebastián Pagador, mató a un atacante. Los indios lo llevaron de inmediato ante el corregidor para que le impusiese el castigo correspondiente. Sin posibilidad de ofrecerle protección, Rodríguez dispuso que fuera conducido a la cárcel. No llegaría a destino, sin embargo: en el camino fue matado a palos por los enfurecidos indígenas. Frente a la palmaria impotencia para sujetar a los indios y ejercer control sobre la villa, los criollos intentaron persuadirlos de que regresaran a sus pueblos. El 14 de febrero se convocó a todos los indios a un predio a la entrada de Oruro. Allí se les agradeció los servicios prestados y, para convencerlos de abandonar la villa, se repartió un peso a cada uno de los presentes. Con este fin, se habían extraído previamente 25.000 pesos de las Cajas Reales, un dinero que de hecho los indígenas consideraban suyo debido a que provenía en gran parte de los tributos. Para aplacar los resquemores acerca del destino de los fondos restantes (en

las Cajas Reales había en ese momento unos 600.000 pesos), Jacinto Rodríguez llegó incluso a prometer que la plata “quedaba reservada para la llegada de su Rey Túpac Amaru”. Los presentes parecieron aceptar con gusto el convite y la reunión adquirió un clima festivo. No obstante, sólo una minoría accedería a regresar a sus lugares de origen. La villa estaba gobernada por tupamaristas, ellos eran tupamaristas, ¿por qué habrían de irse? Más aún, durante los días siguientes, a medida que las tiendas de los europeos se fueron vaciando, comenzaron a atacar las tiendas de los criollos ricos. Resultó evidente, en definitiva, que no se retirarían si no era por la fuerza.

La fuerza fue en gran parte proporcionada por otros indios insurgentes. Los criollos utilizaron a los indios que efectivamente respondían a su mando para expulsar a los que lo hacían sólo nominalmente. Juan de Dios Rodríguez viajó a la villa desde su residencia en Poopó acompañado por Lope Chungara, numerosos indios de Challapata y otros caciques y principales de la provincia de Paria. En los días previos, mediante las referidas cesiones de tierras, había disuadido al grueso de las comunidades de esta provincia de trasladarse a Oruro. Ahora los necesitaba como fuerza de choque. En principio, Juan de Dios Rodríguez habría procurado convencer a los ocupantes de que Túpac Amaru no quería que los indios agrediesen a los criollos y que si todavía que-

daban chapetones en la villa, ya los vecinos se ocuparían de ellos. No tuvo éxito: se dijo que uno de los cabecillas indígenas lo increpó por intentar “botarlos con tanto desprecio”. El 16 de febrero, pues, se produjeron violentos choques tras los cuales los indios de los pueblos comarcanos de Oruro debieron por fin abandonar la villa.

La expulsión de los insurgentes marcó el final de la efímera coalición entre indígenas y criollos. A partir de entonces, la aristocracia orureña regresó apresuradamente al redil realista. Comenzaron por tratar de restablecer el orden social dentro de la ciudad. Ordenaron que los miembros de la plebe devolviesen todos los bienes que se habían apropiado durante los masivos saqueos de tiendas y viviendas. Para dejar en claro que los días de desenfreno habían concluido, se realizó una procesión de arrepentimiento y penitencia por las calles con las principales imágenes de las iglesias. Los cadáveres de los peninsulares ajusticiados, que los indios habían obligado a dejar a la intemperie, fueron por fin enterrados. Como un grupo se negó a devolver los bienes robados, uno de sus cabecillas fue arrestado. Cuando sus pares intentaron liberarlo, fueron reprimidos sin contemplación: el cabecilla fue ejecutado. No se sabe con seguridad cuántos objetos de valor fueron retornados a sus dueños (si es que todavía vivían) o a las autoridades de la villa. Es claro, de todos modos, que con

el paso de los días los grupos plebeyos, ya sin la complicidad de los patricios, bajo amenaza de ser acusados de sediciosos tupamaristas, volvieron a ser disciplinados.

Todo lo contrario ocurrió en las áreas rurales. Allí nadie podía disciplinar a los insurrectos. Y la rebelión en la zona de Oruro comenzó a parecerse al fin a la rebelión en el resto del sur andino. Después de la ruptura con las elites criollas, los indígenas ajusticiaron al cacique Lope Chungara y otros que habían colaborado con los Rodríguez. Quien encabezó la acción fue Santos Mamani, el mismo alcalde de Challapata que había estado preso con Lope Chungara previo al ajusticiamiento del corregidor Bodega. Mamani se convertiría en el principal líder insurgente de la región. Se dijo que cuando el cacique intentó cobrar los tributos, “le quitaron la vida diciendo que dichos tributos se debían pagar a Tupacamaro”. Fue también tratado de “traidor a su comunidad”. Los ingenios y propiedades de Juan de Dios Rodríguez fueron incendiados. Los ataques a la población hispánica se extendieron a todas las comarcas vecinas a la villa y los pueblos de la provincia de Paria, incluyendo la capital Poopó. El 9 de marzo, un mes después que las fuerzas indígenas hicieran su pacífico ingreso a una ciudad que consideraban en manos de los tupamaristas, dos comunidades de la jurisdicción de Oruro (Paria y Caracollo)

y dos de Paria (Challacollo y Toledo) acometieron contra la villa. Otras comunidades, como Challapata o Sora Sora, se iban a sumar al ataque pero no llegaron a hacerlo por problemas logísticos. El objetivo era exterminar a los habitantes de Oruro, en particular a los criollos, por su traición y su colaboración con las fuerzas realistas. Fueron sin embargo derrotados por las milicias de patricios, plebeyos y eclesiásticos. Diez días más tarde lo intentarían una vez más. Un contingente aun más numeroso de comunidades, alrededor de cinco mil hombres y mujeres, cercó la villa por varios días interrumpiendo el normal abastecimiento de víveres. El ataque fue frustrado nuevamente por la eficaz resistencia de las milicias urbanas. A comienzos de abril, se realizó el tercer y más decidido avance sobre la ciudad. Fue en esta ocasión liderado por la más belicosa de las comunidades de la región, Challapata, a cuyo frente se encontraba Santos Mamani. Aunque esta vez las defensas de la villa parecieron haberse visto sobrepasadas, la llegada de una compañía de mil soldados milicianos de Cochabamba, cinco días después de comenzado el asedio, terminó con la capacidad de resistencia de los insurgentes.

La derrota marcó el fin del levantamiento. Por entonces, como enseguida se verá, muchas comunidades de Chayanta y otras provincias habían comenzado a pasarse al bando realista. El fracaso de los tres

avances sobre Oruro indujo a los indígenas de la zona a intentar lo mismo. A cambio de indultos por su pasada conducta, ofrecieron su colaboración en la lucha contra los insurrectos. Las autoridades de la villa no desaprovecharon la oportunidad. La pacificación final de las áreas rurales de Oruro fue en buena medida obra de los mismos indígenas que, ante la evidencia de la imposibilidad de derrotar a las fuerzas españolas por las armas, procuraron ganar así su derecho a reincorporarse al orden establecido. Los principales cabecillas fueron llevados presos a la villa y dieciséis de ellos, pertenecientes a Challapata, Poopó, Sora Sora, Challacollo y otras comunidades insurrectas, fueron sentenciados a muerte. Santos Mamani entre ellos. Los indígenas, por otro lado, reasumieron el pago de los tributos y el envío de mitayos a Potosí. Y, poco a poco, en pequeños grupos, empezaron a volver a Oruro, esta vez no para poner la ciudad bajo el dominio de Túpac Amaru, sino para vender sus productos en las ferias o “canchas”, como lo habían hecho por siglos.

En cuanto a los criollos, sus paces con los peninsulares y su decisivo rol en la defensa de la ciudad y en la supresión de la sublevación indígena les valieron el derecho a reincorporarse a la sociedad colonial. De hecho, tras la represión del movimiento indígena, Jacinto Rodríguez fue ratificado como corregidor de la villa por las máximas autoridades

españolas. Un notable giro de los acontecimientos para quien había sido ungido corregidor en una asamblea popular y proclamado bandos Túpac Amaru. Los sectores europeos y realistas del Alto Perú no olvidarían, sin embargo, que los criollos habían sido cómplices de la matanza y saqueo de los peninsulares, habían acogido en la villa a las fuerzas insurgentes, se habían paseado por las calles en atuendos andinos y puesto sus esperanzas en la insurrección. Con el tiempo, las cabezas visibles del movimiento orureño serían llamadas a responder por su actuación en las tumultuosas jornadas de febrero de 1781. En septiembre de 1783, ante los insistentes pedidos de justicia, la Corona ordenó al virrey Juan José de Vértiz que tomará medidas efectivas “para el escarmiento de los sanguinarios delincuentes de Oruro”, entre quienes se encontraban Jacinto y Juan de Dios Rodríguez y una veintena de ricos mineros, comerciantes, ex corregidores y regidores, eclesiásticos, lo más granado de la sociedad local, fueron arrestados en el curso de 1784, sometidos a interrogatorios y tormentos en Potosí y luego llevados bajo custodia a Buenos Aires. Algunos murieron en el centro minero, otros en camino a la capital virreinal. Al resto le esperaba un interminable proceso judicial en el curso del cual muchos morirían en cautiverio de enfermedades varias, Juan de Dios Rodríguez entre ellos. En 1795, se sentenció

a muerte a los principales cabecillas, se confiscaron sus bienes y se declaró a “perpetua infamia” a sus hijos y nietos. De Jacinto Rodríguez, quien no vivió lo suficiente para escuchar la sentencia, se ordenó desenterrarlo del cementerio del hospital de los betlemitas de Buenos Aires, cortarle la cabeza, trasladarla a Oruro y arrastrarla por las calles de la villa. Esa parte de la sentencia no pareció haberse llevado a la práctica.

La radicalización de la violencia en las provincias altoperuanas

La derrota del avance sobre Chuquisaca el 20 de febrero de 1781 tendría ominosas consecuencias para el futuro del movimiento liderado por Dámaso y Nicolás Katari. En lo inmediato, sin embargo, las noticias sobre el estallido de la rebelión en Oruro fue un poderoso estímulo para que el proyecto insurgente se propagase a otras provincias surandinas y los asaltos a los grupos hispánicos y a los símbolos del poder colonial alcanzasen su máximo nivel de radicalismo. Apenas tres días después de la debacle de La Punilla, unos indios de Chayanta se trasladaron a Oruro, donde obtuvieron una copia de un edicto firmado por el mismo Túpac Amaru. Éste proclamaba que, “el Rey nuestro señor Casimiro Inga Túpac

Amaru manda con mucho encargo que a sus vasallos no se les ofenda en ninguna cosa, y que vivan hermanablemente como leales vasallos míos. Y que los Europeos no tengan comercio, ni que tengan entrada en nuestro reino pues lo han poseído tantos años”. Fue, posiblemente, el primer bando de Túpac Amaru que alcanzó el norte de Potosí. También varios indígenas de la provincia de Paria le informaron a Dámaso Katari que “unidos los indios con los criollos, habían muerto a todos los chapetones en Oruro, donde esperaban a Túpac Amaru, que estaban cerca con 8.000 criollos y 6.000 indios, que venían matando a todos los españoles europeos que encontraban”. Dámaso recordó que un papel de Túpac Amaru circuló “de mano en mano”, y que “en conferencia con los principales de Macha, y en agradecimiento de su nuevo Rey, acordó la comunidad hacer un expreso a Túpac Amaru, rindiéndole obediencia y sus personas”. No sabemos qué significado pudo tener para las comunidades de Chayanta una distinción entre criollos y peninsulares que había estado del todo ausente incluso en el avance sobre Chuquisaca. Pero es claro que el edicto de Túpac Amaru y las noticias sobre Oruro pudieron hacer por fin que los campesinos norpotosinos vieran su propia experiencia desde una nueva perspectiva. Se dijo así que varios indios le hicieron saber a Dámaso que “sus providencias de rebaja que decía, ya no servían, porque tendrían in-

dulto con su nuevo Rey, y no pagarían tasas ni ob-
venciones”. Más importante aún, contribuyeron a
cristalizar la idea de un verdadero escenario insur-
gente panandino que entrelazaba de manera tangible
los acontecimientos en el Cuzco con los levanta-
mientos altoperuanos. Como resultado, los pueblos
de las provincias aledañas a Charcas y Potosí presen-
ciarían durante febrero y marzo explosiones de vio-
lencia colectiva que las elites coloniales nunca pen-
saron llegarían a ver.

Uno de los principales focos de actividad insur-
gente durante esta época fue el rico valle de Cocha-
bamba. La provincia, uno de los grandes centros
agrícolas de los Andes, hospedaba numerosas hacien-
das y varios pueblos de indios. La mecha se encen-
dió en los alrededores de los pueblos Arque y Col-
cha, una zona de producción agrícola y textil que
sirve de pasaje entre los valles de la provincia y las
tierras altas de Chayanta. Como vimos, esta zona ha-
bía sido invadida a fines de 1780 por los indios de Sa-
caca en procura de sus caciques. Aunque los indíge-
nas locales habían colaborado activamente con los de
Sacaca, no se habían producido por entonces gran-
des desmanes dentro de la provincia. Ahora las co-
sas tomaron un cariz muy diferente. Las comunida-
des indígenas de Colcha comenzaron a ocupar las
haciendas de la zona —al menos ocho hacendados
murieron durante estos ataques— y movilizaron a

los pueblos de Arque y Tapacari. Mientras los insurgentes actuaron a nombre de Túpac Amaru, el blanco de sus ataques era mucho más vasto que lo establecido en los bandos tupamaristas. Estos bandos —escritos en circunstancias que poca relación guardaban con las realidades de quienes luego los invocaban— eran leídos menos como un guía que como un llamado a la acción. El 21 de febrero, por ejemplo, las fuerzas rebeldes ocuparon el pueblo de Colcha, entraron a la iglesia y mataron a todos los vecinos no indígenas que allí encontraron, incluyendo niños y mujeres. Siguiendo un patrón muy extendido, los muertos fueron dejados en la iglesia y en la plaza central sin enterrar. Tampoco los sacerdotes fueron exceptuados. Tres de ellos, y dos de sus ayudantes, fueron ajusticiados. A uno se lo descuartizó y a otro se le arrancó la lengua. La Iglesia católica se había constituido, metafórica y literalmente, en el último refugio del colonialismo en las aldeas rurales. Los templos, hasta entonces, habían servido como lugar de santuario y, ciertamente, el apego a los rituales cristianos probó ser mucho más duradero que la obediencia al poder secular. Sin embargo, conforme los párrocos quedaron del bando enemigo y los anhelos de una transformación de la sociedad se profundizaron, las personas y símbolos de autoridad eclesiástica quedaron expuestos a brutales ataques. Estos ataques expresaron un rechazo a la función del

clero en el orden social y, acaso, una pérdida de fe en el poder del Dios cristiano.

Escenas similares se repitieron en el pueblo de Ayopaia, donde el 23 de febrero alrededor de cuatrocientos individuos fueron masacrados dentro de la iglesia. Dos días más tarde, los indios de Tapacari, acompañados por indios de otras regiones, ajusticiaron a un número semejante de personas en la iglesia del pueblo. Se dijo que tras matarlos en el coro y el altar, los insurgentes danzaron sobre los cuerpos de sus víctimas y bebieron de su sangre. Dado que el canibalismo es condenado en las sociedades andinas, la ingesta de la sangre de españoles, criollos y mestizos —una práctica que se repitió en distintos lugares— debe ser interpretada, según el antropólogo Jan Sze­minski, como un índice de que a los ojos indígenas se trataba de seres bestiales, diabólicos, no humanos. Por otro lado, las imágenes y objetos religiosos fueron llevados a la plaza y reducidos a cenizas. Algunos niños fueron arrojados desde la torre de la iglesia. Varias mujeres blancas o mestizas, luego de presenciar la ejecución de sus maridos e hijos, fueron obligadas a vestirse de indias, mascar coca y hacer de siervas o esclavas de los indios. Cientos de vecinos de la cercana villa de Tarata tendrían igual suerte. También en nombre de Túpac Amaru, las ricas haciendas de los valles de Tapacari, Sacaba y Clisa fueron atacadas y sus propietarios ajusticiados.

La extrema violencia de la insurrección, la conciencia que se trataba de una guerra a muerte, llevó a que los vecinos de la ciudad de Cochabamba y pueblos aledaños se alistaran en masa a las milicias. La provincia tenía un alto porcentaje de población hispánica y mestiza debido a la temprana expansión de la agricultura comercial. Se logró conformar por tanto una poderosa fuerza de más de mil efectivos que, durante las primeras semanas de marzo, pudo recobrar el control de la región. La represión fue implacable. Innumerables indios fueron ajusticiados y cientos de cadáveres fueron expuestos en los caminos para ejemplo. Las compañías de soldados Cochabamba —que se hicieron conocidas por su capacidad de combate, su crueldad y su inclinación al saqueo— serían luego una de las principales fuerza de choque en la supresión de la rebelión en las regiones de Oruro y La Paz.

Para esta época, la insurrección se expandió también al el sur de Potosí. El 27 de febrero los indios de la provincia de Lipes ajusticiaron al corregidor y sus hijos (su mujer fue en cambio tomada cautiva y obligada a trabajar como sirviente). No se permitió que los cuerpos fueran enterrados. En el pueblo de Tupiza, provincia de Chichas, los indios de la región y la milicia provincial encabezada por un sargento mestizo llamado Luis Laso de la Vega se levantaron contra el corregidor, Francisco García de Prado.

Cuando éste buscó refugio en su casa, los rebeldes la pusieron en llamas. El corregidor fue luego decapitado y, según se dijo, uno de los indios bebió de su sangre. De la Vega se declaró gobernador de las provincias de Chichas, Lipes y Cinti a nombre de Túpac Amaru y los caciques de la zona se dirigieron a Tupiza para jurar obediencia a la rebelión. Al menos un hacendado fue ajusticiado; su cabeza fue llevada a Tupiza como trofeo. En el pueblo minero de Tolopampa, en Guanachaca y Tomave se produjeron también violentos alzamientos en los que perecieron varios caciques, mineros y vecinos no indígenas. Lo mismo ocurrió en los pueblos de Yura, Coroma y Ubina de la vecina provincia de Porco. Las comunidades indígenas invocaban tanto los nombres de Túpac Amaru como Katari para legitimar la sublevación. De hecho, se sabe que para comienzos de marzo, indios provenientes de varias provincias llegaron a Chayanta en busca de instrucciones y que Dámaso envió mensajes a numerosas comunidades alzadas tales como Yura, Tomave y Tacobamba (Porco), Tupiza (Lipes) y varias de la provincia de Paria, encomendándoles que estuvieran prestas a combatir. Prestas a combatir sin duda estuvieron.

En la misma provincia de Chayanta las acciones colectivas asumieron tras el fracaso del sitio de Chuquisaca inauditos niveles de violencia. La más espectacular expresión de la insurgencia tuvo lugar en el

pueblo de San Pedro de Buena Vista. Hemos visto que este pueblo de valle, principal residencia de hacendados y otros vecinos hispánicos y mestizos de Chayanta, había sido el foco de violentos enfrentamientos a fines de 1780. Las comunidades indígenas, sin embargo, no se habían atrevido entonces a profanar la iglesia donde los vecinos y varios caciques con sus familias se refugiaron. Las cosas cambiarían ahora. En marzo, durante la segunda semana de Cuaresma, una multitud de indios, encabezados por sus nuevas autoridades étnicas, cercaron el pueblo como lo habían hecho en septiembre y octubre pasado. En esta ocasión, empero, no dudaron en penetrar en la iglesia. Ya dentro del templo, llevaron a cabo una brutal carnicería. Según dos líderes del levantamiento, fueron ajusticiadas entre cien y doscientas personas; un funcionario español que más tarde investigó los hechos registró en cambio 1.037 muertos. Mujeres y niños de todas edades fueron ejecutados junto a los hombres. El clero corrió la misma suerte: el cura y vicario de San Pedro Isidro Joseph de Herrera, quien había jugado un rol prominente en los enfrentamientos pasados, fue asesinado en el cementerio adyacente a la iglesia. Al menos otros cuatro párrocos perecieron durante los ataques. La gran matanza que se llevó a cabo dentro del templo fue acompañada por ciertos gestos simbólicos que subrayan el total rechazo de lo que la Iglesia representaba en términos espirituales y

políticos. Uno de los cabecillas del alzamiento, el cacique de la comunidad de Auquimarca Pascual Tola, relató que “después de haber triunfado entraron en la iglesia con flautas y tambores bailando, y allí bebieron hasta emborracharse y hacer cuanta iniquidad les sugería su despecho”. Los indios utilizaron los vasos sagrados para beber chicha, destrozaron y profanaron las imágenes sagradas, hicieron banderas y ropa con el atuendo de los curas y “usando con [las] mujeres cuanta torpeza es creíble, antes y después de muertas, ejecutando este tan atroz barbarismo empezaron a bailar carnestolendas sobre aquel lago de sangre en que nadaban los cuerpos degollados”. Muchos de los cadáveres fueron trasladados a la plaza enfrente de la iglesia y dejados allí sin enterrar como un signo de su naturaleza diabólica.

Lo que varios meses ininterrumpidos de sublevación abierta hicieron de la dominación colonial es ilustrado por el siguiente episodio: al momento de asaltar la casa del cura Isidro Josef de Herrera, los indios mataron a una mujer mestiza que estaba a punto de parir; se dijo que “de la herida que le hicieron en la barriga gritaba la criatura, y arrancándosela del cuerpo, diciendo ‘¿para qué ha de quedar rastro de Cholos?’, la dieron contra el suelo”.

En definitiva, los proyectos para conformar una fuerza única en coordinación con los movimientos en el Cuzco y Oruro no prosperarían. Como hemos

visto, la alianza entre criollos e indios en la villa minera se quebraría en cuestión de días y los primeros abandonarían por completo su adhesión a una revolución neoincaica. Los rumores sobre el avance de las tropas de Túpac Amaru probaron desde luego ser falsos. De hecho, por esos días las huestes tupamaristas estaban siendo asediadas por las fuerzas realistas. Además, las actividades insurgentes en las provincias del sur coincidieron con el arribo de una compañía de doscientos soldados del ejército regular español enviada desde Buenos Aires. Al mando del coronel José de Reseguín, la tropa arribó a la provincia de Lipés pocos días después que las fuerzas rebeldes hubieran ajusticiado al corregidor y establecido su base en el pueblo de Tupiza. Reseguín, un militar de carrera al mando de hombres bien entrenados y pertrechados, logró capturar a los líderes rebeldes, movilizar a las milicias locales y recobrar el control de los pueblos rurales surandinos. Reseguín entraría en Chuquisaca el 19 de abril y en los meses por venir jugaría un rol central en la defensa de La Paz.

Y al final la derrota del sitio de Chuquisaca terminó por cobrar su precio en lo que había sido hasta entonces el núcleo duro de la insurgencia en la región, la provincia de Chayanta. Ante el fortalecimiento de las fuerzas realistas y una oferta de perdón para aquellos que demostrasen su lealtad a la Corona, cientos de indios comenzaron a reevaluar su posición. Pues-

to que los protagonistas de la sublevación eran familias campesinas, el campo de batalla era el lugar donde ellos y sus antepasados habían vivido por siglos y de donde extraían sus medios de subsistencia, y por ende no tenían ni la inclinación ni la posibilidad de huir, esta conducta representaba su única chance de sobrevivir. La lealtad política no era un lujo que los indígenas de Chayanta, o sus pares en otros centros de insurgencia, pudieran afrontar. Se diría, tomando prestadas las palabras del historiador William Taylor al explicar el repentino espíritu conciliador que exhibían los campesinos en México tras las frecuentes revueltas del siglo XVIII, que “los habitantes de las aldeas rurales tenían tierras que cultivar, familias que alimentar y sentido de comunidad que no podía ser fácilmente destruido de un solo golpe”.

De modo que el fin del primer gran epicentro rebelde en los Andes no llegó como fruto de la fuerza de las armas: asumió la forma de una implosión. Todos los principales cabecillas del levantamiento serían capturados y llevados ante la audiencia de Charcas por los propios miembros de las comunidades. Todos serían ejecutados públicamente. El ingreso de las tropas españolas en la provincia —tantas veces anticipado desde la batalla de Pocoata, en agosto de 1780— sólo ocurrió después que los líderes campesinos habían sido entregados a las autoridades por sus pares. Hacia finales de abril, cuando todavía ni

un solo soldado había puesto sus pies en Chayanta, las cárceles de Chuquisaca estaban tan repletas de reos que, según el fiscal de la audiencia, resultaba imposible mantener las formalidades legales. Ciertamente, cuando se tomaron las confesiones, los funcionarios se dieron perfecta cuenta de que muchos de los perseguidores habían estado tan o más involucrados en los hechos de violencia que muchos de los perseguidos. Cuando los multitudinarios contingentes arribaban a la ciudad, no resultaba siempre evidente quién estaba conduciendo a quién. “Habiéndosele preguntado en la confesión a [Nicolás] Catari, que quiénes fueron los que lo acompañaron en sus robos y atroces hechos —un testigo rememoró—, respondió con gran entereza: *Que los mismos que lo había traído preso*”. Pero, una vez más, este comportamiento no era sino la última línea de defensa frente a las duras realidades de la guerra y la dominación.

Dámaso Katari fue ejecutado en la plaza central de Chuquisaca el 27 de abril; su hermano Nicolás, el 7 de mayo. Diez días después, en la distante ciudad de Cuzco, Túpac Amaru correría la misma suerte.

Muerte de Túpac Amaru

El fracaso del sitio del Cuzco fue el principio del fin del movimiento liderado por Túpac Amaru. El

aura que había rodeado la aparición en escena del inca y el prestigio que le valieron sus tempranos triunfos militares comenzaron a disiparse tras su derrota en las afueras de la ciudad el 10 de enero de 1781. Acaso el impacto más ominoso de la debacle de Picchu tuvo menos que ver con las pérdidas humanas y la consiguiente necesidad de recomponer las fuerzas, que con la creciente imposibilidad de evitar que numerosas comunidades indígenas de la región se alinearan con la causa realista. Ello era crucial puesto que el movimiento carecía de todo apoyo significativo entre la población hispánica. Es cierto que en el juicio realizado a los insurgentes se identificaron a dieciséis criollos y diecisiete mestizos como parte de la dirigencia tupamarista. Pero sería un error tomar este dato como una prueba de la composición social del movimiento. Los más estables y confiables miembros del comando insurgente fueron los parientes de Túpac Amaru: su esposa Micaela Bastidas, su primo Diego Cristóbal, su sobrino Andrés Mendigure, su hijo Mariano Túpac Amaru, su cuñado Miguel Bastidas. Muchos de los criollos implicados estuvieron asociados a Túpac Amaru por relaciones personales y otros pudieron colaborar ocasionalmente, empujados muchas veces por las circunstancias, como quedó en evidencia durante el asedio al Cuzco. Y, en cualquier caso, los criollos y mestizos que participaron no parecieron ser representativos de

voluntades colectivas, como sí fue el caso en las múltiples revueltas urbanas antifiscales previas, en la “revolución de los comuneros” en los Andes colombianos en 1781 o, por supuesto, en Oruro. En vano buscaremos signos de este tipo en el Cuzco.

De modo que la gran ventaja de los ejércitos andinos era el número y la adaptación al terreno. Carentes de armamentos y de apoyos significativos entre los grupos hispánicos, sólo podían imponerse en virtud de un apoyo masivo de sus pares, así como de su aptitud para aprovechar las quebradas y desfiladeros de las sierras peruanas, un paisaje que conocían como nadie. Esta ventaja comparativa se fue disipando tras la derrota de Picchu: para mediados de enero, la guerra en la región del Cuzco se pareció más y más a una guerra entre indígenas. Sólo que los que peleaban por la Corona española lo hacían junto a destacamentos bien armados y organizados del ejército regular español y contaban con el apoyo político y económico de la población hispánica. Nunca sabremos si contaban también con la convicción de estar combatiendo por una causa justa. Nadie se los preguntó puesto que, a diferencia de lo que sucedía cuando sus pares al otro lado de las trincheras eran capturados, el Estado no estaba interesado en registrar ni sus motivos ni sus aspiraciones. Bastaba con su disposición a luchar. Sí contaban, seguramente, con la convicción de estar del lado de los vencedores.

Para pueblos campesinos envueltos en una guerra cuyo escenario eran sus propios territorios, no era poco. La capacidad de movilización de los líderes indígenas no dependía exclusivamente de la percibida justicia de sus reclamos, sino también de su probabilidad de éxito. En el Collao y el Alto Perú, los pueblos andinos pudieron seguir acuñando todavía imágenes victoriosas de Túpac Amaru. No en el Cuzco.

Luego de la derrota de Picchu las tropas tupamaristas se dividieron. El principal colaborador de Túpac Amaru, su primo Diego Cristóbal Túpac Amaru, se dirigió al norte del Cuzco, a las provincias de Calca, Urubamba y Paucartambo. Detrás de él, sin embargo, marchó una poderosa fuerza indígena liderada por el cacique realista Mateo Pumacahua, cuyo conocimiento del terreno y habilidad para desarrollar tácticas adecuadas al mismo no eran inferiores a la de los insurgentes. La región al norte del Cuzco, que nunca había abrazado la rebelión con el mismo ímpetu que las provincias sureñas, permaneció bajo control realista. Túpac Amaru, por su parte, regresó a la zona de Tungasuca con el fin de reagrupar sus fuerzas. No hay mayor información sobre sus operaciones durante los primeros meses de 1781, pero parece claro que para cuando los levantamientos al sur del lago Titicaca estaban en pleno apogeo —en buena medida por las expectativas despertadas por la propia figura de Túpac Amaru—, la rebelión en las

provincias de Canas y Canchis y Quispicanchis, el núcleo primario del movimiento neoincaico, se había estancado.

A fines de febrero se produjo el arribo al Cuzco del visitador general del Reino José Antonio de Areche —la principal autoridad en el Perú junto con el virrey— y de una fuerza bien entrenada y disciplinada de doscientos soldados del batallón regular del Callao al mando del mariscal de Campo e inspector general José del Valle. El objetivo era eliminar de raíz la insurrección. Su primer paso fue ratificar la abolición del repartimiento de mercancías, las aduanas y otras medidas que las autoridades cuzqueñas habían tomado tras el desastre de Sangarará. Más aún, Areche ofreció un perdón general a todos los insurgentes que se pasaran de bando, con excepción de sus principales dirigentes e instigadores. La tarea de persuasión fue desde luego acompañada por el uso de la violencia. Unos pocos días después de arribado al Cuzco, el comandante José del Valle partió hacia el sur, hacia la fortaleza de Túpac Amaru en Canas y Canchis. Iba al frente de una poderosa fuerza de más de 17.000 soldados, en su vasta mayoría indígenas. Como ya dijimos, la guerra en el Cuzco fue en gran parte una guerra entre indígenas.

Al enterarse de la llegada al Cuzco de un magistrado de la jerarquía e influencia del visitador Areche, Túpac Amaru le remitió una extensa carta des-

de su campamento en Tinta. El escrito, fechado el 5 de marzo de 1781, sólo dos semanas antes de que el ejército realista alcanzara la posición de los insurgentes, constituye quizás el último testimonio comprensivo de su pensamiento. Tiene la forma de un memorial de agravios. Escuchemos pues esa voz.

Ateístas, Calvinistas y Luteranos:

La principal causa de la miseria de los indígenas era el reparto de mercancías. “Este maldito y viciado reparto —dijo— nos ha puesto en este estado de morir tan deplorable con su inmenso exceso”. En una tácita justificación del ajusticiamiento de Antonio de Arriaga, señaló que la propia contabilidad realizada por el corregidor, ahora en su poder, demostraba que había repartido más de 300.000 pesos, cuando el límite legal era 112.000 pesos. Entre los bienes que había repartido, y cobrado a fuerza de todo tipo de extorsiones, se encontraban alfileres, polvos azules, barajas y “otro tipo de ridiculeces como éstas”. Pero Arriaga no había sido la excepción, todos los corregidores eran así, más infames que los “Atilas y Nerones” de este mundo, porque al menos en estos “hay disculpa porque al fin fueron infieles; pero los corregidores, siendo bautizados, desdicen del cristianismo con sus obras, y más parecen Ateístas, Calvinistas y Luteranos, porque son enemigos de Dios y de los hombres, idólatras del oro y la plata”.

Peores que esclavos:

Las pesadas deudas contraídas por los indios los obligaban a trabajar por un mísero salario en las grandes haciendas. Los hacendados, “viéndonos peores que a esclavos, nos hacen trabajar desde las dos de la mañana hasta el anochecer que [a]parecen las estrellas, sin más sueldo que dos reales por día: fuera de esto nos pensionan los domingos con faenas...”

Vómitos de sangre:

De la mita a Potosí y Huancavelica (la principal mina de mercurio del Perú) sostuvo que los indios tenían que “caminar más de tres meses” sin recibir paga alguna por el viaje. Los tribunales despreciaron sus clamores para que se aboliera esta ominosa carga, cuya consecuencia directa no era otra que “destruir el reino y sus pueblos con muertes de indios, que apenas se restituyen a sus pueblos, y al mes, poco más o menos, rinden la vida con vómitos de sangre”.

Tapicerías y andrajos:

Los curas no eran mejores, utilizaban las ingentes rentas monetarias eclesiásticas y las canastas de productos que los indios estaban obligados a ofrecerles para que celebrasen las fiestas religiosas (los famosos “ricuchicus”) sólo para “la pompa, fausto y vanidad de sus familias”, no el bienestar de sus parroquias. Los sacerdotes eran ricos, las iglesias donde sus feligreses indígenas oraban, miserables. “En sus casas parroquiales... se ven las mejores tapicerías, espejos re-

pisas de marquería; y en los templos divinos, trapos y andrajos”. Debido a su avaricia, su indiferencia hacia las tareas pastorales, su ignorancia de la “lengua de la tierra”, los indios llegaban a la edad adulta sin siquiera saber persignarse.

Corazón compasivo:

¿Por qué habían decidido alzarse contra este estado de cosas? Porque nunca había logrado que sus quejas fueran atendidas en los Reales Consejos. No era seguramente por culpa del rey; “será la causa porque no han llegado a los reales oídos; porque es imposible que tanto llanto, lágrimas y penalidades de sus pobres e infelices provincianos de todos estados dejen de enternecer ese corazón compasivo y noble pecho del Rey mi Señor”.

En su respuesta, José Antonio de Areche, uno de los principales arquitectos de las nuevas políticas imperiales borbónicas, un hombre acostumbrado a pensar el gobierno de los pueblos americanos desde una perspectiva global, fue directo al corazón del asunto. ¿Quién era él, Túpac Amaru, para sustraer de la obediencia al rey “a los vasallos que le ha concedido el cielo”? Parecía no entender la magnitud de sus crímenes; parecían no pesarle aún “las cadenas que arrastra”, como —agregó— “espero será muy en breve”. Muchos de los agravios que enumeraba (“las aflicciones que sufrían por [los repartimientos] las provincias”, la mita, la falta de retribución en obra-

jes y haciendas, “la frialdad con que se les administraba la religión”) estaban en vías de resolverse o ya se habían proveído medidas para hacerlo. Si éste fuera el verdadero motivo de la rebelión, se preguntó, ¿no hubiera sido mejor —en vez de atraer a miles de indios a su desgracia y “acaso a su condenación eterna”— “sufrir un poco más los males antiguos, interceder con Dios para que los remediase e informar a los altos jefes de la Nación con el fin de que pasasen”? Seguramente. Pero a Areche le constaba que no eran éstos los verdaderos motivos de la rebelión. “Usted”, le recordó, “ha fingido que tiene auténticas órdenes para matar corregidores sin oírlos ni hacerles causa, para quitar a los indios toda pensión, aun las justas”. En su misiva, Túpac Amaru había denegado que su propósito hubiera sido “negar la obediencia a nuestro monarca, coronarme, volver a la idolatría”. Pero los testimonios en su contra eran demasiados. “Usted”, le recordó, “ha promulgado bando sobre la muerte de los europeos, y Usted en fin ha señalado en toda la clase de sus papeles, unas cláusulas llenas de horror y de injusticia, de inhumanidad y de irreligión; y con todo no quiere que se le tenga por sacrílego, por apóstata y por rebelde”. Le aconsejó, por fin, que no esperara ser capturado y que se postrara por propia voluntad a “los pies de la justicia”. No para esperar clemencia, sino para aceptar con resignación el debido castigo a sus ofensas a

Dios, al Rey y al mundo en general “por cuanto le ha escandalizado” y al que sólo legaría una “triste memoria por muchos siglos”.

En su carta, fechada en el Cuzco el 12 de marzo, Areche le advertía a Túpac Amaru que muy pronto estaría enfrente de “un numeroso ejército y bien armado”. En efecto, a mediados de marzo, el ejército, a cuya cabeza estaba el comandante José del Valle, tuvo en la provincia de Cotabambas su primer encuentro con fuerzas insurgentes lideradas por los dos principales lugartenientes criollos de Túpac Amaru, Tomás Parvina y Felipe Miguel Bermúdez. Las tropas indígenas fueron derrotadas y ambos líderes perecieron en batalla. Luego se dirigieron a Canas y Canchis para confrontar a las huestes de Túpac Amaru mismo, compuestas por entonces de unos siete mil hombres. Viéndose en evidente inferioridad, el líder indígena intentó organizar un ataque sorpresa antes de que el ejército alcanzara sus posiciones, pero advertido de la maniobra por un desertor, Del Valle logró frustrar el ataque. El 23 de marzo, las seis columnas que componían el ejército realista acamparon en los alrededores de Tinta, a unas dos leguas del principal campamento insurgente. Las tropas de Túpac Amaru quedaron cercadas. Como ocupaban posiciones de muy difícil acceso, Del Valle fue paciente: decidió sitiarlos hasta forzar su rendición por falta de alimentos. Así pues, el 5 de abril, cuando los víveres en efec-

to se estaban agotando, Túpac Amaru intentó romper el cerco, pero sus fuerzas fueron derrotadas. Túpac Amaru mismo intentó escapar cruzando un río a nado para ocultarse en el cercano pueblo de Langui. Pero al día siguiente, traicionado por algunos de sus seguidores, fue capturado por un grupo de soldados limeños y entregado a Del Valle.

Túpac Amaru, su esposa Micaela Bastidas, dos de sus hijos y otros cabecillas fueron conducidos hasta el pueblo de Urcos, en la provincia de Quispicanchis, a unas ocho leguas del Cuzco. Allí los estaba esperando Areche. El 14 de abril, el visitador general entró en la ciudad imperial con el célebre reo. Según un relato de la época, “Don José Gabriel Túpac Amaru venía sentado como mujer, en un sillón, con grillos a los pies, la cabeza descubierta para que todos lo vieran... en el pecho tenía pendiente por una cadena una Cruz de Oro con su Santo Cristo, las medias de seda blanca y el zapato de terciopelo negro, el semblante sereno y el color propio del Inca”. Detrás del “desgraciado Inca” venía su mujer “en una mula blanca, sentada sin sillón, sin sombrero, para que la conozcan”. Toda la ciudad se lanzó a las calles para ver pasar el cortejo.

Túpac Amaru fue alojado en un antiguo convento de los jesuitas que oficiaba de cuartel. Fue interrogado y sometido a torturas por varias semanas para que confesase los nombres de sus aliados criollos,

cómo había organizado el levantamiento, cuáles eran los planes futuros. Su sentencia de muerte fue ejecutada el 18 de mayo. La noche anterior, por orden de Areche, el obispo del Cuzco exhortó a Túpac Amaru y sus cómplices a que “no se despidiesen del mundo sin declarar completamente todos los cómplices de la rebelión, porque de lo contrario dejarían un fermento perpetuo, haciéndose por ello responsables a Dios y dignos de una pena eterna”. Pero el inca no parecía arrepentido de nada y, según la documentación disponible, nada parece haber dicho. Se informó que ante la insistencia de Areche para que diera el nombre de sus cómplices, le replicó: “Aquí no hay más cómplices que tú y yo: tú por oprimir al pueblo y yo por querer liberarlo”. No sabemos si la frase es cierta o apócrifa. Su testamento político, en todo caso, fue encontrado en uno de sus bolsillos al momento de ser capturado. Es un edicto de coronación, firmado por “Don José I, por la Gracia de Dios, Inca, Rey del Perú, Santa Fe, Quito, Chile, Buenos Aires y Continente de los mares del sur”, en el que se lee:

Los reyes de Castilla han tenido usurpada la Corona y los dominios de mis gentes cerca de tres siglos, pensionándome los vasallos con insoportables gabelas y tributos, sisa, lanzas, aduanas, alcabalas, estancos, contratos, diezmos, quintos, virreyes, audiencias, corregidores y demás ministros, *todos iguales en la tiranía*.

A la mañana siguiente, él, su esposa, uno de sus hijos, su tío y otros allegados fueron conducidos a la plaza central. Túpac Amaru fue obligado a presenciar cómo se cortaba la lengua y ahorcaba a todos sus parientes. Micaela Bastidas fue sometida al garrote cruel pero, como su cuello era demasiado delgado para que el torno la ahorcase, “fue menester que los verdugos, echándole lazos al pescuezo, tirando de una y otra parte, y dándole patadas en el estomago y pechos, la acabasen de matar”. Túpac Amaru fue luego librado de todos los grillos y cadenas, se le cortó la lengua y se ataron lazos a sus cuatro extremidades, los cuales fueron asidos a la cinchas de cuatro caballos para que descuartizaran el cuerpo. Nunca se había visto nada así en el Cuzco. La fuerza de los caballos no fue suficiente para descuartizar el cuerpo, pese a que tironearon por un largo rato. La grotesca crueldad del martirio hizo que Areche resolviera detener la ejecución. Túpac Amaru fue entonces desatado, llevado al patíbulo y decapitado. Luego se le cercenaron sus brazos y sus piernas.

Uno de los testigos presenciales del hecho recordó que la multitud agolpada en la plaza quedó enmudecida ante el brutal espectáculo. Entre los espectadores, por lo demás, no se apreciaban personas de origen indígena, o al menos llevando sus indumentarias típicas. Hacia el mediodía, mientras los caballos

tironeaban infructuosamente del cuerpo, se levantó un fuerte ventarrón y enseguida un intenso aguacero. Según un relato de la época, “esto ha sido causa de que los indios se hayan puesto a decir que el cielo y los elementos sintieron la muerte del Inca, que los españoles inhumanos e impíos estaban matando con tanta crueldad”.

Los cuerpos de Túpac Amaru y de su esposa, en los días siguientes, fueron llevados a Picchu, el sitio desde donde el ejército insurgente había asediado a la ciudad imperial. Estuvieron expuestos allí por un tiempo hasta que se los incineró en una hoguera. Los brazos del inca fueron asimismo exhibidos en Tungasuca y en la capital de la provincia Carabaya; sus piernas en los pueblos de Livitaca, provincia de Chumbivilcas, y Santa Rosa, provincia de Lampa. La exhibición de los fragmentos del cadáver fue seguida de un ritual menos sanguinario pero no menos significativo políticamente —un anuncio de los tiempos por venir. Se ordenó que se recogiesen todos los documentos sobre la descendencia de Túpac Amaru depositados en la audiencia de Lima, el tribunal en donde había pasado años litigando para que se reconociese su estirpe incaica. Una vez recogidos, debían ser públicamente quemados en la plaza central de Lima “para que no quede memoria de tales documentos”.

Los herederos

La captura y ejecución de Túpac Amaru no puso fin a la rebelión en el Perú, sino que forzó un cambio en su liderazgo, centro geográfico y tácticas de combate. De hecho, el martirio del inca terminó por radicalizar la violencia. El mando insurgente pasó a manos de los parientes de José Gabriel, su primo Diego Cristóbal Túpac Amaru, quien había estado involucrado en la rebelión desde la propia captura del corregidor Arriaga, su sobrino Andrés Mendiguere, su hijo Mariano y su cuñado Miguel Bastidas. Todos eran muy jóvenes: Diego Cristóbal, la cabeza visible del movimiento, tenía apenas 26 años; Mariano, 18, y Andrés, el más audaz y activo de los jefes militares tupamaristas, uno menos. Pero no debemos dejarnos engañar por su juventud; en una sociedad donde la expectativa de vida rondaba los cuarenta años, estas edades tenían un significado muy distinto que en nuestros días. Por otro lado, meses de guerra ininterrumpida les había permitido ganar una invaluable experiencia. Sabían lo que hacían. Y lo primero que hicieron, obligados en parte por las circunstancias, fue trasladar el centro de la rebelión al sur, a las provincias aledañas al lago Titicaca. El Collao había probado ser uno de los bastiones de la insurgencia durante la campaña de Túpac Amaru a fines de 1780 y, a diferencia de la región cuzqueña, las

comunidades indígenas se sumaron allí a la rebelión independientemente de la actitud de sus caciques. Hemos visto cómo en Azángaro, la nueva capital de la revolución, los campesinos no habían dudado en alzarse contra los Choqueguanca, una de las más prósperas familias nobles incaicas en todos los Andes. Alineados con la causa realista, debieron huir para salvar sus vidas. De modo que en Lampa, Azángaro, Puno y Chucuito el ejército realista se encontró en territorio enemigo, cercado por una población indígena indiferente u hostil, de la que poco y nada podían esperar: ni refuerzos ni bastimentos ni información. En las tierras altas del sur, la campaña contra los insurgentes, que tanta firmeza había exhibido desde la victoria en Cuzco, de repente se paralizó.

La guerra asumió durante este período características novedosas. En las provincias del Collao, las fuerzas insurgentes terminaron de adoptar la guerra de guerrillas. El ejército del comandante Del Valle, que había marchado hacia al sur con el fin de pacificar la región horas después de haber traspasado la custodia de Túpac Amaru a Areche, se encontró bajo permanente acoso de pequeños grupos de insurgentes que les tendían emboscadas, atacaban por sorpresa y huían. Tuvo un anticipo de lo que le esperaba en los mismos alrededores del pueblo de Langui, el lugar donde Túpac Amaru fue capturado. El 18 y 20 de abril fuerzas comandadas por Diego Cristóbal atacaron

por la noche al ejército infligiéndole numerosas bajas, al punto que hubo de suspender la marcha durante varios días para conseguir nuevos refuerzos. Del Valle, por otro lado, se vio obligado a descansar más y más en sus propias tropas puesto que las comunidades indígenas de Anta, Chicheros y otras zonas del Cuzco, que tanta ayuda habían prestado en la campaña en Tinta, se negaron a seguirlo al Collao y retornaron a sus pueblos de origen. Durante su paso por las provincias de Azángaro, Lampa y Carabaya, el ejército se encontró con pueblos desiertos, sin ganado, granos o provisiones. Se encontró también con un enemigo decidido a ganar la guerra a cualquier costo. Los insurgentes parecieron comprender que la presencia de indios hostiles era tan peligrosa para su supervivencia como la de los propios ejércitos enemigos. Y actuaron en consecuencia. Por ejemplo, a las personas que servían como mensajeros del ejército se les cortaba, a modo de escarmiento para el resto, la nariz, las orejas o los brazos. Como es de esperar, ningún indio quiso exponerse a semejante horror, por más dinero que se le ofreciera. En Icho, provincia de Puno, todas las mujeres del pueblo fueron decapitadas porque sus maridos eran considerados realistas. En Quesque, las fuerzas indígenas embistieron con gran violencia contra una columna del ejército; en el curso del combate les gritaron que ellos no eran cobardes como los de Tinta y que ya verían lo que les

esperaba. En abril, el pueblo de Paucarcolla, capital de la provincia homónima, fue puesto en llamas.

Frente a la ferocidad del enemigo y la abierta o velada beligerancia de la población local, el ejército hizo lo que muchos otros ejércitos en circunstancias similares: desató una campaña más o menos indiscriminada de terror. Tal fue el caso de la ejecución a sangre fría de un quinto de los hombres del pueblo de Santa Rosa sólo por ser sospechosos de colaborar con el enemigo. Tras la ejecución del inca, no había lugar para la neutralidad. No al menos en las provincias del Collao. Pero fueron las tropas del comandante Del Valle, no las fuerzas tupamaristas, las que más sufrirían el aislamiento. Por cierto, la topografía del terreno y la llegada del invierno tampoco los ayudó. Los soldados eran en su mayoría limeños o de tierras bajas. Su adaptación a las exigencias de una guerra prolongada, contra un enemigo elusivo, a alturas superiores a los 3.500 metros, probó ser escasa. Enfrentados a los pobladores locales, escasos de alimentos, azotados por el frío, la moral del ejército se derrumbó.

La batalla por el control del sur peruano tuvo su centro en la ciudad de Puno. Ubicada en la margen noroeste del lago Titicaca, a unos 3.800 metros sobre el nivel del mar, construida en la vecindad de las minas de plata de Cancharani y Lyacayata, Puno se terminó convirtiendo en el principal bastión realis-

ta en la región. La ciudad ya había sufrido masivas incursiones durante la campaña de Túpac Amaru en las provincias del Collao, a fines de 1780. El corregidor provincial, Joaquín Antonio de Orellana, de hecho se había visto precisado a huir; sólo pudo regresar a comienzos de 1781, cuando la guerra se volvió a focalizar en el Cuzco. Sin embargo, cuando el núcleo de la actividad insurgente regresó al sur, la ciudad sería el objeto de nuevos y más feroces ataques, esta vez a manos de los sucesores del inca. Los avances se produjeron en el contexto de un generalizado estado de sublevación ya no sólo en el sur peruano, sino también en todas las provincias circundantes al lago Titicaca. Para marzo de 1781, como veremos a continuación, la región pacaña había finalmente estallado. Las provincias altoperuanas de Sicasica, Pacajes, Omasuyos o Larecaja habían comenzando a quedar bajo completo control de las comunidades de la región. En marzo, el corregidor Orellana despachó compañías de milicias de Puno a otras poblaciones en la margen occidental del lago Titicaca, pero no pudo evitar que pueblos como Juli, Ilabe y Chucuito fueron ocupados y saqueados por los indígenas. Sólo los Lupacas, un grupo cuyas tensiones étnicas con los pueblos del Collao tenían raíces muy profundas, se mantuvieron leales. Previendo un inminente ataque a la ciudad, Orellana pidió refuerzos urgentes, pero ni el ejército del comandante DelVa-

lle ni menos aún las fuerzas realistas del Alto Perú, estaban en condiciones de asistirlo. La ciudad debía arreglárselas por las suyas.

El primer asalto a Puno se produjo el 10 de marzo, cuando 18.000 hombres al mando de Diego Cristóbal aparecieron en las montañas que rodean la ciudad. Se calcula que las autoridades sólo contaban con una fuerza de mil cuatrocientos soldados, más un centenar de indios realistas. Los indígenas llegaron hasta los suburbios de Puno y sus disparos alcanzaron la plaza principal. La ciudad logró de todos modos resistir y las fuerzas de Diego Cristóbal decidieron replegarse. Pero no por mucho. Durante abril y mayo indígenas provenientes de las provincias de Azángaro, Lampa y Carabaya asediarían a la ciudad al menos en tres ocasiones. El más violento de estos asaltos tuvo lugar el 7 de mayo, cuando las fuerzas de Diego Cristóbal y los indios de Chucuito lograron aislarla completamente. El lago Titicaca se convirtió en su única vía de comunicación con el mundo exterior. Se produjeron entonces cruentos combates que se extendieron por unos seis días. Diego Cristóbal, poco inclinado a arriesgarlo todo en una sola batalla, decidió una vez más retirarse y reagrupar sus fuerzas a la espera de una mejor oportunidad. Los indios del vecino pueblo de Chucuito, por su parte, continuaron atacando la ciudad por varios días. La caída de Puno parecía sólo una cuestión de tiempo.

Ante la inminencia de lo peor, el comandante Del Valle respondió por fin a las exhortaciones del corregidor Orellana y marchó con sus diezmadas tropas a Puno. Arribó a la ciudad el 24 de mayo. Las fuerzas indígenas se replegaron a los altos de las montañas y desde allí se dedicaron a observar los movimientos del ejército regular. Pocas horas más tarde, como era ya práctica habitual, en lugar de exponerse a sufrir numerosas bajas, se dispersaron. Orellana pensó que por fin había llegado la hora de perseguir y exterminar a las fuerzas rebeldes, de extirpar el mal de raíz. No supo que lo peor estaba por venir.

El ejército que arribó a Puno era una sombra de la poderosa fuerza que había derrotado a Túpac Amaru. De los 17.000 hombres que marcharon del Cuzco al Collao apenas quedaban algo más de un millar de soldados y unos cuatrocientos cincuenta indios leales. La falta de paga, la escasez de alimentos, la rigurosidad del invierno, la impotencia frente a las tácticas de los indígenas llevaron a deserciones en masa de soldados limeños, cochabambinos y otros. La mayoría de los indios, por su parte, había regresado a sus pueblos o se había pasado al bando de Diego Cristóbal. Del Valle tenía serias dudas de que las tropas estacionadas en Puno pudieran soportar un ataque en masa. Un Consejo de Guerra celebrado entonces resolvió que el ejército se replegase al Cuzco antes de correr el riesgo de ser exterminado por el enemigo o

diezmado por las deserciones. Del Valle le ofreció a Orellana dejar una guarnición de cien soldados, pero esta cifra era a todas luces insuficiente. El corregidor ni siquiera podía garantizarles la alimentación.

Fue entonces que se resolvió la evacuación de Puno. Se le dio a la población tres días para prepararse. El 26 de mayo, unos cinco mil hombres, mujeres y niños cargaron los bienes que pudieron y comenzaron el éxodo. La ciudad quedó desierta y a merced de los indios. La táctica de sucesivos asaltos y repliegues tácticos había dado por fin sus frutos. Los vecinos, por su parte, iniciaron su marcha al Cuzco encabezados por el corregidor Orellana. En el camino, sufrieron reiterados ataques de los indígenas. Las víctimas fatales se multiplicaron con el paso de los días. Para peor, las máximas autoridades coloniales no se pusieron de acuerdo respecto del curso de acción a seguir. El virrey del Perú, Agustín de Jáuregui, y el visitador general, Antonio de Areche, repudiaron la decisión del comandante Del Valle y le ordenaron a Orellana regresar de inmediato a Puno. Como el contingente se encontraba en las cercanías del Cuzco, el corregidor ignoró la orden y el 5 de junio, tras unos cuarenta días de marcha e infinitas penurias, arribó con su gente a la ciudad imperial. Del Valle llegó al Cuzco algunos días más tarde, ya que había decidido dirigirse primero a la provincia de Carabaya para tomar contacto con un destaca-

mento de unos ochocientos soldados que había quedado aislado y sin comunicaciones debido a la falta de mensajeros. Las deserciones fueron por entonces tan masivas que el comandante temió por un momento ser completamente abandonado por sus soldados.

Hacia junio de 1781 la situación en las sierras peruanas no podía ser más sombría. El otrora poderoso ejército de Del Valle se había prácticamente disuelto. A los refugiados de Puno se les ordenó regresar a su ciudad, pero el corregidor se negó a hacerlo a menos que fuera secundado por una fuerza de no menos de cuatro mil soldados bien pertrechados. Sus reiterados pedidos de auxilio militar al resto de los corregidores de la región cayeron en saco roto. El Collao estaba prácticamente en manos de las fuerzas insurgentes. Incluso en los alrededores del Cuzco, los indios de Calca, Paucartambo y Canas y Canchis reiniciaron sus ataques. Ni el Cuzco parecía ya completamente seguro. Los principales jefes militares en el terreno, Areche y Del Valle, iniciaron un enfrentamiento sobre las políticas de contrainsurgencia que se extendería por años. Areche no se cansó de condenar el fracaso militar en el Collao y recomendó redoblar los esfuerzos bélicos para eliminar a los sediciosos. Del Valle consideró que escalar el conflicto era inviable y suicida. En una carta dirigida al virrey del Perú a comienzos de agosto, avogó por la promulgación de una amnistía general a todos los rebeldes

empezando por los amarus. La campaña al Collao le había enseñado que era la negociación, no la guerra, el mejor medio de pacificar el reino.

Mientras tanto, Diego Cristóbal había logrado establecer una especie de corte incaica en el pueblo de Azángaro. Allí recibía diariamente delegados de distintas provincias, planeaba junto a Andrés Túpac Amaru, Miguel Bastidas y otros jefes los próximos movimientos y acumulaba plata y bienes de valor tomados en combate. Todas las noches asistía a misa en la iglesia del pueblo, un antiguo templo cuyas paredes “estaban cubiertas de pinturas y cuadros de grandes maestros en riquísimos marcos dorados y el altar mayor estaba tapizado de macizas planchas de plata”. Se comportaba, y así era visto por sus seguidores, como un inca. La muerte de Túpac Amaru no había cambiado mucho las cosas después de todo.

Lo que sí cambiaría el curso de la rebelión, y a la postre sellaría su destino, era lo que estaba sucediendo por esos días al otro lado del lago Titicaca. En este sentido, la orden de Areche para que Orellana y Del Valle regresaran a Puno y recuperaran el dominio de la ciudad era impracticable pero no caprichosa. Puno era esencial para asistir a las fuerzas realistas que estaban combatiendo desde hacía semanas por el control de La Paz y el altiplano pacaño. Y la suerte de la rebelión terminó gravitando en torno al resultado de esta batalla.

“Tomás Túpac Katari, Rey Inca”

En el transcurso del siglo XVIII, La Paz se había convertido en uno de los más pujantes centros mercantiles en el espacio económico surandino. Era una de las principales áreas productoras de coca, un bien de consumo masivo que se comercializaba en grandes cantidades en el Cuzco, Potosí y el resto de las ciudades del Alto y Bajo Perú. Contaba para entonces con una población de 40.000 almas, la ciudad de mayor crecimiento de la época. Comerciantes y hacendados dominaban la escena política local. El 13 de marzo de 1781, para el tiempo que los ejércitos realistas se cernían sobre el campamento tupamarista en Tinta, sus habitantes amanecieron con la noticia que unos 40.000 indígenas, hombres y mujeres, habían ocupado la zona del Alto con el objeto de atacar la ciudad.

Mientras el propósito de las fuerzas insurgentes era ocupar La Paz, su estrategia no fue tomarla por asalto, sino más bien controlar el Alto, realizar incursiones sorpresivas, cortar las escasas rutas de acceso a la ciudad y esperar que los habitantes, acosados por el hambre, perdieran la voluntad de resistir y se rindieran. Ninguna otra ciudad en los Andes, posiblemente ninguna otra en el continente, presenta con-

diciones tan favorables para un asedio de este tipo. Como es sabido, La Paz está edificada en el lecho de una enorme depresión, una verdadera hoya. Sus contactos con el exterior pueden ser interrumpidos con relativa facilidad mediante la ocupación de la pampa elevada que la rodea. Cuando el 13 de marzo los indios acamparon en el Alto, dio comienzo un inédito sitio que se extendería por ciento nueve días corridos. Cuando el asedio fuera finalmente levantado, unos 10.000 vecinos habrían perdido la vida. No hubo, ni lo habría en los siglos por venir, un más devastador ataque indígena a la población hispánica en los Andes.

Durante los días iniciales del asedio, la población de La Paz escucharía por primera vez de un hombre que estaba llamado a convertirse en el más fulgurante emblema de la insurgencia en el Alto Perú: Túpac Katari. En efecto, no aparecen referencias a su persona en ninguno de los enfrentamientos anteriores que habían conmovido las provincias del altiplano paceño. A diferencia de Túpac Amaru y Tomás Katari, cuyas trayectorias políticas son rastreables varios años previos a los sucesos de 1780, Túpac Katari irrumpe en el registro histórico junto con el sitio de La Paz. A este solo acontecimiento quedaría asociado su nombre, como si la magnitud del evento hubiera absorbido toda la luminosidad del personaje. Su nombre real era Julián Apaza y había nacido unos

treinta años antes en la jurisdicción del pueblo de Sicasica. Con el tiempo, se estableció como forastero tributario en uno de los ayllus del pueblo de Ayoayo, de la misma provincia. Era aymara parlante, como el resto de los indígenas de la zona. En sus declaraciones, dijo ser viajero comerciante de coca y ropa de bayeta, vale decir, uno de los muchos mercaderes indígenas que conectaban los valles productores de coca de las yungas con los grandes centros urbanos surandinos como Potosí, Chuquisaca, Oruro o el Cuzco. Fue precisamente en torno a este tipo de actividades mercantiles que floreció la economía regional paceña durante fines del siglo XVIII. Actividades realizadas en muchas ocasiones por pequeños mercaderes o “trajinantes”, como se llamaba entonces a los Julián Apazas de este mundo. No es mucho lo que se puede decir acerca del universo mental de alguien sobre el que tan poco se sabe. Imaginamos que estaba acostumbrado a la vida ruda, áspera, de los caminos, al trato con gentes de variados orígenes, a tener que ganarse el respeto de los demás y a defender, por la fuerza si era necesario, lo que creía era suyo. Debió haberse formado una visión de la sociedad diferente, acaso más amplia y menos jerarquizada, que la de un campesino más atado a la tierra (aunque los campesinos andinos nunca lo estaban del todo) como Tomás Katari: en el mundo de las postas, las chicherías, los mercados urbanos se inte-

ractuaba con desconocidos (arrieros, pequeños productores, mercaderes mestizos, trajinantes) y se intercambiaban noticias sobre las novedades en distintas partes del país.

En cuestión de semanas, el poder y prestigio de Túpac Katari sólo sería comparable al del propio Túpac Amaru. Pero era un personaje muy distinto a aquel. Lejos de ser un cacique próspero, educado, acostumbrado a sentarse a la mesa de las elites coloniales, no dominaba el castellano, no pertenecía a ningún linaje noble y, antes de la rebelión, no ocupó ningún cargo de importancia en su pueblo de origen. Túpac Amaru, por su prosapia, su riqueza, sus cultivados modos, proyectaba un aura de autoridad. Túpac Katari tuvo que ganarse la obediencia a su persona, no pudo darla por sentado. Como observó fray Matías Borda, un clérigo que fue forzado a oficiar misa en el campamento insurgente en el Alto de La Paz, y que vio de primera mano lo que allí sucedía, notó que había “muchísimos que aún le disputaban el gobierno a dicho Katari, por decir que si un indio de bajísimas obligaciones, hijo de padre no conocido... además de ser por naturaleza bien rudo, pues ni leer sabía... se había coronado o hecho cabeza, ¿por qué ellos no harían lo mismo, cuando eran principales y de legitimidad en poder ser respetados?”. También su actitud hacia la cultura dominante era muy diferente que la de su par

en el Cuzco. El mismo Borda recordó que al ser presentado a Túpac Katari “[lo] saludé en castellano, y me reprendió, encargándome que no hablase en otra lengua que no fuese el Aymarà, cuya Ley tenía impuesto con pena de la vida”.

El cerco de La Paz tomó a las autoridades por sorpresa. Pero el ataque fue el corolario de experiencias políticas de corta y larga data. A semejanza de lo ocurrido en Charcas, la crisis del orden colonial en las provincias de la región paceña (Omasuyos, Larecaja, Sicasica, Pacajes y Chucuito) había comenzado a delinearse mucho antes, hacia la década de 1740, con la expansión del reparto forzoso de mercancías y la creciente intromisión de los corregidores en la designación y remoción de jefes comunales. En rigor, las comunidades aymaras tenían una historia de resistencia colectiva sin parangón en el contexto del área andina. Fue el caso de los masivos levantamientos de los pueblos de Chuani (Larecaja), a fines de la década de 1740, Sicasica en 1769, Chulumani (un pueblo en las yungas, provincia de Sicasica) en 1771 y Caquiavari (Pacajes), también en 1771. Hemos visto la enorme conmoción causada por el ajusticiamiento de los corregidores de Paria y Carangas en enero de 1781. Pues bien, hacia comienzos de la década de 1770, dos corregidores habían ya muerto a manos de los indios de Pacajes y Sicasica.

Algunos estudios recientes han mostrado que estos movimientos sociales no debieran ser vistos como una mera respuesta a las prácticas de corregidores y caciques o al deterioro general de las condiciones de vida de los indígenas desde mediados de siglo. Fueron asimismo el emergente de profundas mutaciones en la estructuración étnica y los sistemas de autoridad de las comunidades. Recordemos que los grupos étnicos que conformaban los antiguos señoríos aymaras prehispánicos del Collao habían ido abandonando a partir de la conquista española la ocupación de tierras en zonas distantes y gravitando hacia comunidades nucleadas en territorios contiguos. En contraste con los grandes grupos étnicos del norte de Potosí, cuyos ayllus componentes tenían un alto nivel de integración simbólica y material, aquí las comunidades quedaron agrupadas en lo que se ha definido como “confederaciones de ayllus”, encabezados por caciques regionales hereditarios. Algunos de ellos, como la familia Fernández Guarachi, del pueblo de Jesús de Machaca (Pacajes), llegaron a amasar notables fortunas. Fueron estas entidades políticas las que entraron en crisis desde mediados del siglo XVIII conforme los ayllus locales comenzaron a impugnar su subordinación a los jefes de aquellas unidades sociales mayores. Quienes surgieron como las nuevas instancias de gobierno comunal fueron las tradicionales autoridades de los ay-

llus locales (cobradores de tributos o *jilacatas*, indios principales y ancianos). La emergente jerarquía étnica estaba por tanto bajo un control más directo de los campesinos; los cargos tendían a ser electivos y rotativos. Se va gestando así una transferencia de poder del ápice a la base de la comunidad, una progresiva democratización de los sistemas de autoridad que puso fin a los tradicionales principios nobiliarios.

Por otro lado, los repetidos alzamientos contra los corregidores, los caciques y el reparto forzoso de bienes dieron lugar a más amplios cuestionamientos simbólicos al sistema de poder colonial. No se trata necesariamente de desafíos directos a la soberanía regia, de reivindicaciones de restauración incaica o de expectativas milenaristas (las representaciones ideológicas usualmente asociadas a los movimientos anticoloniales), sino de una serie de prácticas políticas irreconciliables con la sujeción europea. Estas “visiones campesinas de la utopía andina”, como las denomina el historiador Sinclair Thomson, incluyeron la eliminación física de los agentes del dominio español, la búsqueda de mayores niveles de autonomía regional indígena, aun bajo la sujeción nominal a la Corona, y la subordinación de la población hispánica a la hegemonía política y cultural andina. Por ejemplo, en 1771 las comunidades aymaras anticiparon una práctica muy generalizada durante el levanta-

miento general tupamarista: obligaron a todos los vecinos mestizos y criollos de Caquiaviri, capital de Pacajes, a prestar un juramento de “sujeción a ellos, vistiendo mantas, camisetas y monteras, y sus mujeres de axsu a semejanza de ellos, y que así saldrían libres con vida”. Aunque acotados espacial y temporalmente, estos movimientos no fueron estallidos abruptos y espontáneos de violencia, sino el desenlace de prolongados y complejos conflictos políticos. Ni respondieron a la iniciativa de unos pocos cabeillas. Los cursos de acción tendieron, por el contrario, a ser determinados en asambleas comunales y deliberaciones colectivas. Era la comunidad, “el común”, donde radicaba el poder de decisión. Como se dijo tras el ajusticiamiento del corregidor de Pacajes en 1771, “Muerto el corregidor ya no había Juez para ellos sino que el Rey era el común por quien mandaban ellos”.

Este progresivo proceso de democratización de las estructuras comunales de autoridad y de experimentación con ideas igualitarias explica la distintiva recepción de los mensajes neoincaicos en la región de La Paz. Desde el inicio, el movimiento adoptó aquí inequívocas connotaciones anticoloniales. No hubo ilusión alguna respecto a la posibilidad de establecer alianzas con criollos y mestizos para oponerse a las políticas imperiales, como en el Cuzco u Oruro, o de restablecer un idealizado pacto de reci-

proxidad entre los ayllus y el Estado que ampliara los márgenes de autonomía de las comunidades y limitara el poder de las elites locales, como en Chayanta. Por lo demás, la insurrección de La Paz, por su localización geográfica y temporal, pudo nutrirse como ninguna otra de las aspiraciones profundamente igualitarias de las comunidades campesinas de Charcas, al mismo tiempo que de las ambiciones soberanas neoincaicas del movimiento cuzqueño. El propio Túpac Katari, mientras recorría la región en febrero soliviantando y organizando a los indígenas, dijo tener comisión de Túpac Amaru. Exhibió proclamas y bandos suyos y se autoproclamó “virrey” para fijar su relación con el nuevo inca rey. Unas semanas previas al comienzo del sitio de La Paz, por ejemplo, demandó obediencia a los principales de Sicasica, argumentando que “yo soy el que mando como virrey que tengo alcanzado de su excelencia el señor Inga”.

Las influencias provenientes del sur no fueron menos significativas. Las comunidades aymaras pañas siguieron muy de cerca los acontecimientos en Charcas y, sobre todo, en Oruro. Entre comienzos de marzo y abril de 1781, para la época de los tres sucesivos ataques indígenas al centro minero, varias comunidades de Sicasica, el corazón de la rebelión katarista, estuvieron en contacto con las comunidades de los distritos de Oruro y Paria. Quien

intentó coordinar la participación de los indios de Sicasica en los fallidos avances sobre la villa fue el más radical de los líderes de la región, Santos Mamani, de Challapata. Las comunidades pacañas parecieron extraer una enseñanza de esta experiencia: era fútil esperar la adhesión de los criollos a su proyecto político. El enemigo comenzó a identificarse con el vocablo aymara “q’ara”: todos aquellos que no son indios. No se trataba de una categoría estrictamente racial, podía designar de manera genérica a mestizos o blancos, pero también a quienes no vestían como indios o, simplemente, a los enemigos de la rebelión, cualquiera fuera su origen étnico. Tenía sí una distintiva resonancia socioeconómica. Santos Mamani, por ejemplo, afirmó que “era llegado el tiempo en que habían de ser aliviados los indios y aniquilados los españoles y criollos a quienes llaman q’aras, porque ellos sin pensiones ni mayor trabajo eran dueños de lo que ellos [los indios] trabajan bajo el yugo y apensionados con muchísimos cargos, y aquellos lograban de las comodidades y los indios estaban toda la vida oprimidos, aporreados y contruidos en total desdicha”.

Ambas corrientes confluyeron pues en el altiplano pacaño. Y esta confluencia quedó simbolizada en el mismo nombre adoptado por Julián Apaza. Sus seguidores, incluso, se refirieron en ocasiones a él como “Tomás Túpac Katari”. Él mismo llegó a pre-

sentarse con un título más explícito aún: “Tomás Túpac Katari, Rey Inca”.

La guerra contra los q'aras

En las provincias pacañas, los cimbronazos del levantamiento panandino fueron relativamente tardíos. Las primeras señales de alarma se encendieron a raíz de la expansión del ejército tupamarista sobre las provincias aledañas al lago Titicaca, en especial Azángaro, Lampa y Paucarcolla, en diciembre de 1780. Los ataques a los pueblos y haciendas llevadas a cabo por Túpac Amaru, previo a su regreso al Cuzco para organizar el asedio a la ciudad, llevaron a que los corregidores de Sicasica, Omasuyos, Pacajes y Larecaja intentaran establecer un cerco militar para evitar que las fuerzas insurgentes ampliaran su radio de operaciones al Alto Perú. En lo inmediato, los temores resultaron infundados. Sin embargo, los vínculos entre las poblaciones del Collao y el altiplano pacaño eran muy fluidos. Digámoslo una vez más: no hubo otro movimiento social en la América colonial que tuviera el alcance espacial del movimiento tupamarista, mas no eran los revolucionarios sino la revolución la que se expandía de un sitio a otro. De modo que para febrero de 1781 numerosos grupos indígenas de Sicasica, Yungas y Pacajes comenzaron a levantarse a

nombre de Túpac Amaru contra hacendados, comerciantes, funcionarios y vecinos rurales. Los grupos hispánicos se vieron forzados a abandonar las áreas rurales y concentrarse, junto con sus bienes y ganados, en ciertos pueblos. Sorata, capital de Larecaja, fue el principal de ellos. La revolución tardó en llegar a la región de La Paz, pero cuando llegó lo hizo con furia.

Frente a la masividad y violencia del alzamiento, el comandante de Armas de La Paz, Sebastián de Seguro, decidió encabezar una expedición punitiva a la zona. Seguro había sido corregidor de Larecaja hasta diciembre de 1780 cuando, debido a lo explosivo de la situación, fue puesto al frente de las fuerzas militares de la región. En febrero, envió dos columnas de unos seiscientos hombres a Viacha (Pacajes) y Laja (Omasuyos). Se encontraron desde el principio con una señal ominosa: a diferencia de lo sucedido en la región cuzqueña, resultó imposible reclutar indios para la causa realista. Recordemos que incluso en Canas y Canchis, el núcleo duro del movimiento tupamarista, había habido comunidades alineadas con las autoridades coloniales. Aquí, apenas unos pocos se acercaron al ejército y sus verdaderas intenciones eran hartamente dudosas. Seguro ordenó reprimir sin contemplación a los sospechosos. De acuerdo a testimonios de los propios militares realistas, en Viacha se pasaron a cuchillo a unos trescientos

tos indios. En Laja, como los indios habían huido antes de la llegada de los soldados, pusieron en llamas todas las casas del pueblo. Algunos indios que se habían atrincherado en un cerro cercano opusieron tal resistencia que la columna al mando del mismo Segurola tuvo que solicitar refuerzos, pese a que se trataba de unas pocas decenas de insurgentes. Otra señal ominosa: para los insurgentes era una lucha a muerte. El comandante reflexionó que sus enemigos tenían “un espíritu y pertinacia tan horrible, que desde luego pudiera servir de ejemplo a la nación más valiente”. No sorprende entonces que la inusitada violencia del ejército, en vez de aterrorizar a los indígenas, terminase por generar una fuerza igual y contraria: el avance sobre la gran ciudad de La Paz. Segurola estaba todavía de campaña cuando las fuerzas aymaras acamparon en el Alto.

La rebelión tupamarista en el altiplano paceño no fue por consiguiente el producto de la marcha de los ejércitos tupamaristas —como las autoridades coloniales habían temido— sino de la rebelión de las poblaciones locales en su nombre. Y la invocación del nombre y los bandos de Túpac Amaru tuvo un valor simbólico más que instrumental o estratégico. Las acciones de los rebeldes paceños estuvieron insufladas de abiertas concepciones nativistas. En uno de los episodios tempranos de la rebelión, un emisario de Túpac Katari proclamó ante una multitud de indios

reunidos en el pequeño pueblo de Tiquina, cercano a Copacabana (provincia de Omasuyos), que el soberano inca rey mandaba a “pasar a cuchillo” a los corregidores, caciques, cobradores y “a toda persona que sea o parezca ser española”, sin exceptuar a las mujeres, a los niños o, de ser necesario, a los sacerdotes. Y en efecto, acto seguido la multitud se lanzó contra la iglesia del pueblo, a donde se habían refugiado los vecinos, y los mataron uno por uno —los hombres a los hombres, las mujeres a las mujeres. Pese a las exhortaciones del cura, no permitieron que la centena de muertos fueran enterrados. Dijeron que el soberano inca les había mandado que los dejaran a la intemperie para que los devoraran los perros y las aves de rapiña; no eran después de todo más que demonios y excomulgados. El episodio en sí mismo no difiere de lo que había estado sucediendo en varias aldeas rurales de Chayanta o Cochabamba como San Pedro de Buena Vista o Tapacari. La diferencia es que aquí fue parte de un movimiento político amplio, articulado, con una clara estructura de liderazgo, resuelto a tomar el poder y adueñarse del reino. Por algo tenían un rey, y también un virrey.

Los hechos de Tiquina ocurrieron el 19 de marzo de 1781. Hacía apenas seis días las fuerzas insurgentes habían acampado en el Alto de La Paz. No estarían allí por unos pocos días como había ocurrido en el Cuzco, Chuquisaca y luego, tres veces, en Oru-

ro. Estarían por todo el tiempo que fuese necesario, por todo el tiempo que pudieran resistir. Ciertamente, no sería lo suficiente para lograr su cometido. Pero sí para provocar la más grande matanza de q'aras ocurrida desde el siglo XVI, desde los distantes tiempos en que las huestes de los Pizarros y los Almagros habían conquistado a sus antepasados en nombre de un rey y un dios del que nada sabían todavía.

La batalla por La Paz

Las fuerzas indígenas convergieron en el Alto de La Paz cuando las tropas realistas estaban todavía de campaña en las provincias circunvecinas intentando dominar los focos de rebelión. Confrontados a la misma suerte que los residentes de otras ciudades sitiadas, las autoridades procuraron cortar el mal de raíz desalojando de inmediato a los indios de sus posiciones. La enorme superioridad numérica de los insurgentes y el escaso profesionalismo de los soldados locales impidieron que esos intentos prosperaran. Los avances sobre el Alto terminaron en desorganizadas retiradas. Tampoco el arribo de compañías de milicias de Sorata y otros pueblos rurales cercanos mejoró las cosas: abrumados por las pedradas y los ataques de los indios, abandonaron el campo de batalla y huyeron a

la ciudad. Decenas de criollos y mestizos perdieron la vida a mano de sus enemigos durante estos tempranos combates. En estos primeros días, los indios residentes en las parroquias de los suburbios de La Paz —los barrios que quedaron fuera de la zona amurallada y fortificada de la ciudad— tendieron a sumarse a los atacantes. Tal fue el caso de la parroquia de San Sebastián, cuyos habitantes se pasaron del lado de los insurgentes llevando consigo todo el ganado que las tropas realistas habían logrado reunir en su incursión en Omasuyos. Los vecinos de la ciudad habrían de lamentarlo amargamente en los días por venir. El 26 de marzo, Segurola lanzó un último intento de expulsar a los indios de los cerros que dominan La Paz. Tres columnas atacaron coordinadamente, por diferentes flancos, las posiciones enemigas. El resultado fue igualmente catastrófico: se perdieron más de treinta hombres, armas y municiones; la caballería en retirada regresó al galope a la ciudad; muchos soldados, presumiendo lo peor, buscaron refugio en la catedral; los indios llegaron hasta los suburbios atacando a los vecinos e incendiando casas en las parroquias de Santa Bárbara, San Sebastián y San Pedro. Por unas horas, la población entró en completo estado de pánico. Aunque provocaron bajas más numerosas entre los indios que entre sus enemigos, estos combates abiertos dejaron en claro que sin el auxilio del ejército regular español no había esperanza.

Para fines de marzo el cerco sobre La Paz se había cerrado. Los habitantes perdieron toda comunicación con el exterior. Las fuerzas insurgentes, conscientes de que tarde o temprano las tropas regulares despachadas de Buenos Aires y Tucumán llegarían al salvataje, condujeron ataques diarios. Bajaban a la ciudad de día y regresaban al Alto de noche. Se valían en muchos casos de las armas tomadas en combate. Aunque muy costoso en vidas —se estima que sólo en un día, el 28 de marzo, los insurgentes perdieron unos trescientos cincuenta hombres—, este constante hostigamiento produjo un terrible desgaste psicológico entre los vecinos. Por lo demás, los alimentos comenzaron muy pronto a escasear. El abasto de La Paz descansó cada vez más en ocasionales y muy peligrosas incursiones en los extramuros. Los rebeldes calcularon, no sin razón, que la capitulación de la ciudad era una cuestión de tiempo.

Túpac Katari inició para esos días una animada correspondencia con el arzobispo de La Paz. En un primer momento, se limitó a remitir una carta de Túpac Amaru ofreciendo lo que Túpac Amaru solía ofrecer: protección a aquellos mestizos y criollos que se sumaran a la causa insurgente y un reclamo de rendición al resto. El arzobispo le advirtió que estaban en un horrible error y le ofreció sus servicios para conseguir que las altas autoridades lo perdonasen. Túpac Katari le respondió que no se preocupa-

ra por la opinión de las altas autoridades puesto que tenían entendido que Carlos III había abdicado a favor del nuevo inca rey. Y añadió que si no entregaban a todos los corregidores (incluyendo presumiblemente a Seguro), toda la población sería exterminada. Firmó, “Yo, el Señor Virrey Túpac Katari” (no hacía falta aclarar de que rey era virrey). Para fines de abril, el líder aymara intercambió cartas con Seguro de similar tenor. Katari intentó mantener las formalidades propias de una comunicación entre jefes militares; Seguro lo trató como una criatura irracional.

El viernes 13 de abril los ataques indígenas de repente cesaron. Era Viernes Santo, el comienzo de uno de los más destacados momentos del calendario festivo de las comunidades andinas. Durante varios días, ante la azorada mirada de los vecinos de la ciudad, se celebraron misas, se bebió, se danzó y se llevaron a cabo una serie de rituales colectivos. Las funciones religiosas fueron realizadas por el agustino Matías Borda, un cura que estuvo cautivo varias semanas en el Alto, y otros eclesiásticos que fueron igualmente obligados a ofrecer sus servicios pastorales. Las fuerzas insurgentes estaban conformadas por miles de familias indígenas provenientes de varias provincias vecinas. No era en rigor un ejército sino una comunidad, muchas comunidades, en armas. El propio Katari estaba acompañado por su esposa Bar-

tolina Sisa y su hermana Gregoria Apaza. Los sectores hispánicos acusaron a los indios de recaer en antiguas idolatrías y creencias atávicas, pero nada de ello se desprende de los testimonios de la Pascua de 1781. Lo que sabemos, por el contrario, es que las comunidades aymaras llevaron a cabo sus acostumbradas celebraciones religiosas. Se trataba, como en la mayor parte del Perú, de una forma de catolicismo andino que combinaba elementos cristianos con rituales comunales dedicados a deidades locales y cultos a los antepasados. Así lo habían hecho durante siglos, año tras año, ante la mirada tolerante, resignada o indiferente de los curas rurales, los vecinos hispánicos y los gobernantes coloniales. Lo que la guerra había alterado era la percepción de los grupos hispánicos, no las prácticas religiosas indígenas.

La tregua duró lo que las festividades. De hecho, el final de la Pascua fue seguido del más furibundo ataque a la ciudad hasta el momento. Según el relato de un testigo, la noche del 25 de abril los indios descendieron por las laderas de los cerros, “unos arrimándose con mechones de fuego y el intento de pegar fuego a las casas; otros con barretas, queriendo agujerear o derribar las paredes para introducirse [en la ciudad]; y los más acometiendo con gran gritería y pedradas, ayudados de muchos fusiles, con que nos hacían fuego con la mayor ardentía y valor que puede imaginarse”. Túpac Katari depo-

sitó grandes esperanzas en la acción. Observó desde la altura —junto a su mujer Bartolina Sisa, Matías Borda y otros eclesiásticos— cómo la ciudad ardía en llamas y los combates callejeros se multiplicaban. Confiaba en un seguro triunfo. Pero muy a su pesar, los vecinos lograron resistir y las bajas indígenas, como siempre en estos casos, fueron cuantiosas. De “demonios” tildó Katari a los españoles cuando los informes del combate comenzaron a arribar.

A partir de entonces, los rebeldes perdieron fe en la eficacia de los asaltos en masa. Pero el cerco se mantuvo firme. Durante mayo y junio los indígenas cañonearon la ciudad regularmente y se realizaron constantes incursiones. Para cuando los alimentos comenzaban a agotarse, y la situación del vecindario se hizo desesperante, se produjo por fin la tan ansiada llegada del ejército de Charcas comandado por el teniente coronel Ignacio Flores. El 1 de julio, tras ciento nueve días ininterrumpidos de asedio, los insurgentes fueron desalojados del Alto. No hubo grandes combates, sino más bien escaramuzas, puesto que ante la llegada del ejército, Túpac Katari ordenó el retiro ordenado de sus fuerzas. De modo que el asedio no había sido derrotado, sino más bien entrado en un *impasse*.

Cuando Flores y sus tropas hicieron su entrada en La Paz, fueron recibidos con enorme algarabía. El panorama con el que se encontraron era desolador:

la más pujante ciudad andina de la época estaba rodeada de trincheras, acosada por la pestilencia y el hambre, reducida en gran parte a cenizas y apestada de cadáveres.

Julio trajo algo de alivio. Se reinició el abasto de la ciudad, las condiciones sanitarias mejoraron y con ello la moral de los pobladores. Pero todo duraría muy poco. Por un lado, la tan anunciada invasión al Alto Perú de las fuerza tupamaristas del norte finalmente se materializó. Consciente de la crucial importancia de la batalla por La Paz, Diego Cristóbal Túpac Amaru, máximo jefe de la rebelión tras la muerte de José Gabriel, envió un importante contingente a la región. Desde Azángaro, el nuevo cuartel general tupamarista, bajaron Andrés Túpac Amaru, Miguel Bastidas y otros parientes y coroneles al mando de las tropas de campesinos quechuas. Se dirigieron primero a Sorata, la capital de la provincia de Larecaja, el sitio en donde se había congregado la mayoría de los criollos, españoles y mestizos de los pueblos al oriente de La Paz. Levantaron un cerco sobre el pueblo y, en una muestra del grado de sofisticación alcanzado por la insurgencia, Andrés Túpac Amaru hizo construir una represa para que, una vez acumulado suficiente caudal, se la destruyera. Cuando el torrente inundó el pueblo, ingresaron en masa, se apropiaron de los tesoros de la iglesia e incendiaron el templo, el cual, como en todos lados, se había

convertido en el lugar de refugio de los españoles. En la plaza de Sorata, toda persona considerada hostil, sin importar origen, edad o género, fue degollada. Luego marcharon a los Altos de La Paz.

Si la llegada de los amarus a la región no podía anunciar nada bueno para los pobladores hispánicos, la situación se tornó francamente desesperante cuando a comienzos de agosto Ignacio Flores resolvió regresar a Charcas debido a la imposibilidad de mantener su ejército en el terreno por falta de alimentos, enfermedades y, sobre todo, indisciplina. En particular, las milicias provenientes de Cochabamba se amotinaron y regresaron a su tierra sin esperar orden alguna. El contraste con lo sucedido en la región del Cuzco vuelve a ser evidente. Mientras la superioridad bélica de los destacamentos españoles les permitió ganar batallas, sin cierto apoyo de la población campesina como el que habían gozado en la lucha contra Túpac Amaru, la guerra se tornó en una larga y penosa conflagración. Así pues, temiendo que las fuerzas de Túpac Katari diezmaran lo que quedaba de su ejército, Flores se vio obligado a abandonar súbitamente la ciudad sin poder siquiera trasladar a los heridos. El 7 de agosto, una vez que el ejército se retiró, el Alto se volvió a cubrir de las tropas insurgentes. El segundo sitio de La Paz dio así comienzo.

El comando insurgente no sería esta vez el mismo. Andrés Túpac Amaru arribó al Alto después de

su victoria en Sorata y estableció su cuartel general en el cerro Calvario, frente al campamento aymara de Túpac Katari, ubicado en un sitio denominado Pampajasi. Los amarus aportaron prestigio, experiencia y astucia al bando insurgente. Pero las relaciones entre el comando aymara y el quechua fueron complicadas desde un principio. Andrés Túpac Amaru reclamó, como era esperable, la jefatura del movimiento. ¿Acaso no se estaban rebelando para restituir a los incas? Mas una cosa era proclamar la lealtad a un monarca distante, algo abstracto, cuya presencia se corporizaba en bandos y misivas, y muy otra acatar su mando personal, menos aún el de sus sucesores y parientes. Los indígenas paceños no estaban arriesgándolo todo —sus vidas, sus familias, sus posesiones— para subordinarse a foráneos. Por otro lado, hay que recordar que los pueblos aymaras habían sido conquistados por la fuerza por los incas. Para la aristocracia cuzqueña del siglo XVIII, la civilización incaica era poco menos que indistinguible de la civilización andina. Los indígenas al otro lado del Titicaca no parecían pensar lo mismo. Tenían otra visión de la historia. Ello podía no ser el problema central en un momento de guerra total contra un enemigo común y poderoso. Pero no dejaba de ser un problema. Se dijo, por ejemplo, que mientras contemplaba la ciudad en llamas durante el masivo ataque del 25 de abril, Túpac Katari había musitado

que ahora que había logrado conquistar La Paz, tendría que hacerle la guerra a los amarus para convertirse en el único monarca de estos reinos.

Una vez que los líderes cuzqueños se establecieron en el Alto, estas tensiones se pusieron muy rápido de manifiesto. Durante los días iniciales del segundo sitio, frente a la abierta resistencia de Katari a subordinarse a su autoridad, los amarus lo hicieron arrestar y llevar a su campamento. No tardaron en reconocer, por supuesto, que la situación era insostenible: Katari ejercía una poderosa influencia sobre los miles de campesinos aymaras, era irremplazable y sus únicas posibilidades de éxito estaban en brindarle todo el apoyo posible. De modo que tras una serie de conversaciones fue nombrado formalmente comandante del sitio de La Paz. La autoridad de Andrés Túpac Amaru y Miguel Bastidas quedó limitada a las tropas quechuas. Aunque este acuerdo pareció por fin estabilizar las relaciones en el comando insurgente, el líder aymara no dio por cerrado el incidente. Es muy ilustrativo del liderazgo de Katari que poco después ordenara capturar al coronel tupamarista que lo había arrestado. Luego lo hizo ahorcar y descuartizar en el Alto.

Para la población de La Paz el regreso del asedio significó el regreso del hambre y las enfermedades. Los testigos hablan de gente precisada a ingerir cuero, petacas, gatos, mulas y cuanto animal quedara

vivo o muerto. Los perros eran particularmente apetecidos: estaban gordos de comerse los cadáveres que se apilaban a la intemperie. Al menos dos testimonios hacen referencia a casos de antropofagia. La otra opción era arriesgarse a salir fuera de la zona fortificada para comer hierbas silvestres. En los primeros días de octubre, los vecinos descubrieron que se había establecido un mercado indígena en las inmediaciones de la parroquia de San Pedro. Gran cantidad de personas, acosadas por el hambre, se aventuraron fuera de las murallas de la ciudad para comprar víveres. Pero además de que los precios eran exorbitantes, descubrieron pronto que los insurgentes aprovecharon la situación para capturar decenas de hombres y mujeres. Conforme los muertos se iban acumulando, el cementerio se vio atisgado de cadáveres y la fetidez se tornó insoportable. En los hospitales se llegaba a acomodar a cuatro personas por cama; la gente simplemente moría en las calles. Para cuando el cerco acabó, se calcula que un tercio de la población de La Paz, unas 15.000 personas, había perecido de hambre, de enfermedades o a manos de los insurgentes.

El segundo sitio se extendió por más de dos meses, desde comienzos de agosto hasta el 17 de octubre de 1781. Sus características fueron similares al primero: constantes movimientos de hostigamiento en forma de disparos de artillería, pedradas, tiros de

fusil e incursiones más o menos diarias en los suburbios de la ciudad. Tanto Túpac Katari como Andrés Túpac Amaru mantuvieron comunicaciones regulares con las autoridades y la población paceña. El primero exigió repetidamente la liberación de su esposa Bartolina Sisa, una de sus principales lugartenientes, quien había sido capturada en una escaramuza. Ambos insistieron en que si accedían a deponer las armas, los criollos y mestizos serían perdonados. Caso contrario, les esperaba el mismo destino que a los vecinos de Sorata. De hecho, Andrés Túpac Amaru diseñó un plan para inundar La Paz similar al que había utilizado en la capital de Larecaja. A mediados de septiembre se comenzó a construir una represa en la cabecera del río Choquepayu, de modo de crear un estanque lo suficientemente grande como para que, una vez destruido el dique de contención, la ciudad fuera arrasada por las aguas. Se trató de una compleja obra de ingeniería a la que se destinaron cientos de trabajadores. La noche del 11 de octubre, empero, la represa cedió antes de tiempo y si bien las aguas arrastraron varios puentes y casas causando gran pánico entre los vecinos, las trincheras fortificadas resistieron y la ciudad no sufrió daños mayores. El fallido intento de inundar La Paz representaría a la postre la última oportunidad para lograr su rendición.

Pocos días después, el 17 de octubre, unos ocho mil soldados al mando de teniente coronel José de

Reseguín, los mismos que habían pacificado las provincias sureñas, arribaron al Alto luego de protagonizar una serie de combates y escaramuzas con las fuerzas rebeldes que encontraron a su paso en la provincia de Sicásica. Ante la inminencia de la llegada de esta poderosa fuerza, los insurgentes aymaras volvieron a abandonar sus posesiones. Pero esta vez no sucedería lo mismo que en el primer sitio. Tras asegurarse el levantamiento definitivo del cerco, el ejército español se lanzó de inmediato a la persecución de las fuerzas de Túpac Katari y las derrotó.

El líder aymara buscó refugio en el santuario de Peñas, un pueblo al norte de La Paz donde se habían atrincherado los jefes y tropas quechuas. No encontró allí, sin embargo, la protección buscada. Para entonces los comandantes tupamaristas estaban embarcados en conversaciones con las autoridades españolas para poner fin a la conflagración. Las tratativas se habían venido acelerando desde que el virrey del Perú, Agustín de Jáuregui, a sugerencia del comandante José del Valle, había promulgado el 12 de septiembre una oferta formal de paz y un perdón general a quienes abandonaran las armas. Apenas una semana más tarde, Del Vallé escribió personalmente una misiva a Diego Cristóbal Túpac Amaru proponiéndole un acuerdo de paz. Él, su sobrino Andrés Mendigure, el hijo de José Gabriel, Mariano Túpac Amaru, todos los líderes del movimiento y todos sus seguidores se-

rían perdonados. La propuesta era tentadora. Luego de un año de guerra abierta, considerando la sombría situación al norte y al sur del Collao, también los dirigentes tupamaristas debieron por entonces abrigar muy serias dudas sobre su capacidad de derrotar a las tropas realistas. El 17 de octubre, el mismo día de la derrota de las fuerzas de Túpac Katari en el Alto, Diego Cristóbal le envió una carta a Del Valle aceptando el perdón general.

De modo que para cuando Túpac Katari llegó al pueblo de Peñas, el principal heredero de Túpac Amaru había ya ordenado desde Azángaro que las tropas entregasen sus armas a Reseguín. Mientras los amarus acataron la orden, Katari se retiró a Achacachi, un pueblo en la ribera del lago Titicaca, para intentar reorganizar la resistencia. Pero ya era tarde. Con la derrota militar en Cuzco, La Paz y Oruro, las campañas de represión en Cochabamba, Lipes y Porco, el colapso de la insurgencia en Chayanta, y el armisticio firmado por los amarus en el sur del Perú, el momento de la rebelión había ya pasado. En las mismas provincias pacañas decenas de miles de indígenas se dirigieron a Peñas para ofrecer su rendición a cambio de un indulto. Traicionado por uno de sus principales colaboradores, Túpac Katari fue por fin capturado a comienzos de noviembre.

El líder aymara fue conducido a una prisión en el santuario de Peñas. Allí fue sumariamente juzga-

do por Tadeo Diez de Medina, oidor de la audiencia de Chile y auditor de guerra. El 14 de noviembre fue atado a la cola de un caballo y arrastrado hasta la plaza del pueblo. Fue descuartizado vivo por cuatro caballos que tiraban de sus brazos y piernas. Su cabeza se expuso poco después en la plaza de La Paz; el resto de sus miembros en los pueblos de Ayoayo, Sicasica, Chulumani, Caquavari y otros centros rebeldes. La sentencia, subrayó Medina, era proporcional a “la naturaleza y calidad de sus delitos de infame traidor, sedicioso, asesino y hombre feroz o monstruo de la humanidad en sus inclinaciones y costumbres, abominables y horribles”.

El fin de una era

La revolución tupamarista partió en dos la historia de los pueblos andinos del Perú. Hasta entonces habían sido considerados como miembros de una república. Una república inferior y subordinada a la otra, la de españoles, pero una república al fin: una sociedad completa, estratificada, con sus pocos privilegiados, sus muchos comunes, sus códigos de justicia, sus sistemas de propiedad, sus prácticas religiosas, sus lenguas, su memoria histórica. Cuando las masivas reivindicaciones de restauración incaica, la pro-

fanación de iglesias, las indiscriminadas masacres de q'aras llegaron a su fin, el añejo modelo de las dos repúblicas comenzó a formar parte del pasado. Los pueblos nativos se transformarían poco a poco en una clase o, dada la generalizada superposición de condiciones económicas y atributos étnico-culturales, en una casta. Sus prácticas sociales y sistema de creencias culturales dejaron de ser vistos como peculiaridades propias de una de las múltiples entidades políticas que componían el edificio barroco de la monarquía plural hispánica. Aparecieron ahora como vestigios muertos de una civilización extinta hacia siglos. Las elites coloniales, peninsulares o americanas, comenzaron a concebirlos como campesinos. Y actuaron en consecuencia.

Su principal objetivo fue erradicar toda representación simbólica asociada al incanato y todos los privilegios y preeminencias de sus putativos descendientes, la aristocracia indígena. Se trató de la más profunda mutación en las formas de dominación sobre las comunidades andinas desde la instauración de instituciones permanentes de gobierno colonial a fines del siglo XVI. Impulsadas por el visitador general Antonio de Areche y por los más altos magistrados regios en Perú y Madrid, las nuevas políticas imperiales procuraron extirpar de raíz las fuerzas históricas que silenciosamente habían contribuido a confundir las jerarquías coloniales, a borrar los signos

de subalternidad de los pueblos indígenas, a que los criollos adoptaran como suyas las representaciones culturales de los nativos, a que la importancia de los nobles cuzqueños se asemejase a la de los nobles hispanos. Así pues, las pinturas de los incas fueron retiradas de la vista pública y se prohibió el uso de las antiguas vestimentas andinas. Se proscribieron las representaciones teatrales del pasado incaico y de la conquista o la lectura de los *Comentarios Reales de los Incas* del Inca Garcilaso. En su afán por asimilar los indígenas a la cultura dominante, por eliminar el antiguo pluriculturalismo de la monarquía hispánica, Areche intentó incluso suprimir el uso de las lenguas nativas, el quechua y aymara. Sostuvo al respecto que “me hace el mayor dolor caminar por esta tierra sin entender a los que me hablan, bien a pesar de la repetición con que ha mandado el rey que se le enseñen y no ha bastado”. Al reflexionar sobre las causas de la revolución, el obispo del Cuzco Juan Manuel de Moscoso definió la constante exhibición de símbolos de la “gentilidad” como “un error capital”. Omitió mencionar que aquellos símbolos, además de ser exhibidos públicamente, no habían sido pensados como parte del archivo de la “gentilidad”: habían sido un rasgo constitutivo de la identidad colectiva de la sociedad cuzqueña en su conjunto.

¿Cómo se adaptaron los amarus a este nuevo clima? Para comienzos de 1782, tras complejas nego-

ciaciones, acusaciones de mutua traición y algunas escaramuzas, todos los herederos de Túpac Amaru habían por fin depuesto las armas. Aunque surgirían todavía unos pocos conatos aislados de violencia en la sierra sur peruana y en la región del lago Titicaca, el levantamiento tupamarista había terminado. Sin embargo, el armisticio fue fruto de la necesidad, no de la convicción, y solo sirvió para posponer por un tiempo las verdaderas políticas de pacificación. Los amarus no tenían lugar en este nuevo orden de cosas. Quince meses después del armisticio, apelando a motivos reales (los amarus nunca se avinieron a repudiar a su ilustre pariente) e imaginarios (pergeñar un nuevo levantamiento), las autoridades peruanas declararon que Diego Cristóbal y sus familiares habían roto los acuerdos de paz y ordenaron su arresto. En abril de 1782, Diego Cristóbal, su madre y varios de sus colaboradores fueron ejecutados en el Cuzco. Los suplicios fueron más brutales aún que los infligidos al mismo Túpac Amaru. Andrés Mendigure y Mariano Túpac Amaru fueron enviados a España y murieron en el viaje. Incluso parientes distantes fueron arrestados y desterrados. Apenas los temores de un rebrote insurgente se aventaron, las autoridades españolas dejaron en claro que ya no se tolerarían figuras de este tipo.

El fin de los amarus es indicativo de un fenómeno más amplio y de enormes consecuencias: la irre-

versible decadencia de la institución cacical. Todos los cacicazgos rebeldes fueron abolidos, y aun aquellos que se habían mantenido neutrales fueron objeto de innumerables acusaciones y procesos judiciales. Es cierto que varios caciques leales fueron recompensados por la Corona, pero las bases simbólicas y materiales de su antigua prominencia se desvanecieron. Para sobrevivir debieron abjurar de su pasado y su abolen-go; el costo de su supervivencia fue su completa hispanización. Mientras sus preeminencias se habían tradicionalmente fundado en su linaje (no había esfuerzo y dinero que no estuvieran dispuestos a invertir para probar sus sangre incaica, como lo prueba la propia historia de José Gabriel Condorcanqui), ahora pasaron a basarse en haber combatido a quienes se habían alzado a nombre de sus antepasados. Por otro lado, los caciques perdieron una atribución central del cargo, la recaudación tributaria, la cual constituía un mecanismo primordial de acceso a los recursos agrarios y servicios laborales de la comunidad. Despojados de sus facultades económicas y símbolos de prestigio social, los tradicionales caciques coloniales iniciaron una irremediable decadencia. Tomarían su lugar los llamados “alcaldes varayocs” y otras autoridades comunales electivas, así como nuevos “caciques recaudadores” de tributos, quienes eran por lo general mestizos o criollos completamente ajenos a las comunidades y designados por los gobernadores provinciales.

No se trató, por lo demás, de un mero cambio de autoridades, sino de mutaciones más profundas que afectaban la propia naturaleza de la comunidad rural. Se ha dicho que la desaparición de los caciques y el ascenso de los alcaldes estuvieron acompañados “por la desestructuración de los tradicionales lazos étnicos que tendió a agrupar horizontalmente a los comuneros”; constituyó un proceso “democratizador a la vez que disgregador”. Se comienza a gestar pues una sociabilidad menos fundada en el parentesco, más “voluntarista”, propia de comunidades con un mayor nivel de fragmentación étnica y cultural. Ciertamente, durante las primeras décadas republicanas la comunidad andina todavía continuaría funcionando como reserva de tributos y mano de obra. Y, como es natural, los ritmos y la intensidad de esta tendencia a la pérdida de cohesión de las entidades andinas coloniales variaron mucho de región en región: menos marcada en las tierras altas que en los valles, en Bolivia que en Perú, en el norte de Potosí que en La Paz. No es coincidencia que la provincia de Chayanta fuera testigo durante el siglo XIX de los más vigorosos movimientos sociales en defensa de la integridad territorial de los ayllus y que Bolivia, no Perú, fuera el escenario de una rebelión de escala nacional de fuerte raigambre nativista como la encabezada por Pablo Zárate Willka en 1899. En cualquier caso, no obstante, para cuando los estados naciona-

les diversificaran sus fuentes de ingresos fiscales y los cuestionamientos liberales a la organización corporativa indígena ganaran fuerza, el debilitamiento del tejido social de las comunidades andinas limitaría en mucho su capacidad de poner coto al avance de las haciendas sobre las tierras comunales y a los ataques ideológicos y jurídicos a su derecho de existir.

La tozudez de los hechos

En 1809, cuando Napoleón estaba terminando de ocupar España y la monarquía hispánica comenzando a perder su imperio colonial, se produjo un movimiento criollo en el Cuzco para reemplazar a los magistrados regios y conformar una nueva junta de gobierno. Fue uno de los primeros estallidos americanos contra las autoridades establecidas. El alzamiento no prosperó. Viéndose acorralados por las fuerzas realistas, los insurgentes decidieron apelar a la ayuda militar de Mateo Pumacahua, el anciano cacique de la provincia de Urubamba que tres décadas atrás había combatido con sus hombres a Túpac Amaru. Aunque Pumacahua y otros pocos sobrevivientes de la antigua aristocracia cuzqueña se habían intentado asimilar a las elites provinciales, el proceso no había sido fácil. En retribución por sus invaluable servicios a la Corona, el cacique había llegado

a ser designado presidente de la nueva audiencia del Cuzco. Pero muchos consideraron que ése no era un puesto apropiado para un hombre de su origen y, eventualmente, para su humillación, fue desplazado del cargo. Escribió amargas cartas al virrey lamentándose que su remoción había sólo obedecido al hecho de ser indígena. De modo que habiendo abandonado hacía mucho el discurso nacionalista incaico del siglo XVIII, Pumacahua decidió abrazar ahora otro nacionalismo, el criollo. Cuando los hacendados, los comerciantes, los abogados, los integrantes de la elite cuzqueña, vieron una vez más a un descendiente de los incas al mando de un ejército de indígenas (e indígenas que en ocasiones se referían a él como “el Inca”) se espantaron. Los criollos alzados perdieron todo apoyo significativo de parte de sus pares y Pumacahua, entregado a sus propias fuerzas, tras algunos éxitos militares no menores, fue derrotado, capturado y ajusticiado.

Pumacahua había sido uno de los más acérrimos enemigos del movimiento tupamarista. Pero, en un punto, el contenido de sus ideas es menos relevante que los fundamentos de su poder. Dicho de otro modo, Pumacahua fue el hijo de la misma civilización que había hecho posible a Túpac Amaru. Era una civilización donde las tradiciones imperiales y culturales nativas eran también las tradiciones y la cultura de la sociedad cuzqueña toda y donde las co-

comunidades andinas (sus sistemas de autoridad, sus prácticas religiosas, sus formas de distribución de los recursos colectivos, sus mecanismos de participación en el espacio económico peruano) eran el núcleo básico de la experiencia social de millones de indígenas a lo largo de los Andes. Fue precisamente la vitalidad de la sociedad andina, y la vitalidad de los vínculos que la unían al universo social que la rodeaba, lo que hizo que el levantamiento en armas de cientos de miles de indígenas contra el dominio colonial no representara un mero anhelo de retorno a tiempos pretéritos. No rechazaron las instituciones políticas, económicas o religiosas vigentes sino que las reinterpretaron conforme a sus propias concepciones. Tenían sus propias versiones de cómo el gobierno, la justicia y el mercado debían operar, qué era ser un buen cristiano y qué un buen vasallo del rey. Y tenían también la experiencia política, la capacidad de movilización y la credibilidad para intentar ponerlas en práctica. Así lo creyeron incluso algunos sectores criollos y mestizos. En el proceso, subvirtieron radicalmente el lugar de los pueblos colonizados en el orden natural de las cosas, la asociación entre diferencia cultural y dominación política. Túpac Amaru fue el ícono más visible de esa civilización; Pumacahua, su última víctima. En las décadas por venir, las elites republicanas podrían evocar con orgullo el imperio incaico, pero su incommovible convic-

ción en la inherente ineptitud de los indígenas para participar en la ciudadanía nunca los abandonaría.

Hacia fines del siglo XX, para regresar a nuestro punto de partida, mientras el discurso de los estados nacionales convertiría la revolución tupamarista en uno de los precursores de la independencia, los discursos contestatarios de variada inspiración la tornarían en la manifestación de esencialismos andinos trascendentales. No se trata de un error de interpretación, puesto que lo propio del discurso político es precisamente malinterpretar su propia historia, exaltar lo que hay, o lo que debiera haber, y construir la experiencia histórica como su origen y prefiguración. Los historiadores no son necesariamente más certeros, aunque sí más escrupulosos. Lo propio del discurso historiográfico es intentar comprender el pasado en sus propios términos, escudriñar los caminos abandonados, las posibilidades latentes que los avatares de la historia convirtieron en residuos arqueológicos: los mundos que pudieron pero no llegaron a ser.

Prohibida su reproducción



Notas

Las citas documentales incluidas en este libro han sido extraídas de diversas publicaciones. En conformidad con las pautas editoriales de la colección *Nudos de la historia argentina*, y a los fines de agilizar la lectura del texto, hemos omitido colocar las respectivas notas a pie de página.

Las fuentes de los documentos citados en las páginas referidas a continuación son las siguientes:

- pp. 37-49: Sergio Serulnikov, *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino. El norte de Potosí, siglo XVIII* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 241-303.

- p. 65: Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana* (Buenos Aires: Hachette, 1957), 453.
- p. 68: Charles Walker, *De Túpac Amaru a Gamarra. Cuzco y la formación del Perú Republicano 1780-1840* (Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1999), 59.
- pp. 68-67: B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, *op. cit.*, 460, 461, 460, 466, 468, 470, 467 y 470.
- pp. 81-93: S. Serulnikov, *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino*, *op. cit.*, 305-363.
- p. 96: Fernando Cajías de la Vega, *Oruro 1781: Sublevación de indios y rebelión criolla* (Lima: IFEA-IEB, 2004, 2 vols.), 503.
- pp. 94-102: S. Serulnikov, *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino*, *op. cit.*, 365-419.
- pp. 103-105: F. Cajías de la Vega, *Oruro 1781*, 509 y 480.
- p. 105: B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, *op. cit.*, 565.
- pp. 108-114: F. Cajías de la Vega, *Oruro 1781*, *op. cit.*, 472, 471, 522, 523, 548-9.
- p. 118: B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, *op. cit.*, 581.
- pp. 119-123: F. Cajías de la Vega, *Oruro 1781*, *op. cit.*, 663, 716 y 677.
- p. 123: B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, *op. cit.*, 475.

- pp. 125-131: F. Cajías de la Vega, *Oruro 1781*, *op. cit.*, 730, 735 y 1061.
- pp. 131-142: S. Serulnikov, *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino*, *op. cit.*, 365-419.
- pp. 147-155: B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, *op. cit.*, 473-480 y 481-485, 491 y 498.
- p. 169: Sinclair Thomson, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 2006), 229.
- p. 170: B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, *op. cit.*, 528.
- pp. 172-176: S. Thomson, *Cuando sólo reinasen los indios*, *op. cit.*, 190, 182, 259, 228, 255 y 220.
- p. 196: Charles Walker, “The Indulto and its Malcontents: Spanish Divisions and the Tupac Amaru Rebellion” (ponencia presentada en el Congreso de LASA, Río de Janeiro, junio de 2009).

El análisis e información histórica de las distintas secciones de este libro están basados en las siguientes publicaciones:

- “Las comunidades indígenas hacen política”, “Rituales de justicia, actos de subversión”, “Pervertidos en estas revoluciones” y “El camino a

- Chuquisaca” se basan en: S. Serulnikov, *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino*, *op. cit.*
- “La radicalización de la violencia en las provincias altoperuanas” se basa en: Nicholas A. Robins, *Genocide and Millennialism in Upper Peru. The Great Rebellion of 1780-1782* (Westport: Praeger, 2002); y S. Serulnikov, *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino*, *op. cit.* Se ha utilizado asimismo: Jan Szeminski, “Why Kill the Spaniards? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century”, en Steve Stern (Ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987); William Taylor, *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford: Stanford University Press, 1979); y B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, *op. cit.*
 - “La idea del inca”, “El asedio a Cuzco”, “Muerte de Túpac Amaru” y “Los herederos” se basan en: Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* (México: Editorial Grijalbo, 1993); Scarlett O’Phelan Godoy, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1778* (Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1988); C. Walker, *De Túpac Amaru a Gamarra* y “The Indulto and its Malcontents”, *op. cit.*; David Garret, “Los incas borbónicos: la elite indígena en vísperas de Tupac

- Amaru”, *Revista Andina*, Cuzco (36) 2003; Ward Stavig, *The World of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1999); Leon Campbell, “Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782”, en S. Stern (Ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, *op. cit.*; Lillian E. Fisher, *The Last Inca Revolt, 1780-1783* (Norman: University of Oklahoma Press, 1966); B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, *op. cit.*; y S. Serulnikov, *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino*, *op. cit.*
- “Criollos tupamaristas” se basa en: F. Cajías de la Vega, *Oruro 1781*, *op. cit.* También se extrajo información de B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, *op. cit.*; N. A. Robins, *Genocide and Millennialism in Upper Peru*, *op. cit.*; y Oscar Cornblit, *Power and Violence in the Colonial City. Oruro from the Mining Renaissance to the Rebellion of Tupac Amaru (1740-1782)* (New York: Cambridge University Press, 1995).
 - “Tomás Túpac Katari, Rey Inca”, “La guerra contra los q’aras” y “La batalla por La Paz” se basan en: S. Thomson, *Cuando sólo reinasen los indios*, *op. cit.* También se uso material de María Eugenia Valle de Siles, *La rebelión de Túpac Catari, 1781-1782* (La Paz: Editorial Don Bosco, 1990); L. E. Fisher,

The Last Inca Revolt, 1780-1783, op. cit.; y B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana, op. cit.*

- “El fin de una era” se basa en: C. Walker, *De Túpac Amaru a Gamarra, op. cit.*; Scarlett O’Phelan Godoy, *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia 1750-1835)* (Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1997); Núria Sala i Vila, *Y se armó el tole tole. Tributos indígenas y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1784-1814* (Cuzco: IER, 1996); Christine Hunefeldt, *Lucha por la tierra y protesta indígena: las comunidades indígenas del Perú entre colonia y república* (Bonn: Bonner Americanische Studien, 1982); Tristan Platt, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí* (Lima: IEP, 1982); Cecilia Méndez, *Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en Perú* (Lima: IEP, 1993); Thomas Abercrombie, *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People* (Madison: University of Wisconsin Press, 1998); y Brooke Larson, *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910* (New York: Cambridge University Press, 2004).



Bibliografía escogida sobre los levantamientos tupamaristas

Abercrombie, Thomas, *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People* (Madison: University of Wisconsin Press, 1998).

Adrián, Mónica, “Sociedad civil, clero y axiología oficial durante la rebelión de Chayanta. Una aproximación a partir de la actuación del cura doctrinero de San Pedro de Macha”, *Boletín del Instituto de Historia Americana “Dr. E. Ravignani”* (segundo semestre), 1993, pp. 29-54.

Andrade Padilla, Claudio, *La rebelión de Tomás Katari* (Sucre: CIPRES, 1994).

Arze, Silvia, “La rebelión de los ayllus de la provincia colonial de Chayanta (1777-1781)”, *Estado y Sociedad*, 8, 1991, pp. 89-110.

Cajías de la Vega, Fernando, *Oruro 1781: Sublevación de indios y rebelión criolla* (Lima: IFEA-IEB, 2004), 2 vols.

Cornblit, Oscar, *Power and Violence in the Colonial City. Oruro from the Mining Renaissance to the Rebellion of Tupac Amaru (1740-1782)* (New York: Cambridge University Press, 1995).

Fisher, John, Kuethe, Allan y McFarlane, Anthony (Eds.), *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990).

Fisher, Lillian E., *The Last Inca Revolt, 1780-1783* (Norman: University of Oklahoma Press, 1966).

Flores Galindo, Alberto (Ed.), *Túpac Amaru II-1780* (Lima: Retablo de Papel Ediciones, 1976).

—*Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987).

Garret, David, “Los incas borbónicos: la elite indíge-

na en vísperas de Tupac Amaru”, *Revista Andina*, Cuzco, 36, 2003, pp. 9-63.

Garrett, David, *Shadows of Empire: The Indian Nobility of Cusco, 1750-1825* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Glave, Luis Miguel, “Sociedad campesina y violencia rural en el escenario de la gran rebelión indígena de 1780”, *Histórica*, XIV, 1, pp. 27-68.

Glave, Luis Miguel, “The ‘Republic of Indians’ in Revolt (c. 1680-c. 1790)”, en Frank Salamon (Ed.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Golte, Jürgen, *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial* (Lima: IEP, 1980).

Hidalgo Lehuede, Jorge, “Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cuzco, Chayanta, La Paz y Arica”, *Revista Chungara*, 10, 1983, pp. 117-138.

Lewin, Boleslao, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana* (Buenos Aires: Hachette, 1957).

O'Phelan Godoy, Scarlett, *Un siglo de rebeliones anti-coloniales. Perú y Bolivia 1700-1778* (Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1988).

—*La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari* (Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1995).

Penry, Elizabeth, “El discurso político indígena en Charcas colonial”, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos 2006*.

Phelan, John Leddy, *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781* (Madison: University of Wisconsin Press, 1978).

Robins, Nicholas A., *Genocide and Millennialism in Upeer Peru. The Great Rebellion of 1780-1782* (Westport: Praeger, 2002).

Rowe, John, “El movimiento nacional inca del siglo XVIII”, *Revista Universitaria*, Cuzco, 107, 1954, pp. 17-47.

Sala i Vila, Núria, *Y se armó el tole tole. Tributos indígenas y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1784-1814* (Cuzco: IER, 1996).

Serulnikov, Sergio, *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino. El norte de Potosí, siglo XVIII* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006).

Stavig, Ward, *The World of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1999).

Stern, Steve (Ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987).

Szeminski, Jan, *La utopía tupamarista* (Lima: Pontífica Universidad Católica, 1984).

Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 2006).

Valle de Siles, María Eugenia, *La rebelión de Túpac Catari, 1781-1782* (La Paz: Editorial Don Bosco, 1990).

Walker, Charles (Ed.), *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes,*

Siglo XVIII (Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1995).

Walker, Charles, *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú Republicano 1780-1840* (Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1999).

Prohibida su reproducción



Índice

La violencia de los hechos.....	9
La violencia del tiempo.....	13
Las comunidades indígenas hacen política.....	25
Rituales de justicia, actos de subversión.....	44
La idea del inca	50
El asedio al Cuzco	73
“Pervertidos en estas revoluciones”	80

El camino a Chuquisaca	93
Criollos tupamaristas.....	103
La radicalización de la violencia en las provincias altoperuanas	131
Muerte de Túpac Amaru	142
Los herederos	156
“Tomás Túpac Katari, Rey Inca”	166
La guerra contra los q’aras	176
La batalla por La Paz.....	180
El fin de una era	194
La tozudez de los hechos.....	200
Notas.....	205
Bibliografía escogida sobre los levantamientos tupamaristas	211



nudos de la historia argentina

Otros títulos de la colección

MARIANO BEN PLOTKIN

*El día que se inventó el peronismo.
La construcción del 17 de Octubre*

SILVIA RATTO

Indios y cristianos. Entre la guerra y la paz en las fronteras

GABRIEL DI MEGLIO

*¡Mueran los salvajes unitarios! La Mazorca
y la política en tiempos de Rosas*

ALEJANDRO CATTARUZZA

*Los usos del pasado. La historia y la política
argentinas en discusión*

JULIO DJENDEREDJIAN

Gringos en las pampas. Inmigrantes y colonos en el campo argentino

JULIÁN BARSKY Y OSVALDO BARSKY

La Buenos Aires de Gardel

FEDERICO FINCHELSTEIN

La Argentina fascista. Los orígenes ideológicos de la dictadura

SARA EMILIA MATA

*Los gauchos de Güemes.
Guerras de Independencia y conflicto social*

RAÚL FRADKIN

*¡Fusilaron a Dorrego! O cómo un alzamiento rural
cambió el rumbo de la historia*

JUAN JOSÉ SANTOS

El Tata Dios. Milenarismo y xenofobia en las pampas



nudos de la historia argentina

Otros títulos de la colección

DORA BARRANCOS

Mujeres, entre la casa y la plaza

PABLO BUCHBINDER

¿Revolución en los claustros? La Reforma Universitaria de 1918

NOEMÍ GOLDMAN

¡El pueblo quiere saber de qué se trata!
Historia oculta de la Revolución de Mayo

JOSÉ LUIS MORENO

Éramos tan pobres...

HERNÁN OTERO

La guerra en la sangre.
Los franco-argentinos ante la Primera Guerra Mundial

LORIS ZANATTA

Breve historia del peronismo clásico

LILA CAIMARI

La ciudad y el crimen.
Delito y vida cotidiana en Buenos Aires, 1880-1940

FEDERICO LORENZ

Malvinas.
Una guerra argentina

SILVINA JENSEN

Los exiliados.
La lucha por los derechos humanos durante la dictadura

BEATRIZ BRAGONI

San Martín.
De soldado del Rey a héroe de la nación