

Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica¹

JORGE HIDALGO LEHUEDE

Instituto de Antropología y Arqueología
Universidad de Tarapacá

RESUMEN

Durante el período que antecede a la rebelión general de 1781, y aún después, es posible percibir, junto a los reclamos económicos, políticos y sociales, aspiraciones y críticas nativistas que involucraban el deseo de invertir el orden social y cosmológico resultante de la conquista hispana. Empero, elementos doctrinales europeos forman parte de las profecías, discursos, símbolos y acciones milenaristas.

ABSTRACT

During the period that foreran the General Rebellion of 1781 and even after, it is possible to notice together with economic political, and social claims, nativist expectations and criticism involving the hope for the reversal of the social and cosmological order resulting from the Spanish Conquest. Though, European doctrinal elements constituted the millenarian prophesies, discourses, symbols and actions.

INTRODUCCION

Este trabajo pretende insistir en la hipótesis de que al margen o paralelamente a los aspectos seculares del movimiento rebelde de 1781, hubo otro cariz que puede ser comprendido como un mensaje de tipo milenario, mesiánico o nativista². No es nuestro interés detenernos en clasificaciones o etiquetas, pero a lo que aludimos bajo estos términos es a la esperanza de una liberación total de obligaciones y un reencuentro con la dignidad e identidad indígenas. Trataremos de descubrir aquellos aspectos que expresan tanto una revitalización de la cultura indígena como una franca oposición a la identidad dominante europea y a algunos de sus símbolos.

Se ha dicho que una de las características de los movimientos milenarios es traer el paraíso a la historia, la utopía a la realidad y para hacerlo deben apoyarse en la tradición y transformarla, cuestionando directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, los supuestos sobre los cuales se sustenta el poder. Al cuestionar las fuentes de poder, necesariamente se enfrenta el sistema político y consecuentemente a la teoría religiosa que lo apoya³, al menos en el caso de nuestro estudio, ya que no cabe duda que la religión tenía una estrecha relación con las concepciones de justicia, moral y poder que predominaban en la sociedad colonial. Como expresión religiosa, los movimientos milenarios pueden encontrar apoyo en todos los niveles sociales, pero, generalmente, es entre la gente que se siente a sí misma oprimida como entre los marginales, pueblos en situación colonial, campesinos descontentos y oprimidos, y que están deseando liberación, donde se reciben estos movimientos con mayor entusiasmo⁴. También se ha señalado que una característica de los movimientos rebeldes primitivos o milenaristas es el de carecer de un método para conducir los cambios, de carecer de una teoría que les permita alcanzar el

poder político y que, por tanto, sus acciones están destinadas a favorecer el advenimiento del tiempo en que los sueños se harán realidad, sin limitaciones ni restricciones⁵. Si los personajes que participan en los acontecimientos se sienten o no profetas o mesías, es un asunto importante, aunque de segundo orden; lo definitivo, como Worsley lo ha enfatizado, es que el líder o la masa con o sin líder se sientan conminados a precipitar el tiempo del cambio, último y definitivo, donde los creyentes o partidarios del movimiento y la sociedad toda encontrarán la redención esperada, en un período de bendiciones sobrenaturales. Esto no significa que el milenio deba ser un período de 1000 años (Worsley, 1957, 12). El mesías mismo no debe pensarse sobre la imagen del hombre que muere por la humanidad y con quien nos encontraremos en el paraíso: puede ser; como en el caso de Melanesia, la visión del retorno de un héroe cultural, culto del demonio o aún mesías múltiples, tales como el espíritu de los muertos o los antepasados (Worsley, 1957, 221).

Dado que la cultura andina actual es el producto de un sincretismo entre las tradiciones prehispánicas y la imposición europea de nuevas normas y valores, las creencias religiosas han venido reflejando hasta ahora esa peculiar concepción cristiana que convive con una representación del mundo poblado de fuerzas, benéficas algunas, negativas otras, que contribuyen a la marcha del cosmos y de la vida cotidiana. Ritos y ceremonias se practican hasta ahora para favorecer cosechas, ganado, fertilidad o evitar enfermedades. Esto, que refleja una larga tradición, que por cierto no ha sido ni es inmutable, tiene que haber estado vivo al tiempo de la rebelión y debe haber jugado un papel en ella.

El sistema colonial favoreció sistemáticamente un patrón de expresión de contenido europeo. Lo andino de origen prehispánico, desde la conquista, ha aparecido constantemente en retirada y fue hasta peligroso manifestarlo. Por ello se ha enmascarado bajo la apariencia de la tradición cristiana. Este doble patrón, de ocultamiento, por un lado, y de apariencia cristiana no contaminada, calificada como civilización, por el otro, hace difícil descubrir la permanencia de esas estructuras en la documentación de la colonia tardía, pero su vigencia hoy es una prueba irrefutable de su existencia ayer. Con ello queremos enfatizar que nuestras fuentes son de una gran pobreza, en extremo fragmentarias, y que lo que un antropólogo puede descubrir con dificultad hoy, es difícil encontrar entre los testigos no profesionales de la cultura en el pasado, que escribían envueltos en gruesos prejuicios etnocéntricos.

Es bien sabido que la situación de opresión económica, social y cultural que soportaba la masa indígena colonial había creado una situación de insatisfacción, que se había expresado en frecuentes sublevaciones que aparecen como explosiones puntuales en contra de los detentadores del poder, en particular los corregidores. Naturalmente, no son los indígenas los únicos involucrados, pero sin duda ellos son quienes aparecen en las tierras altas como los principales protagonistas, o los favorecidos con los cambios que se esperan. Aquí nos interesa en particular analizar cómo la masa indígena percibía y planteaba no sólo sus quejas, sino también sus aspiraciones. En este análisis consideraremos el sur andino en su conjunto, reconociendo que condiciones similares afectaban a toda el área durante la década 1770-1780, si bien hay variantes regionales. En consecuencia, tomaremos ejemplo de diversas provincias con el propósito de ilustrar el argumento de que la situación colonial era percibida por algunos sectores como de inversión del orden moral y que esta percepción los condujo en el transcurso o proceso de la rebelión a plantearse actitudes cada vez más radicales, acentuando su ruptura con el viejo orden, buscando un nuevo código moral, una creciente y amplia solidaridad indígena, como un mecanismo de integración política y de identidad que superara las antiguas divisiones provinciales. En este sentido, jugarán un papel importante la idea del Inca, como soberano natural, y los antepasados, como fuente de poder, fuerza y prestigio. Si las condiciones de la comunicación colonial permitieron conseguir la realización de estas ideas es asunto diferente. Reiteramos, las circunstancias económicas, sociales y las faltas del sistema jurídico y religioso colonial habían preparado el terreno para movimientos que superaran los límites provinciales y que cuestionaran aspectos de la ideología dominante que sobrepasaban el plano sociopolítico, para plantearse un reordenamiento de las ideas religiosas, si bien esto último se insinúa tímidamente en algunas regiones; en otras alcanzó la fuerza de verdaderas herejías en términos teológicos.

Profecías y promesas milenarias de redención y revitalización de las instituciones indígenas surgieron antes y después de la rebelión de 1781, pero si bien no aparecen vinculadas a los mismos individuos creo que deben considerarse parte de un solo proceso.

La desintegración moral

Una manera de aproximarnos al tema desde la perspectiva de la masa indígena es analizar la carta que los indios originarios del pueblo de San Pablo, provincia de Lípez, dirigieron al Rey en 1762. Allí puede verse claramente la relación que establecieron entre opresión, trastocación del orden moral y religión, previniendo al Soberano que estaban al borde de abandonar la religión católica por alguna secta.

El argumento era como sigue: Se dirigían al Rey como indigentes de justicia, de la cual el Soberano era la fuente permanente; le decían que a pesar de haber tenido encargado que se les protegiera, defendiera y amparase de cuantas injusticias quisieran ejercer con ellos, los caciques y corregidores, faltando a su obligación, cometían muchas extorsiones. Acusaban a sus caciques, calificándolos de piratas, de permitir que mestizos y foráneos advenedizos se introdujeran en sus pueblos y les quitaran sus tierras, las mismas que los antepasados de su Católica Majestad les habían entregado para que ellos, sus mujeres e infelices hijos se alimentaran y pudiesen pagar los tributos. Señalaban estar convencidos que el caritativo monarca, de recto y celoso obrar, si viera las muchas cargas que les imponían, el rigor con que los trataban, las afrentas, azotes, prisiones, les hubiese enviado a esos funcionarios un severo castigo. Creían que la razón del mal obrar de los caciques se debía a que no merecían el cargo, no eran indios nobles como mandaban las reales ordenanzas, sino mestizos e intrusos. Esos advenedizos perseguían que los indios originarios, aburridos de los castigos y sin defensa, abandonasen sus tierras para así arrendarlas a los mestizos, dejándolos a ellos en la inopia y sin recursos para pagar los reales tributos. Los mismos caciques para quedar bien con el corregidor los obligaban a aceptar el reparto de mercaderías superfluas que ellos debían pagar forzosamente. Tampoco encontraban protección ni justicia en los curas.

Los religiosos de Nuestra Señora de la Merced estaban paniaguados con el cacique. Los curas, a quien Su Majestad les daba el sínodo, para que como buenos pastores cuidaran de su ganado, eran, al contrario, leones crueles que los dejaban arrebatar por los lobos. Después de Dios, no tenían a quién volver sus ojos en busca de justicia y amparo, sino a la soberana sombra del Rey. Afirmaban que “todos son nuestros mayores enemigos”. Si acudían por justicia a los corregidores no sólo se hacían los sordos, mudos, también les fraguaban mil enredos y los acusaban de ser indios alzados, desvergonzados, osados. Con cargos o causas injustas, les embargaban sus ganados, sus chozas, dejándolos en la calle, forzados a pedir limosna o los desterraban.

Al hacer esto, agregaban, los obligaban a dejar sus mujeres y familia, de lo que seguían malísimas consecuencias que dejaban a la comprensión de Su Majestad; caciques, corregidores y demás ministros no tenían temor a ambas majestades, pues no tenían escrúpulos de que los indios se segregaran de sus compañeras que les habían sido entregadas por la Santa Madre Iglesia hasta la muerte. Así, sin protección y temerosos que de tantas injusticias les quitaran la vida que era lo único que les quedaba, daban por bien desamparar sus tierras, huir a los montes y selvas, privados de recibir el “Pasto Espiritual lo que tanto encarga vuestra Real Majestad”. Insistían que los ministros estaban todos paniaguados, formando una fuerte liga y que el pobre indio que caía en la red de cualquiera de esos ya no se libera jamás, quedaba sin alas y sin posibilidad de defender sus derechos; perecía él, su mujer y, por consiguiente, sus hijos e hijas. Aburridos, algunos hombres se volvían forajidos o ladrones y las mujeres seguían el sendero que querían. Los hijos, sin tierras, sin familia, sin esperanza, eran aniquilados. Todo esto provenía de las injusticias de aquellos interesados en que los nativos de sus pueblos estuvieran fuera de sus tierras. Agregaban textualmente:

“Si no hubiésemos merecido el agua del Santo Bautismo (que nos contiene a muchas sin razones) ya hubiéramos seguido alguna septa de tan oprimidos que nos hallamos y para que todo ésto tenga en adelante enmienda; damos cuenta a Vuestra Magestad, ponga el remedio con todo esfuerzo, por que de otro modo, es imposible señor que en ningún tribunal hallemos justicia como no la hemos podido hallar, ni nuestros antepasados”...⁶

Si bien el documento reseñado está dirigido principalmente contra el mulato que ejercía el cacicazgo en el pueblo de San Pablo de Lípez, el cuadro entrega una visión de totalidad

donde los indígenas originarios aparecen perseguidos injustamente por todo tipo de funcionarios. Reclamamos similares, aunque sin acusar a los sacerdotes, hizo Tomás Catari en Chayanta. La carta de López insiste en la absoluta falta de correspondencia entre el espíritu de la ley y la realidad, entre la intención Real y la acción de sus funcionarios, destacando que el pacto establecido en el pasado entre el Rey e indios, tierra y tributo, está siendo roto día a día. La esperanza estaba casi perdida, los sufrimientos de sus antepasados, la pérdida de sus tierras y el aniquilamiento de sus hijos, era un hecho, a menos que el Rey se decidiera a establecer el orden y la justicia. Expresan su fe en que esto sucederá, pero también confiesan sus dudas. Hay una desintegración de su condición de hombres honestos al forzarlos al robo, a la pérdida de la moral propia y familiar. La falta de caridad de sus curas, su corrupción y la mercantilización de sus servicios, la desobediencia a la ley de Dios y a las intenciones reales, la destrucción del matrimonio, consagrado como indisoluble por la iglesia, la perversión moral y la marginalidad a la que eran empujados los indígenas, los tenía al borde de seguir alguna secta. ¿En qué pensaban cuando decían esto? No sabemos, pero el solo hecho de que mencionen esa posibilidad habla de que corría una sugerencia que implicaba una rebelión, no sólo contra los malos funcionarios, sino también contra todo un orden político, moral y religioso que ya no les ofrecía ninguna seguridad.

Las Profecías de Santa Rosa y San Francisco (1776-1783)

La mayor parte de los testimonios ubican al Cusco como centro difusor de estas profecías en 1766. Empero, también fue escuchada en Paucartambo, en Huarochiri, cercanías de Nazca y Arequipa. Se conversaba de ella en las chicherías, cuando el alcohol soltaba la lengua, el entusiasmo provocado por la música, el baile, la chicha y la amistad momentánea hacía olvidarse de la discreción.

Se trata de un mensaje milenario, aparentemente provocado por la proximidad del año de los tres setes: 1777, cuando el reino volvería a su “antiguo ser”.

Según la acusación de los caciques de Colquepata, el 5 de marzo de 1776, en la chichería de un indio noble del Cusco, bebiendo con un mestizo llamado Juan de Dios Tupa Orcoguaranca Espinoza, éste les habría dicho que era muy de temer el año de los tres setes. Ese año se cumpliría la profecía de Santa Rosa y San Francisco, que afirmaba que habría de haber revoluciones políticas, enfermedades, carencia de comida, trastornos de gobierno, ruina de indios, hambre y mortandad.

“Todos los indios de este Reyno se habrían de alzar contra los españoles y se les había de quitar la vida, empezando por los corregidores, alcaldes y demás gente de cara blanca y rubios. Que en ésto no tuviesen dudas, pues tenían los indios del Cusco nombrado Rey que los gobernase”.

Todos los indios nobles se encontraban en consulta y se comunicaban, no por cartas, sino por quipus, “que son unos nudos hechos de lana de distintos colores”. Un indio de las provincias de arriba ofrecía indios de guerra a los del Cusco, que para este efecto había en la ciudad doce petacas que contenían hondas. El levantamiento sería a las cuatro de la mañana, como había sucedido con los jesuitas. Les pidió a los caciques de Colquepata que aprontasen a su gente para que los ayudaran como hermanos. Declararon que Juan de Dios Tupa Orcoguaranca habría agregado que el reino estaba mal ganado y que ya no faltaba nada para que se verificaran las profecías de “Santa Rosa y San Francisco de volver su reino a su antiguo ser” ...pues el rey había perdido muchos soldados y se hallaba preso. Se le preguntó a Orcoguaranca si se volvería a la gentilidad, respondiendo “que no, que conservarían las religiones, obispos y eclesiásticos a quienes se les haría jurar obediencia al nuevo soberano y que el ánimo no era mudar de religión sino de soberanía y gobierno para vivir en libertad”.

Juan de Dios Orcoguaranca Espinoza es descrito como un hombre de color y traza de mestizo, de 37 años, de oficio plumario, viudo y originario del Cusco. “Mozo de buena pluma y bastante habilidad para enredar”. En el interrogatorio devolvió la acusación de Sierra, cacique de Paucartambo, declarando que este último había iniciado el tema de la profecía de Santa Rosa y San Francisco y que una gaceta de España había referido que el año de 1777

sería de ruinas. Sierra le habría dicho que los indios estaban confederados y que él se habría pronunciado por retirarse a un convento de San Francisco y tomar hábitos en caso que la profecía se cumpliera. Admitió que tenía noticias de que en la guerra de Argel habían muerto muchos soldados, pero no que el rey estuviera preso. Se consideraba más español que indio y miraría “más por la subsistencia del Reyno que por la comodidad de los indios”. Sierra lo habría acusado por resentimiento.

Esa noche en la chichería Sierra se ofendió cuando Juan de Dios Orcoguaranca, discutiendo sobre sus noblezas, lo llamó zambo, hijo de zambo e indio, por lo que casi llegaron a los golpes. Las profecías, señala Orcoguaranca, más tarde, eran ampliamente relatadas por el vulgo entre sus delirios⁷.

A fines de 1776, otro hombre fue detenido en el Cusco por hacer llegar cartas de don Joseph Gran Quispe Tupa Inga a los capitanes indígenas de Maras, Urubamba y Guayllabamba, solicitándoles dinero para fabricar su fortaleza. Se trataba de un hombre de más de sesenta años, de oficio labrador y barretero de minas, pero que a esa fecha se encontraba prácticamente indigente, al extremo que mendigaba, no obstante que tenía documentación para demostrar que descendía de los Incas. En la cárcel, a un compañero de celda le confesó primero que en el cementerio de la Catedral le encomendó esa misión el Gran Quispe Tupa Inga, pero más tarde le dijo que le confesaría la verdad, “aunque le quitasen la vida”; que en realidad él era descendiente de tres reyes y se llamaba:

“Don José Gran Quispe Tupa Inga y que como tal le correspondía coronarse en este tiempo, que era él quien había pronosticado Santa Rosa y San Francisco Solona, que para ello se alzarían los indios y le enviarían soldados para cortar el puente de Apurimac, que las armas que estaban dispuestas en casa del coronel de esta ciudad se recogerían y se pondrían en una pieza de la compañía y que hecho ésto morirían los Pucacurcas que estaban gobernando y que se mandarían a hacer bocas de artillería que llegasen a doce leguas de distancia según estaba dispuesto por las leyes, para su fortaleza y defensa”.

Más adelante declara que había hecho escribir esas cartas pidiendo ayuda “suponiéndose Rey por que oyó decir que aquellos pueblos habían recogido mucho maíz y trigo cuando formaron sedición contra el corregidor de aquella provincia y juzgó aliviarse y socorrer sus necesidades”. Por Pucacurcas, dice en su declaración, se entiende a los chapetones o españoles. Sobre las profecías, declara textualmente:

“ha oído decir generalmente en las chicherías a los mozos, que han concurrido con el confesante que está próximo el año de mil setecientos setenta y siete y que en él se había de conocer un Rey Inca por que era el tiempo anunciado y que esto mismo dio a entender al confesante el mozo que estuvo preso en la cárcel de Maras, demostrando bastante alegría y regocijo y dijo tal mozo ojalá fuera así. Y también oyó decir en las chicherías de esta ciudad que una de las señales del cumplimiento de la profecía, era el alboroto y sedición que formaban los indios mestizos contra los corregidores, matando a unos y expulsando a otros de sus provincias”⁸.

El hombre que recibió un real y medio por las tres cartas y que debió acompañar el Gran Quispe a la prisión declaró que lo había hecho por dinero y que no lo denunció a la autoridad porque lo consideraba un fatuo, loco, mentecato y mendigo. Si bien ésto puede ser cierto, Quispe nos ha dejado el testimonio de la expectación milenaria y del sueño que corría en el Cusco.

Pero también arequipeños en viaje de regreso desde Lima, registran que ese año, en las cercanías de Nazca, un español quitó a unos 25 indios que se dirigían a Huarochiri sus papeles o convocatorias cuando los escuchó decir:

“que luego se les acabaría a todos los españoles vivir en estos reinos respecto de ser ellos legitimos herederos de la corona y que para que ellos vuelvan a recibir el reino se empezaría a darles muerte a todos los españoles el año próximo venidero,

que se dice de los tres sietes, en donde para esta empresa iban a convocar a las demás provincias para que estuvieran listas cuando la capital del Cuzco diese la orden para el día determinado de hacer el asalto a la nación española”. Este testimonio se recogió en Arequipa el 21 de octubre de 1776⁹.

En Huarochiri en 1783 se acusó a un pariente de José Gabriel Cándor Canqui Túpac Amaru, de oficio espejero, originario del Cusco (casado con mujer de Moquehua), de 30 años, llamado don Felipe Velazco Tupa Inca Yupanqui, de fraguar la sublevación del reino. Habría dicho a un confidente:

“que se habrían de cumplir las profecías de Santa Rosa y Santo Toribio reducidas a que la tierra volvería a sus antiguos poseedores respecto a que los españoles la habían ganado mal y en guerra injustamente hecha a los naturales que vivían en paz y quietud, añadiendo que los conquistadores habían hecho juramento de que se enseñaría a los naturales la doctrina y el evangelio y no lo cumplían los curas y los corregidores que eran los que principalmente estaban encargados por sus respectivos ministerios de cumplir con las referidas obligaciones por que éstos sólo atinaban a robar y oprimir a los indios queriéndoles sujetar como a esclavos para hacerse ricos a costa de su sudor y fatigas”¹⁰.

Entre el año 76 y 83 hay varios cambios que han transformado la forma de la profecía, pero en su fondo sigue siendo la misma esperanza milenaria de un cambio de los tiempos y de un retorno de la tierra a manos de los descendientes de sus primitivos habitantes. Curas y corregidores habrían fallado en su promesa y obligación de enseñarles la doctrina y el evangelio, vale decir, no se rechaza la doctrina cristiana, pero sí la conducta de sus ministros; los españoles serían eliminados por un ejército indio que se preparaba¹¹. Los autores de la profecía siguen siendo una pareja de santos, pero en vez de San Francisco Solano ahora es San Toribio. Creemos reconocer acá un rasgo andino, donde la divinidad aparece generalmente en una versión dualista integrada por una entidad femenina y otra masculina (Platt, 1976).

Desde el punto de vista social, la casi totalidad de las personas envueltas en estos sucesos son artesanos, cuyos ancestros se vinculan a la nobleza incaica cusqueña. En este sentido estos movimientos serían la versión mesiánica del movimiento nacional inca estudiado por Rowe (1976).

La masa en busca del Mesías: Tomás Catari

El proceso mediante el que un indígena común del pueblo de Macha logró convertirse en la principal autoridad indígena de la provincia de Chayanta e incluso de varias comarcas, se puede seguir documentalmente. Empero, explicar las razones por las cuales la masa le rindió veneración, no podría hacerse sin aceptar que ésta esperaba a un individuo dotado de cualidades casi místicas.

Las quejas judiciales de las comunidades contra sus caciques habían caracterizado el período del corregidor Usarinqi (1773-1778), sin éxito, ya que las mismas autoridades mestizas continuaron en el período del corregidor Alos. De seis demandas judiciales en ese período, tres casos hacen referencia a usurpación de tributos¹². La razón de esto no es sólo el hecho del delito. El interés indígena era aplicar una cláusula de la legislación de revisitas que establecía que quien denunciare indios ocultos o no declarados en el padrón sería premiado con el cargo de cacique y los culpables serían castigados¹³. Con esto la autoridad española pretendía evitar que el cacique, solo o aliado con el corregidor, declarara un número inferior de tributarios para quedarse con la diferencia. Aparentemente era una medida adecuada que obligaría al cacique a no olvidar de incluir en el padrón a ningún indio casado o mayor de 18 y menor de 50, pero en la práctica de Chayanta las evidencias indican que la legislación y las demandas contra los culpables quedaban sin efecto. Aún más, los demandantes desaparecían o sufrían severos castigos. La debilidad del sistema consistía en que cualquier demanda judicial requería la prueba de testigos que declaraban ante el tribunal del corregidor, ya que difícilmente la Audiencia o las Cajas Reales podrían enviar un representante suyo a las provincias. Entre la denuncia inicial ante la Real Audiencia y la investigación en el

corregimiento, podrían pasar más de dos años, e incluso el denunciante original, como en caso de Gregorio Flores a nombre de la comunidad de Machas contra su cacique Blas Bernal, no se presenta a declarar y sólo lo hacen testigos españoles¹⁴

Por supuesto, la usurpación de tributos era sólo una pequeña parte de las demandas, pero era la única que podía tener el beneficio de quitar la autoridad a los caciques mestizos, poderosos instrumentos del corregidor y de otros individuos interesados en las tierras y excedentes campesinos.

La línea seguida por Tomás Catari durante toda su primera etapa, desde 1777, fue tratar de hacer efectiva la legislación y obtener su reconocimiento como cacique de la parcialidad urinsaya del pueblo de Macha por haber denunciado que el cacique Blas Bernal defraudaba al Rey (487 pesos anuales), junto con solicitar castigo para aquellos que además olvidaban las intenciones reales de proteger y de no abusar de los indios tributarios¹⁵. Después de un mes de cárcel, azotes y otras afrentas a las que lo sometió el cacique, Blas Bernal en 1777, Catari inició su ciclo de denuncias que llevó a las Cajas Reales de Potosí, Real Audiencia de la Plata, al corregidor, al protector de naturales y finalmente al virrey en Buenos Aires. En estas gestiones fue detenido dos veces, en la segunda fue amarrado y paseado por las calles como un delincuente, luego metido en el cepo; no obstante en ambas ocasiones escapó para presentar sus demandas a un tribunal más alto¹⁶. Creo que de esta manera empezó a desarrollarse una leyenda sobre su persona. No sólo aparece como invulnerable, imposible de acallar, sino es también el ejemplo, el modelo o la imagen de un hombre sin antecedentes y sin medios, pero que es capaz de defender la dignidad y los derechos de los indígenas. Un indígena que era capaz de lograr que la letra muerta se convirtiese en realidad, que los burladores fueran burlados, que los derrotados de ayer fueran los triunfadores de hoy y mañana. Sus triunfos, aún cuando modestos, eran terrenales, no era necesario esperar la muerte para lograr la redención, como lo sugerían las prédicas sacerdotales y expresamente el Obispo del Cusco en 1781¹⁷. Con esto no quiero decir que no hubiera sacerdotes que protegieran a los naturales o que la Iglesia como institución careciera de una doctrina al respecto, pero como hemos visto y veremos las protestas contra los caciques, corregidores, jueces se hermanaban con aquellas contra los excesivos cobros eclesiásticos. Era muy difícil iniciar demandas contra un sector sin terminar criticando al conjunto, reiterándose una y otra vez que las actuaciones de esos ministros no correspondían a las intenciones de ambas majestades: Dios y el Rey.

Cuando Catari regresó de Buenos Aires con providencias del Virrey, que a mi juicio mal interpretó, en parte por las dificultades idiomáticas de traducción aymara-castellano-aymara y, en parte, por las influencias colectivas o la esperanza de sus partidarios, fue recibido como un héroe por su comunidad. Pensó Catari que su provisión lo declaraba cacique gobernador de los cuatro repartimientos de Macha y que se designaría un juez para que sus papeles originales que le habían sido arrebatados por el corregidor Alos le fueron devueltos y se castigaran los delitos o abusos perpetrados en los indios. En realidad el Virrey sólo designaba un juez para investigar los hechos denunciados por Catari y ordenaba que se pusieran edictos para admitir oposición de quienes se creyeran con derecho al cacazgo, pero la Audiencia de la Plata no cumplió o implementó ninguna de estas órdenes¹⁸.

El intento del cacique Bernal de detener a Catari con armas de fuego fue enfrentado esta vez por la comunidad que lo golpeó y lo puso en fuga a pedradas. Catari designó nuevas autoridades indígenas, instruyéndolos por escrito que tenía “nuevo mando del Sr. Virrey, que ya no ha de ser como antes. Todo ladronico –agregando– los que hablan a favor de los mestizos han de ser desterrados y los que son a favor de los indios serán estimados de mi persona”¹⁹. Catari iniciaba una nueva época donde se reconstruía la moral y se restablecían las jerarquías rotas por la intromisión de los mestizos. Los propósitos de Catari se podría decir que eran un intento de luchar contra lo inevitable. La comunidad étnicamente pura ya no existía y el interés pecunario lo permeaba todo, pero estas proposiciones encontraron fuerte acogida entre quienes se consideraban, con razón, injustamente oprimidos. Su fama se extendió fuera de la provincia e indígenas de los corregimientos próximos llegaban a consultarle y solicitar su amparo. El corregidor Alos declaraba que era:

“imponderable la sumisión y deferencia que le tienen los indios, en tanto grado que puedo asegurar a vuestra alteza, pasa a superstición e idolatría, pues me dicen llegan

a tributarle adoración que recibe este indio malévolo, trayendo sobre la cabeza un plumaje como insignia de poder”²⁰.

La pugna entre el corregidor respaldando a los caciques designados por él y Catari marca la segunda etapa del movimiento de Chayanta. Alos acusó a Catari de haber ofrecido rebaja de tributos y dio orden de prisión en su contra, pero, liberado por una turba, acudió al protector de naturales. Advierte que los caciques aliados con los soldados del corregidor continuaban haciendo extorsiones y despojos a los miserables indios, existiendo el riesgo de una alteración general²¹. Detenido en Potosí donde fue a entregar los tributos, es liberado por sus partidarios cuando lo trasladan a Chayanta después de cuatro meses de cárcel. Vuelve a la Plata a defender sus derechos, para ser nuevamente encarcelado el 18 de junio de 1780. Con las interrupciones señaladas desde agosto de 1779 hasta agosto de 1780, Catari pasa la mayor parte del tiempo en prisión.

La masa indígena que se había hecho presente para liberar a Catari empieza en este tiempo a actuar independientemente en dos sentidos. Por una parte, organizadamente, representados por sus líderes, se acercan al corregidor y solicitan la libertad de Tomás Catari, rebaja del reparto, rebaja de los tributos y la designación de autoridades indígenas legítimas²². Es probable que solicitaran en sus parroquias la disminución de los derechos eclesiásticos, aunque no es mencionado en la documentación. Por otra parte, se producen asaltos de haciendas españolas, apedreamientos y mal trato de españoles y mestizos vinculados a los caciques. Estos últimos abandonan sus empleos atemorizados de los indios que ya no les obedecen²³.

Aunque el corregidor agrupó las milicias de varios pueblos para protegerse, las juntas de indios se hacían mayores y sus exigencias aumentaban; entre ellas la disminución de tributos que afectaba la relación entre comunidad y Rey. Para evitar un enfrentamiento, el corregidor Alos designó a dos líderes cataristas moderados como gobernadores de Macha y reemplazó a varios alcaldes menores, prometió además que entregaría a Catari en agosto, cuando bajara a colectar el tributo y despachar la mita de Potosí en Pocoata. Allí llegó el corregidor con 200 milicianos, pero las multitudes que se reunieron para las fiestas religiosas de la estación seca no tenían parangón con ninguna de las anteriores. La muerte de un indígena que solicitó la libertad de Catari el día 26 de agosto dio origen al ataque indígena. El corregidor Alos fue utilizado como rehén para obtener la libertad de Catari y para hacerlo firmar papeles y decretos de acuerdo a los deseos indígenas. El 30 de agosto llegó Catari al pueblo acompañado de su mujer, una hija y el cura de Macha, Gregorio Merlos. Alos fue dejado en libertad²⁴.

El movimiento masivo que había aparecido durante la prisión de Catari no desapareció con su regreso. Se puede apreciar en Chayanta que diversas tendencias se enfrentaban, sobrepasando a veces las metas del líder o pidiendo menos de lo que éste solicitaba. Entre las acciones de Catari y sus cartas hay también contradicciones que parecen depender de la imagen que desea proyectar ante los indígenas de Chayanta o ante las autoridades españolas. Merlos, que parece haber sido autor o consejero de varias cartas de Catari, sostiene que las tres únicas aspiraciones de los indígenas de Chayanta eran la rebaja en los repartos, libertad de Catari y gobernadores indígenas, estando dispuestos a cumplir con los reales tributos, alcabala y mita de Potosí. Pero el propio Merlos ofreció a sus feligreses perdonarles durante un año “los ramos pingues de entierros y casamientos”, liberándolos de una parte importante de sus beneficios eclesiásticos²⁵.

Según el español Manuel Alvarez Villarroel, Catari en una reunión pública fue desafiado por el cacique Chura, un moderado y antiguo partidario suyo, en el sentido de que diera a conocer la provisión del Virrey que autorizaba a rebajar los tributos, repartos y sacar a españoles y mestizos de la provincia “haciéndoles cargo que era un falsario y que no contenía semejante cosa la providencia”. Tomás Catari entregó entonces sus papeles para que fueran leídos y traducidos a la multitud. El resultado sorprendió al propio Catari, quien dijo que probablemente se la habían cambiado en la Real Audiencia. Algunos seguidores de Catari lo acusaron de engañarlos, pero la mayoría se calmó con la reflexión que Catari los habría de gobernar “por ser gobernador nombrado por la Real Audiencia y Chura sólo por el corregidor”²⁶. De modo que seguía siendo fundamental para uno y otro bando la fuente española de autoridad legal.

Desde el otro extremo de las tendencias indígenas de ese momento, 5 de septiembre 1780, los indígenas del pueblo de Moscari, usando los papeles firmados por Alos, habían traído preso a su gobernador Florencio Lupa. Merlos y Catari intentaron libertarlo, pero al tercer intento fueron alejados a pedradas, dejando al cacique en manos de sus victimarios. Estos cortaron la cabeza y sacaron el corazón de Lupa, dejándolo el día 10 de septiembre en las afueras de Chuquisaca o La Plata, donde causó una crisis política. Los oidores, pensando que los indígenas de Chayanta atacaban la ciudad, dieron libertad a 7 presos de la provincia de Paria²⁷.

Este rito podría ser interpretado como una variante de la huilancha o vilancha, sacrificio de sangre a la Pachamama, a los cerros (Mallcus o Apus) y a los antepasados. En las vilanchas a la Pachamama generalmente se prefiere lo mejor del ganado, un llamo o alpaca de color blanco, el cual es sacrificado mediante el degüello y la extracción del corazón palpitante²⁸. La ceremonia se acompaña de:

“coca, alcohol, oraciones, con una comida ritual con la carne del sacrificio, bailes y, a veces, un diálogo consultativo con el espíritu referente a problemas o crímenes, en que un anciano “hace hablar al cerro” en voz alta, y el cóndor que representa el cerro, son los elementos principales de este culto, por medio del cual la comunidad espera que este poderoso espíritu (el Mallcu) la beneficiará con sus riquezas de aguas productivas de prosperidad y con su protección” (Kessel, 1980, 277).

Después de la comida ritual, los huesos del animal, que carecen de carácter sagrado en sí mismos, se reúnen cuidadosamente; si falta alguno se reemplaza por una mazorca de maíz y se entierran “puesto que la Pachamama puede dar origen a un nuevo animal a partir del esqueleto entero” (Nachtigall, 1975; 136). En la economía agrícola-ganadera, la víctima es como una semilla, que nunca muere y produce nueva vida, el entierro ritual asegura su resurrección. Por esta razón, cuando estos ritos o sacrificios hechos con los españoles son descritos, como en el caso del pueblo de Juli, donde la tropa española encontró 67 cadáveres sin cabeza ni corazones, se enfatiza que los rebeldes habían prohibido a los curas que los sepultaran²⁹. Se aseguraba de este modo su destrucción sin retorno.

No obstante las diferencias que se aprecian en el comportamiento de distintos sectores indígenas, la influencia de Catari seguía creciendo hacia las provincias más lejanas donde reprendía a las autoridades indígenas, estableciendo que éstas debían seguir la dirección que sus comunidades establecieran e incluso ser elegidos por éstas³⁰.

En su carta al Virrey, el 12 de noviembre de 1780, Catari habla a nombre “de todo este reino y principalmente de la provincia de Chayanta”. Critica al corregidor por los repartos y de haber informado falsamente a la Audiencia y a ésta que en vez de ampararlos preparaba soldados para atacarlos. Pide el fin de los repartos y la designación de un nuevo corregidor, por considerar al reemplazante de Alos como enemigo de los indios. Argumenta que ni él ni los indios en Pocoata han tenido la intención de levantarse, pues había dado cumplimiento a la mita y al tributo al Rey³¹.

La situación de la provincia era de temor. El corregidor Juan Antonio Acuña acusó a Catari de sobrepasarse en sus atribuciones por haber extendido su actividad judicial a españoles. El protector de naturales, a su vez, de que preparaba su libertad por fuerza de armas³². El mismo Catari decía en sus cartas que los sacerdotes, aparentando temor, habían abandonado la provincia³³. En estas circunstancias es detenido Catari, en diciembre de 1780; el 5 de enero fue asesinado a pocas leguas de La Plata³⁴. Para el comandante de armas y Presidente de la Audiencia de Charcas, Ignacio Flores, que había revisado el expediente de Chayanta, allí no existía una verdadera rebelión, sino sólo un alboroto general causado por años de repartimientos y malos arbitrios de los corregidores. Hacía referencias a un nuevo rebelde en el pueblo de San Pedro de Buena Vista, Simón Castillo, quien, imitando, dice Flores, al rebelde Túpac Amaru, había publicado bandos mandando que salieran de ese pueblo todos los españoles y mestizos y que sus tierras pertenecían a los indios. Que los indios no debían pagar cosa alguna e incluso debían enterrarse ellos mismos. El mensaje de Castillo implicaba una ruptura con todo el sistema de autoridades españolas y una profunda revolución social. Para Flores, sin embargo, esas declaraciones que en otra persona probarían una verdadera rebelión, en este caso no probaban sino ganas de revolcarse libremente por algún tiempo³⁵.

El carácter milenarista del movimiento de 1781 y sus conexiones

La muerte de Catari es seguida en Chayanta y en otros sectores del sur andino por movimientos que se van a caracterizar por su violencia, por una fuerte esperanza mesiánica o milenaria e incluso por una actitud iconoclasta o herejías en términos cristianos, pero también por el surgimiento de una nueva escala de valores, con fuerte énfasis en la herencia y valor de los antepasados. Algunos rasgos estaban presentes desde antes de la muerte de Catari, pero cuando se unifica con el mensaje que viene de Túpac Amaru, el movimiento de Chayanta y la rebelión general adquieren un nuevo carácter.

Está de más reiterar acá que parece del todo improbable que existieran contactos previos entre los cataris y Túpac Amaru. Dámaso Catari confesó que cuando recibieron de mano en mano un edicto de Túpac Amaru, se reunieron los principales de Macha y en agradecimiento a su nuevo Rey acordaron escribirle para rendirle obediencia, pero que este proyecto no se pudo realizar “por ignorar el lugar de su paradero”³⁶. En cuanto al propio Túpac Amaru, según declaración de José Esteban Escorcena, su escribiente, había comentado muchas veces de que tenía noticias de un tal Francisco Catari que había tomado la misma empresa que él y que si no aceptaba partir el reino con él le haría guerra³⁷.

Los sucesos de Oruro, 10 de febrero de 1781, alentaron la esperanza de que Túpac Amaru estaba efectivamente acercándose. Preguntado Dámaso Catari en su confesión por qué atacó y sitió la ciudad de La Plata, respondió que si bien él y sus soldados pudieron haber estado interesados en el botín, él quería demostrarles la verdad de que su hermano había conseguido rebaja de tributos, que no era un embustero y fingidor. Pero que además, le movía el saber que su rey Túpac Amaru venía a favorecerlos, ofreciéndoles su amparo, haciendo un cuerpo entre indios y españoles criollos, acabando a los europeos, a quienes debían degollar sin distinción de personas, clases ni edades:

“por que todo debía mudarse con 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”.

Con su llegada esperaban que se acabaran todos los impuestos y serían entonces dueños de sus tierras y de los frutos que producían³⁸.

Paralelamente surgían líderes rebeldes que, inspirándose en los amarus o cataris, imprimían características propias a su movimiento; una relación de Arequipa señala:

“no puedo sin lágrimas dexar de relacionar por mayor los acaecimientos recientes de Chuquisaca, Sicasica, Caracoto, Chucuito, Julio [*sic*], Carangas, Chayanta y otras provincias. Allí pues no hay Tupac Amaru; y lo que es más, no hay Catari verdadero, pues murió el que lo era y fue su primer insultante; pero que importa, cuando cada indio se denomina tal y baxo de este nombre levanta cabeza el que entre ellos quiere distinguir su insolencia”³⁹.

La carta citada se extiende en la descripción de la nueva tendencia de los rebeldes de atacar incluso a los curas, que hasta entonces habían sido respetados y venerados por los indígenas. Señala que cometían “execrables atrocidades y sacrilegios, que se horroriza la lengua en proferirlos”. A título de ejemplo relata que en los pueblos de Tocari y San Pedro de Buena Vista, del Arzobispado de Charcas, fueron asesinados los sacerdotes originarios de Tacna Dr. Dn. Ysidoro Herrera y su hermano Dr. Dn. Domingo Herrera, además de cuatro sacerdotes y “más de mil Almas dentro de la Yglesia”.

El documento acusa a Simón Castillo, jefe de los insurgentes, de haber asesinado a palos al sacerdote Ysidoro Herrera sin escuchar sus súplicas, pese a que éste lo había criado. Además de la matanza se practicaron actos sacrílegos con los objetos sagrados al interior de la iglesia. En el documento se dice que una india tomó:

“la Custodia y llenó el sol de coca y escupiendo a Dios decía que era mentira que no estaba allí, porque esa era arina puerca que ella había traído del Valle. Tomaron también el copón de Formas consagradas y después de esparcirlas y ollarlas con los pies bebieron chicha en él con ignominia y escarnio. Han corrido arroyos de Sangre dentro de los mismos templos, con otros desacatos sacrílegos, que asombran y horrorizan”⁴⁰.

Otra versión cuenta que una india con una hostia consagrada “corría con ella en las manos, diciendo ‘mirad el engaño, que padecemos por estos pícaros, esta torta la hizo el sacristán con la harina que yo conduje del valle y después nos fingen que en ella está Dios sacramentado’”⁴¹.

Las acciones del tipo asociado al movimiento de Simón Castillo, con muerte masiva de españoles, se extendieron desde Chayanta a Paria, Carangas, Andamarca y de allí a Huachacaya en Sabaya (Fisher, L.E., 1966: 72). Desde ese punto probablemente se extendió a los Altos de Arica y de Tacna, donde la rebelión general en su segunda etapa no respetó la integridad de los sacerdotes y difundió mitos que analizaremos más adelante. Actitudes iconoclastas se mencionan con alguna frecuencia. Por ejemplo, en Oruro, cuando el sacerdote procuró calmar a los indígenas sacando en procesión la efigie de Santo Cristo de Burgos, éstos, sin embargo, “empezaron a declarar su apostatía a la religión católica, que hasta entonces se juzgaba habían profesado: pues dijeron en alta voz, que dicha imagen no suponía más que cualquier pedazo de maguey o poste y que de éstos y otros engaños padecían por los pintores”⁴². El sacerdote de Oruro, Fray Alonso Gutiérrez, refiere que los indios habían traspasado la hostia con púas para que Dios vertiese sangre o hiciese algún milagro⁴³.

“En Amaya, pueblo de la provincia de Chayanta, mataron los Yndios a todos los Españoles: y pasando a los templos cogieron una milagrosa Ymagen de Nuestra Señora y las Indias les despedazaron sus vestiduras y le dexaron clavados en todo el cuerpo sus topos”⁴⁴.

La misma carta agrega que en Caylloma Diego y Mariano Túpac Amaru, habrían dicho al franciscano de la iglesia donde estaban haciendo estragos: “Ya se acabó la misericordia, no hay sacramento, ni Dios que valga y degollaron a quantos se fueron a amparar de ella”. Agrega más adelante:

“Su hijo Mariano (de J.G.T.A.) y su tío Diego cada uno por si están reclutando gente para acabar con todos los pueblos y provincias que no quieren sujetarse a sus órdenes. Saben que no han de gozar Indulto ni Perdón y por esta causa influyen a sus Comisionados que mueran matando”⁴⁵.

La frase final del documento citado es un intento de la época para explicar racionalmente o en términos de reciprocidad actitudes que parecían bárbaras, irracionales y perversas.

En cierto modo responden adecuadamente en el sentido de que es frecuente en los movimientos milenarios una fase de excesos que rompe por completo con la moral tradicional, que en términos rituales correspondería al período que se carece de reglas antes de la instauración del tiempo nuevo; por otra parte, la fuerza solidaria generada por el sentimiento común de culpabilidad, contribuye a fortalecer y revitalizar el movimiento⁴⁶; pero también, como hemos dicho, todos estos actos y su carácter y el lugar donde se realizaron anuncian que se estaba gestando una nueva religión, una secta, un nuevo orden moral y político, anunciado por hombres excepcionales que compartían el carácter inmortal de los antepasados míticos que probablemente se pensaban como potencialmente presentes esperando el momento para contribuir al cambio de los tiempos.

En este sentido el invocar el recuerdo de los antepasados, convertidos en dioses e identificados con sus líderes, podía conducirlos a pensar que el tiempo del cambio había llegado y dar salida a los resentimientos y esperanzas que siglos de dominación, expropiaciones, explotación y temor habían impedido revelar.

Algunos elementos de este discurso simbólico pueden ser anteriores a la captura de Túpac Amaru y probablemente se le pueda encontrar con variaciones regionales. José del Valle

escribía el primero de marzo desde el Cusco al Virrey del Perú que Túpac Amaru decía a los indios que por ser descendientes de los Incas era su obligación defenderlos de las hostilidades y tiranías de los corregidores y españoles, añadiendo que el cacique de Tinta les prometía: “que todos los que mueran bajo sus órdenes de esta guerra, tienen seguridad de que resucitarán después de que se haya finalizado y que disfrutaran las felicidades y las riquezas de que estan indebidamente despojados”⁴⁷.

Esta divinización de algunos dirigentes normalmente debió causar mayor impacto, en la medida en que la imaginación, a la distancia, hacía crecer sus atributos, pero también involucró, como en el caso de Tomás Catari, a sus propios hermanos: “Damaso Catari se halla a la sazón en el pueblo de Quila Quila con el destino de averiguar si era cierta la muerte de su hermano Dn. Thomas, pues corrían voces entre los naturales, que había resucitado”⁴⁸.

Tomás Catari sobrevivió a su muerte no sólo en la imaginación de la gente de Chayanta, sino que también, como veremos, en la metáfora de transformación de Julián Apasa en Túpac Catari.

El propio Julián Apasa en su confesión declaró que había recibido de un Catari en el pueblo y altos de Sapaquí la facultad de dirigir la sublevación con el título de Virrey⁴⁹. Su hermana Gregoria Apasa, en el interrogatorio, explica el origen del alzamiento en la necesidad de eliminar los repartos y otros pechos, quitando la vida a los europeos, que para ello tenían orden de su majestad y que el ejecutor de ella era un Tomás Catari, que venía de los lugares de arriba y desde España. Con esta noticia los indios de Calamarca y Ayo-Ayo se movilizaron para esperarlo, causando atrocidades y destrucciones en Sica-Sica, Caracoto, SopaHagui, Ayo-Ayo y Calamarca.

“y en este estado sabiendo que había llegado ya pasaron a conocerlo, sin que lo consiguieran porque estaba cubierto con un paño en el mismo pueblo de Haiohaio y avisándoles después de haber pasado a las inmediaciones de esta ciudad (La Paz), le siguieron los indios y encontraron a dicho su hermano conociéndole por principal cabeza del levantamiento”⁵⁰.

Esta ceremonia de transferencia de personalidades es la que seguramente inspira al diario del Oidor Francisco Tadeo Diez de Medina, cuando afirma que Julián Apasa había pretendido demostrar que Catari “había resucitado en él”⁵¹.

En este mismo sentido creo que puede interpretarse un párrafo de Del Valle dando cuenta de Diego Cristóbal en su retirada a Carabaya:

“publicada a los vecinos de los pueblos de su tránsito que iba a buscar unas columnas de Leones, Tigres y otras fieras para que devorasen el Ejército Español, cuyas bárbaras desentonadas fantasías consigue, oigan y crean los idiotas de aquellos infelices y desgraciados países”⁵².

Los nombres de animales nos parece que aluden a una imagen mítica de los antepasados, que viven en otro tiempo y en otro espacio. Al dirigirse hacia la selva, al este, Diego Cristóbal aparece dirigiéndose hacia el lugar de la libertad, no denominado por los españoles, quizá la habitación de los antepasados. De nuevo debemos ver en estos mitos un mensaje metafísico, la lucha presente es una lucha entre nosotros, junto a nuestros antepasados contra los europeos, los dominadores⁵³.

Creencias parecidas a las que hemos mencionado en relación a Tomás Catari se difundieron después de la muerte de José Gabriel Túpac Amaru. En 1783, como hemos visto, se sometió a proceso a Felipe Velasco Túpac Inca Yupanqui y Ciriaco Flores, en Huarochiri, por el delito de sublevación. Al parecer por las declaraciones de ambos, el primero otorgó al segundo el título de capitán general para que fuese a averiguar si los habitantes de Tinta persistían:

“en los mismos designios de continuar su alzamiento y verificar si era cierta la existencia de José Gabriel a lo menos por las noticias que tomase en cuanto a si vivía, u se hallaba coronado en el gran Paytiti, o tal vez, si se encontraba con que Diego Tupac Amaru estuviese arrepentido de haber abrazado el indulto y había

vuelto a comenzar la guerra”, “de ser cierta cualquiera de estas posibilidades esperaban “renovar la pasada de sedición”⁵⁴.

El gran Paytiti era un lugar legendario ubicado en algún punto dentro de la jungla amazónica; nuevamente un lugar de libertad no sometido a los españoles. Allí se hallaba coronado José Gabriel, del mismo modo como hoy los mitos contemporáneos de Inkarri conservan la idea de un inca decapitado que continúa viviendo; en una de sus variantes, el inca o los hombres del pasado escaparon a la selva hasta llegar al Paititi, cuando los españoles ingresaron a este mundo; “Paititi, en la actualidad es una ciudad grande, la ciudad de los Inkas. La luz de sus calles está radiante. Ahí el pan es abundante”⁵⁵. La selva, el este, el lugar por donde sale el sol, pareciera ser el sitio más adecuado para los antepasados, para el inca que no fue sometido. Sin embargo, esta interpretación no calza con los datos que ofrece J. V. Kessel (1980) en relación a los aymaras de Tarapacá para quienes el lugar de la muerte, de la desolación, estaría hacia el desierto, al occidente, pero no invalida la hipótesis de que se concebía la selva como un lugar de libertad⁵⁶.

La metáfora dirigida a los campesinos de la época, para hacerlos entender que se les hablaba a ellos y sus antepasados, está expresada en el hecho de que Túpac Amaru hacía con frecuencia sus discursos cerca de los cementerios⁵⁷. Discursos similares, aunque con mayor dramatismo hacía Túpac Catari:

“Al principio persuadió a los rebeldes sus sequazes, que todos los que muriesen en las batallas resucitarían a los tres días, y se arrimaba a las sepulturas antiguas de los gentiles cujas ruinas existen en todo el Perú, y a grandes voces decía, ya es tiempo, que bolvais al mundo para ayudarme”⁵⁸.

Esta revalorización de los antepasados y su presencia en la lucha que se había emprendido está presente en la exigencia de usar los trajes y símbolos autóctonos, incluido el lenguaje, evitando vestirse y hablar como europeos. En Cusco, los recuerdos asociados a los trajes, pinturas y lenguas de los antepasados, en ceremonias o en el uso diario preocuparon seriamente a las autoridades eclesiásticas y civiles. El obispo Moscoso dice al respecto:

“Son los indios una especie de racionales en quienes hace más impresión lo que ven, que lo que se les dice. Tienen a los ojos las imágenes de sus ascendientes, los escudos con que ennoblecían los Reyes a sus abuelos y es consiguiente presten adoración a los que consideran autores de sus honores y se inclinan a aquéllos de quienes les viene esta dicha y de aquí una memoria tan viva de sus estatutos que ya desearían se renovasen aquellos imaginarios siglos de oro en que apetece vivir y disfrutar”⁵⁹.

En Sicasica, la afirmación de esta identidad habría llevado a ejecutar a aquellos indígenas que se vestirían con camisas y no usaban el traje indígena⁶⁰. En Calama, corregimiento de Atacama, los representantes del jefe rebelde ordenaron a todas las mujeres españolas y mestizas que se vistieran en traje de indias “con Urcos y alpagatas para cuando viniese su Capitán General Tomás Paniri y que de lo contrario, morirán sin remedio produciendo (sic) que ya no había Dios a quien apelar ni María Santísima a quien interceder”⁶¹.

¿Cuál era el mensaje verbal que estaba detrás de todas estas metáforas? ¿Por qué las cartas de los rebeldes contradicen esta praxis que hemos descrito? ¿Existió una comprensión radicalmente diferente de los hechos entre la masa y los dirigentes? Creo que la última pregunta podemos contestarla negativamente sobre la base de evidencias documentales. Si analizamos las respuestas de los testigos indígenas de Pica, Provincia de Tarapacá, contra Ayben, un indio que durante los sucesos de 1781 los reunió para leerles los edictos de Túpac Amaru, veremos que repiten aspectos fundamentales del plan de alianzas del cacique de Tinta⁶². No puede sostenerse, en consecuencia, como lo hacen Lewin, Chaves y otros, que la masa indígena no entendió a sus dirigentes⁶³. Su proceder distinto se derivó de la percepción de la distancia social y de intereses de sus presuntos aliados, así como de la búsqueda de una revalorización integral de lo indígena y una inversión del orden social. De allí que sus respuestas milenaristas fueran una respuesta a sus aspiraciones de un cambio total y un reconocimiento tácito que la alianza con los

criollos estaba fuera de lo posible. Sin embargo, en todos los casos conocidos, siguiendo el modelo de Túpac Amaru, enviaron cartas a los criollos invitándoles a sumarse a su causa en términos del exterminio de los corregidores europeos, la corrupción (la denominan “ladroncio”) y algunos impuestos, pero en la práctica, quienes proclamaban estos principios debían enfrentar a sus opositores más cercanos, el cura del pueblo, los hacendados, comerciantes y las milicias que éstos formaban. Frente a ellos surge un mensaje que caracterizó la segunda fase del movimiento rebelde en el Corregimiento de Arica y que probablemente provenga del área paceña. En todos los valles altos del corregimiento los rebeldes habían hecho atrocidades “que no perdonan mujeres ni criaturas en siendo blancas”. Las noticias venían por boca de dos sobrinos del cura de Tarata que se habían salvado de ser degollados escapando río abajo.

“Al cura fray Vicente y el padre Valdivia los tenían presos se contempla los hayan muertos, cerraron la Iglesia y estos malditos Yndios han traídoles la novedad de que el que se confiesa o/y carga cruz le dentro la bala y el que no hace ésto no le dentro y así ya no... quieren seguir la ley de Dios y así mismo que es orden de su Rey Tupa Amaru que no dejen una cara medio blanca si quiera y que si no obedecían habría de venir un viento furioso que los arrebataría y los llevaría donde Tupa Amaru y que una flecha que vendría por el aire los pasaría a todos. Con estas mentiras tienen engañados a estos demonios”⁶⁴.

Este como otros testimonios españoles pueden ser el resultado del temor y del deseo de exagerar la violencia indígena para presentarlos como salvajes, idólatras, antiblancos, antimestizos y anticristianos. Pero, aún así, nos parece legítimo intentar comprender la esperanza milenaria que se esconde detrás de ese lenguaje mitológico. Estamos seguros que mucho del mensaje original puede haberse perdido o nos ha llegado con distorsiones, pero por esta misma razón, porque sospechamos que tales fragmentos corresponden a un mensaje mayor, debemos esforzarnos en su reconstrucción. Proponemos descomponer el texto citado en sus diferentes metáforas y oponerlas entre sí para intentar su decodificación.

Puede hacerse una clara oposición entre ser cristiano y no serlo: al primero le entra la bala, muere, en cambio, al segundo, no.

Los blancos y cristianos deberán morir: ser indio por oposición es identificarse con la vida y negar los ritos cristianos, particularmente cargar la cruz, símbolos de nuestros sufrimientos, aceptados pacíficamente como voluntad de Dios. En ese mismo sentido confesarse sería someter la propia conciencia a la del sacerdote, negarse a sí mismo, aceptar sus consejos y no seguir la voluntad propia. Los indios que no cumplieran con la orden de Túpac Amaru, no dejar una cara medio blanca siquiera, serían castigados. Vendría un viento furioso que los llevaría a la presencia de Túpac Amaru y una flecha que vendría por el aire los pasaría a todos. Túpac Amaru aparece entonces revestido de poderes divinos, ocupando una posición alta, controlando los elementos y la vida. Por oposición el Dios cristiano (¿o sus representaciones y santos?), con sus iglesias cerradas y sus sacerdotes prisioneros, ocuparía la posición inferior. Tal lectura del texto podría ser graficada de la siguiente manera:

Posición Superior				
TUPAC AMARU: Controla los elementos y la vida				
Indios	No Cristianos	Premio	Vida	Poder

Blancos	Cristianos	Castigo	Muerte	Impotencia
DIOS CRISTIANO: Sin poder				
Posición Inferior				

Oposiciones

Así, el que estaba con el Rey Túpac Amaru, el indio no cristiano, sería premiado con vida y poder; los blancos, en cambio, pasaban con su Dios Cristiano a la posición inferior, siendo castigados con la muerte y el aniquilamiento.

En estos términos la rebelión aparecía como un rito que traería una trastocación completa del orden social e ideológico vigente. El pasar de la pasividad a la rebelión equivaldría a un completo cambio del papel que hasta entonces había sufrido el campesino andino. Ser altivo, rechazar las imposiciones y sobreponerse a otros había sido hasta entonces el privilegio de los sectores dominantes. El cambio de los papeles representaría no un mero cambio político, sino también una alteración cosmológica. Consecuentemente Túpac Amaru es visto no sólo como el dirigente de la rebelión, sino que también como un dios, condición propia de un Inca. La rebelión, entonces, podría ser vista como un Pachacuti, como las cosas al revés, una inversión del orden conocido, un cambio de época⁶⁵.

Algunos elementos de este mensaje, la idea del hombre rebelde que adquiere nuevos poderes, no sólo políticos sino que también sobrenaturales, están graficados en la descripción que el escribano de la expedición de Reseguín, Esteban Loza, hace de Julián Apasa o Túpac Catari:

“No sabía más lengua que la aymara, pero no ignoraba las máximas de usurpador, efectaba según las noticias, que adquirirí, una gran religión, con ademanes y genuflectaciones violentas; quando entraba en la Yglesias para lo que regularmente se hacía recibir bajo el Palio, persuadía a sus sequases le hablaba una ymagen de nuestra señora, que tenía en una caja de cuiá fingida consulta resultaba la muerte o el perdón del prisionero o reo que se le presentaban. Dezia tenía dominio sobre los elementos y para acreditarlo sacaba el sable embestía a los torbellinos de viento y polvo que regularmente se forman en la Puna y les hacía ver a los yndios los deshacía con facilidad a cuchilladas sin que le dañazen”⁶⁶.

La perpetuación del recuerdo de la rebelión o su transformación mitológica es algo por investigarse, pero en junio de este año 1982, visitando Codpa, valle de la Sierra de Arica, tuve oportunidad de conversar con un carabinero a quien ancianos del lugar le habían referido la siguiente historia:

“Los indios de Codpa no quedaron conforme con la muerte de su cacique don Diego Felipe Cañipa, a quien consideraban un traidor que se había cristianizado, que no deseaba renunciar al Rey ni volver a adorar al sol. Tampoco quedaron conforme con su muerte, pues era sólo un indio y no había muerto ningún español. Entonces tomaron prisionero al cura superior y después de tres días apareció su cabeza colgada en el árbol de la plaza, precisamente donde hoy está la campana más alta de las dos que se encuentran en el Molle. Con la muerte de un español los indios se sintieron con más fuerzas”⁶⁷.

NOTAS

¹ Ponencia presentada en el Simposio Native Rebellions in Colonial Spanish America, organizado por el Prof. León Campbell, en 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, Inglaterra, 5 al 10 de septiembre, 1982.

Debo expresar mi reconocimiento y gratitud a Fundación Ford, Central Research Found de la Universidad de Londres, Universidad del Norte y Universidad de Tarapacá, que han contribuido en diferentes momentos para hacer posible esta investigación. En lo personal, tengo deudas con amigos, colegas y profesores que me han estimulado con sus críticas, observaciones e incluso sugerencias bibliográficas. Agradezco en este sentido al Prof. John Lynch, Dr. John Murra, Sergio Villalobos, Olivia Harris, Tristan Platt, Juan van Kessel, Enrique Tandeter, Scarlett O'Phelan, Gabriel Martínez, Verónica Cereceda y Calogero Santoro. En su forma actual este trabajo no ha sido conocido por ellos de tal manera que mis errores no los comprometen. Algunas de las críticas o comentarios que me han hecho llegar amigos y colegas después que este trabajo fue presentado los he incluido en las notas. Mis agradecimientos a todos ellos.

- ² Empleamos el concepto de insistir por cuanto esta hipótesis no es nueva en la literatura; la han propuesto, entre otros, Ossio en la introducción de su Antología (1973, XXIV-XXVII), Pease (1973, 70), Campbell (1979, 35) e incluso algunos autores como Juan José Vega intentaron tratar el tema dentro de una visión general de la Rebelión de Túpac Amaru (1969: 86-87), aunque de un modo muy limitado.
- ³ Burridge, 1969: 3-8; Worsley, 1957: 226.
- ⁴ Worsley, 1957: 225; Cohn [1957], (1970, 281); Linton, 1943.
- ⁵ Hobsbawn, 1974, 95.
- ⁶ Representación de Sebastián Flores, Joan Nina, Joseph García, indios originarios y tributarios del pueblo de San Pablo de la provincia de Lípez, 1762, Charcas 462, N° 45, Archivo General de Indias (A.G.I.).
- ⁷ Supuesta sublevación de Juan de Dios Tupa Orcoguaranca, apellidado Espinoza, Paucartambo, 19-marzo-1776, Audiencia de Lima 1044, A.G.I.
- ⁸ Carta N° 294 de Areche a Gálvez, Cusco, 17 de julio de 1781, sobre adjuntar dos testimonios que comprueben que este levantamiento estaba concebido en casi todas las provincias inmediatas a esta ciudad y las que hacen línea con La Plata. Hubo negligencias y se despreciaron las denuncias que atendidas nos hubiesen podido librar de estos males. Audiencia de Lima 1044, A.G.I.
Xavier Albó me ha sugerido la siguiente interpretación del término *Pucacurcas*: “Puka kunga” o “Puca cunca”, nombre que desde principios de la colonia se dio a los españoles. Lit.: “cuello rojo”, sinónimo de q’ara (pelado) usado también como no-indio”. El colega Albó en carta fechada en La Paz, 11 de noviembre de 1982, me ha hecho valiosos comentarios a este texto que por su interés me he tomado la libertad de incluirlos en estas notas.
- ⁹ Ver cita 8.
- ¹⁰ Reos de la sublevación de la provincia de Huarochiri, 1783, fs. 277-278. Audiencia de Lima 1047, A.G.I.
Los tres santos mencionados como autores de las profecías en estos mitos del siglo XVIII fueron personajes históricos, vinculados entre sí, tanto porque desarrollaron su vida religiosa y pastoral en el virreinato peruano, preocupándose de los desposeídos como por haber sido contemporáneos (S. XVI-XVII). El padre José Vial S.J. tuvo la gentileza de informarme sobre ellos, en la nota que transcribo a continuación:
“Santa Rosa de Lima (o, Rosa de Santa María). Nació y murió en Lima (1586-1617). Su caridad con los pobres fue proverbial. El papa la declaró santa (“canonizó”) en 1671.
San Francisco Solano, andaluz, nació en 1549 y murió en Lima en 1610. Franciscano misionero, recorrió Tucumán, Paraguay, Chaco, Chile y Perú, predicando a los indios. Se hizo famoso por sus sermones en que anunciaba terribles castigos del cielo contra los españoles por sus abusos y crímenes. Canonizado 1626.
Santo Toribio de Mogrovejo, leonés, nació en 1538 y murió en Lima (en Saña Grande, cerca de Lima), en 1606. Como Arzobispo de Lima reunió varias asambleas de Obispos de todo el Ande, en las que se establecieron diferentes decretos taxativos en defensa de los indios. Canonizado en 1727”.
- ¹¹ La concepción histórica que se vislumbra en estas profecías parece tener a la vez elementos cíclicos y diacrónicos o acumulativos (ver: Gow y Gow, 1975, 156-157; Wachtel 1973: 196, Ossio 1973: 153-213).
La tierra regresaría a su antiguo ser, por medio de un verdadero cataclismo social, una inversión del orden, un “Pachachuti”; pero, como hemos visto, no todo volvería a ser como fue en tiempos del inca: la religión cristiana y sus ministros tendrían un lugar en ese futuro si cumplían con el evangelio y juraban obediencia al nuevo soberano.
La referencia al año de los tres sietes pudiera ser un símbolo recogido de una gaceta de España, como dijo Orcoguaranca y pertenecer, en consecuencia, a una tradición judeo-cristiana (siete días de la creación = plenitud, totalidad; trinidad = totalidad, plenitud), pero también estos números juegan un papel en los sistemas clasificatorios andinos.
El dos, tres, cuatro, como es bien sabido, están en relación con la organización social y cosmología (véase: Hidalgo *et al.* 1982), El siete, señala Pease, aparece con frecuencia en mitos de origen prehispánico, y pudo tener uno o varios significados en la tradición andina (Pease, 1980: 220-221).
- ¹² Don Gregorio Núñez, en nombre de don Joaquín Alos, corregidor de la provincia de Chayanta, contra indios que se sublevaron, La Plata 13, 7, 1777. Sección Sublevaciones Generales de Indios (S.G.I.) Archivo Nacional de Bolivia (A.N.B.).
- ¹³ Hidalgo, 1978: 22.
- ¹⁴ Expediente seguido por la comunidad de Macha contra el cacique Blas Doria Bernal por varios excesos. 1778 S.G.I., 1780. N° 194, legajo I, ANB.
- ¹⁵ Auto y despacho requisitorio de los Oficiales Reales de Potosí, 21.2.1778, en Lewin: 346-347.
- ¹⁶ Véase Lewin, p. 766; capítulos correspondientes a Catari en Lewin y Fisher (1966); Hidalgo 1980 (Ms).
- ¹⁷ Carta de Moscoso, Obispo del Cusco a caciques e indios principales, 14.9.1781, Lima 1044, A.G.I.

- 18 Compárese: Opinión del Fiscal Avellaneda emitida el 24.12.1778 en el asunto de Tomás Catari, en Lewin, p. 764, con petición de Tomás Catari al Virrey de los primeros días de enero 1779, en Lewin: 764-767.
- 19 Catari y otros denuncian (en mayo o junio de 1779) las violencias de Bernal, en Lewin: 769; carta de Tomás Catari al Fiscal Protector General de la primera mitad de junio 1779, en Lewin: 771; Lewin: 352.
- 20 Informe de Alos al Presidente de la Audiencia, 29.6.1779, en Lewin: 774. El informe de Manuel Alvarez Villarroel, de 14.X.1780, es aún más enfático; dice que los indios trataban de Rey en sus cartas a Catari, que le besaban los pies o cuando eran muchos la ropa, Charcas 594, A.G.I.
- 21 Carta de Tomás Catari al Fiscal Protector General, en Lewin: 771.
- 22 Carta de Merlos, cura de Macha, al Rey 12.12.1780, Charcas 596, A.G.I.
- 23 Informe de Alos al Presidente de la Audiencia, 20.6.1780, Lewin: 778.
- 24 Diario del General Gelly, del 21.7 al 26.8.1780. Informe de Alos anexo al Diario de Gelly 9.9.1780, Charcas 594, A.G.I. Este diario ha sido publicado por Barnadas, 1973: 143-163.
- 25 Carta de Merlos al Rey, 12.12.1780, Charcas, 596, A.G.I.
- 26 Informe de lo acontecido en Chayanta por Manuel Alvarez Villarroel, 14.oct.1780, Charcas 594, A.G.I.
- 27 Don Pedro Antonio Cernadas y don Lorenzo Blanco Cicerón, oidores de la Real Audiencia de La Plata, informan del estado de la Rebelión de Chayanta, 13.3.1781, Charcas 594, A.G.I.
- 28 Información personal de Francisco Chambi, campesino aymara del pueblo de Cosapa, departamento de Oruro, Bolivia. Según Chambi, existen varios tipos de vilanchas; la que se vincula con la Pachamama corresponde al mes de enero-febrero. En la que se solicita "plata" o bienestar económico corresponde a agosto. El ceremonial en esas vilanchas es diferente, pero en ambas se degüella al animal y se le extrae el corazón palpitante. Siempre se prefiere animales de color claro. Gow y Gow (1975) creen que "el color blanco está bastante relacionado con la idea del renacimiento, de la regeneración, de una visión cíclica de la historia y del mundo, que es un tema común de la cosmología andina, particularmente en el momento de la conquista" (p. 153). El color blanco se asocia también, según estos autores, con la Pascua, durante la Semana Santa, cuando la tierra o la Pachamama muere, para renacer renovada (154-155). El color blanco se puede asociar según estos autores, citando un párrafo de Pease, con el dios creador andino Wiraqocha: "La significación que se ha dado a Huiracocha comúnmente como "espuma de mar", siguiendo a Cieza, es sugerente para resolver el problema. La cuestión se hace más clara, si se piensa que la forma más completa de traducir el sentido del nombre del dios sería "espuma del agua de la vida", es decir, esperma. Esto se apoya, principalmente, en que Huiracocha es un dios creador y que el acto de la creación se asimila claramente a la fecundación. (Pease, 1968: 194-195)". El párrafo nos parece significativo para nuestro análisis por cuanto en el siglo XVIII aún se llamaba huirocochas a los españoles, especialmente en el caso de la rebelión de Incahuasi en Atacama, 1775, y también en otros sitios. El asesinato de españoles en los términos descritos parece aproximarse a un vilancha, un sacrificio a los dioses, destinado a la renovación o regeneración del mundo, concepción del tiempo donde se combinarían elementos cíclicos y diacrónicos (ver Gow y Gow, 1975: 156-157; Wachtel 1973: 196; Ossio 1973: 153-213).
N. Wachtel, en comunicación personal, me ha señalado que los colores deben ser interpretados como un sistema en sí mismos cuyo significado específico dependerá del contexto ceremonial en que están insertos y de la manera en que se combinen o contrasten; en consecuencia, pueden cambiar de valoración y una interpretación monovalente sería peligrosa.
Por otra parte, las fuentes históricas muestran esas regularidades en algunas prácticas ceremoniales andinas, en la preferencia por animales de color blanco y negro, el primero es una víctima agradable a los dioses, el segundo se deja morir de hambre para lograr la lluvia o secar el corazón del enemigo (véase Murra 1978: 90, 103-106).
- 29 Relación de Moya, Arequipa 25.5.1781, Charcas 596, A.G.I.
Xavier Albó, en relación a nuestra interpretación de los asesinatos rituales, señala lo siguiente: "Creo que está bien mantener la comparación entre ciertos "sacrificios" de enemigos y algunas modalidades de las vilanchas, como las que tú señalas: sobre todo, sacar el corazón, la parte más importante; y también cortar la cabeza. Pero después hay una diferencia fundamental. Las vilanchas son ante todo "ofrendas" de lo mejor a algún ser sobrenatural. Por eso los dones en cuestión se le entregan, enterrándolo, quemando los huesos y acaba en una "comunidad" compartiendo todos juntos la carne del animal sacrificado. En cambio aquí lo común es sobre todo la parte de destrucción radical de la víctima. Pero ésta no se ofrece a nadie. Ni se permite enterrarla. Es posible que en algún texto encuentres incluso que se ha comido, casi ritualmente, algún fragmento escogido de la víctima, o que se indique que bebieron chicha en el cráneo de la dicha víctima. Yo interpretaría esos hechos también como símbolo de la total destrucción de ella y pleno dominio sobre ella".
- 30 Lewin, 1967: 366-367.
- 31 Carta de Catari al Virrey del 12.11.1780, Charcas 595, A.G.I.
- 32 Declaración del protector de naturales de Chayanta, Juan Antonio Castañares, 9.10.1780, Charcas 594, A.G.I.

- 33 Carta de Catari al Virrey, 12.11.1780, Charcas 595, A.G.I.
- 34 Carta de Ignacio Flores a don Esteban de Asmesaray, 27.12.1780 y carta de Flores del 8.1.1781, informando de la muerte de Catari, Charcas, 594, A.G.I.
- 35 Informe de Flores a Gálvez, 2.1.1781, Charcas 594, A.G.I.
- 36 Confesión y sentencia de Dámaso Catari, en Odriozola, T.I. p. 305-306. Nótese que los números de esas páginas debieran ser 309-310, pero por error se repite la numeración.
- 37 Cusco, Leg. 33, A.G.I.
- 38 Odriozola, Vol. I, 306-307. Nótese el error en los números, véase nota 36.
- 39 Colección documental de la Independencia del Perú (C.D.I.P.). Tomo II Vol. II. p. 692.
- 40 C.D.I.P., T. II, Vol. II : 693.
- 41 Angelis, T. IV: 292.
- 42 Angelis, T. IV: 287.
- 43 Fray Alonso Gutiérrez de la orden seráfica, del convento de la villa de San Felipe de Austria de Oruro, representa las causas de las sublevaciones en el Perú. 10.8.1783. Charcas 597, A.G.I.
- 44 C.D.I.P. T. II, Vol. II: 694.
- 45 C.D.I.P. T. II, Vol. II: 695.
- 46 Worsley, 1957: 249-250; Burrige, 1961: 166-167; Leach 1976: 77-79.
- 47 Carta del inspector general José del Valle al Virrey del Perú, 1^o.3.1781. El Virrey Jáuregui cita el mismo párrafo en carta al Rey, 20.3.1781. Lima 1040, A.G.I.
- 48 Oficio de Merlos a Vertiz, 15.2.1781, en Lewin: 739.
- 49 Testimonio de la confesión de reo Julián Apasa, alias Túpac-Catari y de la sentencia que se dio y ejecutó en su persona. En C.D.I.P. T. II, Vol. 3: 165.
- 50 Confesión de Gregoria Apasa. Charcas 595, A.G.I.
- 51 Valle de Siles, María Eugenia del, 1973: 178.
El siguiente comentario de Xavier Albó creo que puede enriquecer significativamente la interpretación y comprensión de los párrafos citados: “Te explico qué es el *ch'amakani* por si piensas vale la pena relacionarlo con el relato de Ayoayo, etc. Es una de las variedades más calificadas de *yatiri* (chamán; lit.: el que sabe, maestro). Significa “el dueño de la oscuridad”. Es el que tiene el poder de hablar con seres que están más allá de la muerte, como los muertos, pero también los achachillas (lit. abuelos, pero ya divinizados e identificados con los cerros protectores del lugar) y algunos otros. El puede también traer al *ajayu*, espíritu o “sombra” de seres incluso vivos, que puede irse de la persona con motivo de algún susto o enfermedad. La ceremonia en que llama a muertos o achachillas suele ser en un lugar oscuro, él enciucullillas en el centro, totalmente cubierto por el poncho y actuando como ventrilocuo; voz normal o más bien gruesa para significarse a sí mismo; voz de falsete para significar al muerto o achachila u otro ser convocado. De todos modos, estas ceremonias no llevan a una “resurrección”, aunque el *ch'amakani* sí puede hacer retornar el espíritu o *ajayu* de seres vivos enfermos o locos.
Otro aspecto de interés en tu cita es que desde el primer momento los aymaras que quedan convocados son los de toda la marca de Sicasica, incluyendo también sus valladas (Caracato y Sapahaqui): es decir, seguía vivo el acceso a los dos nichos ecológicos Puna-Valle. De hecho en varios momentos del levantamiento, Tupaj Katari se refugia en esas valladas para escapar de los españoles.
Me resulta enigmático el detalle de que Tomás Catari venía “de los lugares de arriba”.”.
- 52 Carta de Del Valle, 25 de junio de 1781, Lima 1044, A.G.I.
- 53 Esta interpretación me fue sugerida por T. Platt y reforzada por la lectura que Leach (1976) hace de Lévi-Strauss (1962), 1965.
- 54 Reos de la Sublevación de la provincia de Huarochiri, 1783, Audiencia de Lima, 1047, A.G.I.
- 55 León Caparo, Raúl, 1973: 475.
- 56 “Selva como lugar de libertad y escape, sí; también Juan Santos Atawallpa se hizo fuerte ahí pocas décadas antes. Pero no tengo antecedentes para pensar que se conciba como lugar de los antepasados. En la mitología hay constantes interrelaciones selva-altura: Antisuyu y Qollasuyu forman una unidad dialéctica. Pero éstos no parecen orientarse a la idea de que el origen sea la selva. El origen es más bien el Lago Titicaca”. (Xavier Albó, comunicación personal).
- 57 Declaración de José Estaban Escorcena de Villanueva, escribiente de J.G.T.A. f. 9r-9v. En “autos seguidos contral el vil Joseph Gabriel Tupac Amaru sobre la rebelión ejecutada en la provincia de Tinta”, Cuzco, Leg. 33, A.G.I.
- 58 A.G.I. Charcas 595. “Diario que formé yo Esteban Losa, escribano de S. Magd y de guerra de la presente expedición a cargo del señor don Josses Resequin theniente coronel de dragones y comandante general

de ella con destino al socorro de la ciudad de La Paz, y para la pacificación y castigo de las provincias sublevadas en el Perú, pertenecientes al Virreinato de Buenos Aires. Oruro, 22 diciembre 1781, Fs. 19r/19v.

- 59 Carta de Moscoso a Areche, Cuzco, 13.4.1781, Cuzco 29, A.G.1.
- 60 C.D.I.P., T. II. Vol. II: 694.
- 61 Hidalgo, 1982, 218.
"La imposición del traje indígena es muy generalizada. Por ejemplo, Sorata y Oruro. En este último lugar, incluso el principal criollo, Rodríguez, tuvo que hacerlo. Sólo los curas se libraron". (Xavier Albó, comunicación personal).
- 62 Julián Ayben solicita indulto por su participación en la sublevación de Túpac Amaru, 1781, Archivo Judicial de Iquique, Leg. 67, pieza 4, Archivo Nacional de Chile, Santiago. Según este documento Ayben en el nombre de J.G.T.A. había llamado a una alianza de los indígenas con criollos y negros contra los españoles, agregaba que ya no debían pagar tasa. Véase un resumen de esta situación en Villalobos, 1979: 230-232.
- 63 Lewin, 1967: 399; Chaves, J.C. 1973: 128-129.
- 64 Carta de Domingo de Osorio, comandante de Tacna, a José Joaquín Oviedo, Alcalde de la ciudad de Arica, Tacna 8 de abril de 1781. En "Expediente formado por el señor Alcalde José Joaquín de Oviedo sobre las revoluciones de los indios insurgentes de esta provincia de la ciudad de Arica. Año 1781. Archivo Judicial de Arica, Archivo Administrativo de Arica, Leg. 5, f. 18r/18v; Archivo Nacional de Chile, Santiago. (El texto citado corresponde a la transcripción de Jorge Hidalgo y Angela Flores).
- 65 Xavier Albó, en juicios que comparto, me comenta lo siguiente: "Estoy de acuerdo con tus referencias a un pachakuti. Pero enfatizaría que en eso llegaban a formulaciones sincréticas con elementos de ambas sociedades y culturas. Y el elemento religioso es quizás el más sincrético a todos niveles. Tupaj Katari exige la presencia de curas cristianos en su campamento y hace provocadoras procesiones, misas, etc. Pienso que, así como se autodenomina virrey, también quiere mostrar su poder sobre el español a través de su poder del aparato ideológico-religioso dominante, que no destruye, pero al que añade otros elementos de la tradición religiosa andina.
Esta dominación le llevó incluso a querer nombrar algunos "obispos" en su campamento de El Alto de La Paz. No creo que ningún "clero alto" apoyara su movimiento (más allá de los apoyos sólo iniciales de Moscoso al colega Amaru del Cusco). Pero entre el clero bajo hay para todos los bandos. Unos son ejecutados por los sublevados; otros, condenados por los españoles. El cura Merlo de Macha es uno de los principales colaboradores de Tomás Catari, pero el cura vecino de Pocoata es el que lo denuncia y prepara su captura. Esa actitud ambigua del clero bajo (tan típica a lo largo de la historia) pienso tuvo su contrapartida en actitudes distintas de los sublevados no sólo frente a ese clero, sino también frente a las creencias y objetos "cristianos". Hay casos de ataque frontal, como los que tú o Vega señalan; en general, el refugio a sagrado (dentro de la Iglesia) no sirve a los españoles asediados para defenderse. Pero al mismo tiempo hay la adopción de lo cristiano (junto con lo andino) en el bando indio, como en los casos señalados de La Paz. Tupaj Amaru hace muchas profesiones de fe, pero habría que ver si el contexto es sólo político: para evitar la excomunión, que tanto daño político le hizo.
Al mismo tiempo, la religiosidad no-oficial no queda santificada tampoco automáticamente. Tupaj Katari en El Alto ajustició personalmente a un "brujo" que decía podía hacer bajar al sol, mientras que condenó el ajusticiamiento (hecho sin su autorización) de un fraile franciscano Barriga".
- 66 Ver nota 58.
- 67 Información personal del carabinero Sr. Yerko Aracena.

BIBLIOGRAFIA

- | | |
|---------------------------|---|
| ANGELIS, Pedro de
1836 | Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de La Plata. 6 Vols. Buenos Aires. |
| BARNADAS, Josep
1973 | Un documento sobre la revolución de Chayanta, 1780. En: <i>Historia y Cultura</i> 1: 143-163, La Paz. |
| BURRIDGE, Kenelm
1969 | New Heaven New Earth. A study of Millenarian Activities. Oxford. |
| CAMPBELL, León G.
1979 | Recent Research on Andean Peasant Revolts, 1750-1820. In. <i>Latin American Research Review</i> , Volume XIV Number 1: 3-49. |
| C.D.I.P.
1971 | Colección documental de la Independencia del Perú. Tomo II: La Rebelión de Tupac Amaru. Vol. 1º: Antecedentes; Vol. 2º: La Rebelión; Vol. 3º: La Rebelión. Edición e introducción de Carlos Daniel Valcárcel, Lima. |

- CHAVES, Julio César
1973
Tupac Amaru, Buenos Aires.
- COHN, Norman
1970 (1957)
The pursuit of de millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchist of the Middle Ages. London.
- FISHER, Lillian Estelle
1966
The last Inca Revolt. 1780-1783. Oklahoma Press.
- GOW, David y Rosalind GOW
1975
La Alpaca en el mito y el ritual. En: *Allpanchis*, Vol. VIII: 141-174, Cusco.
- HIDALGO L., Jorge
1978
1980
1982
Revisita en los altos de Arica en 1750. U. del Norte Depto. Antropología, mimeografiado 209. pp. Arica.
Algunas notas sobre la evolución ideológica del movimiento de Chayanta 1777-1781. Ms. – Trabajo presentado en la Conferencia “Bolivia in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”, Institute of Latin American Studies, 5th December 1980, London.
Fases de la Rebelión Indígena de 1781 en el Corregimiento de Atacama y Esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781. Anexo: Dos documentos inéditos contemporáneos. En: *Chungará No 9* pp. 192-246, Depto. Antropología, U. de Tarapacá, Arica.
- HIDALGO L., Jorge, Juan CHACAMA R., y Guillermo FOCACCI A.
1982
Elementos estructurales en la cerámica del estadio aldeano. En: *Chungará No 8*: 79-95. Depto. Antropología, U. de Tarapacá, Arica.
- HOBSBAWM, E.J.
1974
Rebeldes Primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX. Traducción castellana de Joaquín Romero Maura. (Londres, 1959), Barcelona.
- KESSEL, J. Van
1980
“Holocausto al Progreso. Los Aymará de Tarapacá”. Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns-Amerika. Amsterdam.
- LEACH, Edmund
1976
Culture and Communication. The logic by which symbols are connected. London.
- LEONCAPARO, Raúl
1973
Versión del Mito de Inkari en Qollana-Wasak. En: *Ossio 1973a*: 473-477.
- LEVI-STRAUSS
1965 (1962)
El totemismo en la actualidad. México.
- LEWIN, Boleslad
1967 (1943)
La Rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica. Buenos Aires.
- LINTON, Ralph
1943
Nativistic Movements. En: *American Anthropologist*, XLV: 230-240.
- MURRA, John
1978
La organización económica del Estado Inca. México.
- NACHTIGALL, Horst
1975
Ofrenda de llamas en la vida ceremonial de los pastores. En: *Allpanchis*, Vol. VIII: 133-140. Cusco.
- ODRIOSOLA, Manuel de
1863
Documentos históricos del Perú en las épocas del coloniaje y después de la conquista y la independencia hasta la presente, Lima.
- OSSIO, Juan M.
1973 a
1973 b
1973 c
Ideología Mesíasica del Mundo Andino (Antología de) Lima.
Introducción: Ideología Mesíasica del Mundo Andino, en *Ossio 1973a*: XI-XIV.
Guaman Poma: Nueva Crónica o Carta al Rey. Un intento de Aproximación a las categorías del Pensamiento del Mundo Andino, en *Ossio 1973a*: 153-213.
- PEASE, Franklin
1968
1973
1980
Cosmovisión Andina. En: *Humanidades*, 2: 171-199, Lima.
El Dios Creador Andino, Lima.
Los incas. En: *Historia del Perú*, Tomo II, Perú Antiguo. Editorial Juan Mejía Baca, Lima.
- PLATT, Tristán
1976
Espejos y Maíz: Temas de la estructura simbólica Andina: *Cuadernos de investigación, No 10*. CIPCA, La Paz.

- ROWE, John
1976 (1954) El movimiento nacional Inca del siglo XVIII. En Alberto Flores Galindo, Túpac Amaru II, 1780: 11-66, Lima.
- VALLE DE SILES, María Eugenia
del
1973 Cinco testimonios del cerco. La Paz. 1781. En: *Historia y Cultura 1*: 165-248, La Paz.
- VEGA, Juan José
1969 José Gabriel Túpac Amaru. Lima.
- VILLALOBOS R., Sergio
1979 La Economía de un desierto, Tarapacá durante la Colonia. Santiago.
- WACHTEL, Nathan
1973 Sociedad e Ideología, ensayos de historia y antropología andinas. Lima.
- WORSLEY, Peter
1957 The trumpet shall sound.
A study of "cargo" cults in Melanesia. London.

ADDENDUM

Finalizado el texto anterior encontré en el Archivo General de la Nación Argentina, Buenos Aires, dos documentos que permiten afirmar que el mito mesiánico de que Túpac Amaru estaba aún vivo y triunfando sobre los españoles, llegó incluso hasta Atacama. Por su interés, transcribo y reproduzco a continuación uno de esos documentos, ubicado en A.G.N.A. División Colonia, Sección Gobierno 9,6,5,7.

"Atacama Abril 17 [17]82.

*Del Justicia mayor Don Andres Esteves
avisa que por la falta de auxilio para la pena
de horca ha impuesto la de diez años de presidio
en uno de los Fuertes del Tucuman a
Domingo Lorenzo, indio de aquella Provincia uno de
los principales que hicieron publicar en ella las
órdenes de los rebeldes Cataris, y ahora
llegó divulgando ser falsa la muerte del principal
Tupac Amaru y que por el contrario se le habían
rendido los españoles.*

*Que ha desterrado del mineral de Ingaguasi
a varios hombres y mujeres por que extraviaban
el oro que produce, sin sacar guías para
Potosi y influían a los naturales a la desobediencia
de sus disposiciones concernientes al buen gobierno
y al beneficio de la Real Hacienda*

Asesor en 20 de Junio "

Atacama Abril 17/62



Del Jefe Mayor D. Ansg. Gálvez

Avisa q. por la falta de auxilio p. la jema
el horca, há impuerto la de diez años de Pre-
sidio en uno de los Fuertes del Tucuman, á
Don. Lorenzo, Indio de aquella Prov. uno de
los pñales q. hicieron publicar en ella las
vñas de los Rebeldes Catari. y ahora
llegó divulgando ser falsa la muerte del pñal
Fuyá Amaro y q. por el contrario se le han
rendido los Españoles

Se ha denunciado del mineral de Ingu-
guani á varios hombres y mugeres por q. extra-
ñaban el oro q. produce, sin dejar guías p. Pe-
ton, y influían á los Naturales á la depleción
de sus disposiciones concern^{ter} al bien gen^l. y
al beneficio de la R. Nax.

Atencio de S. M.