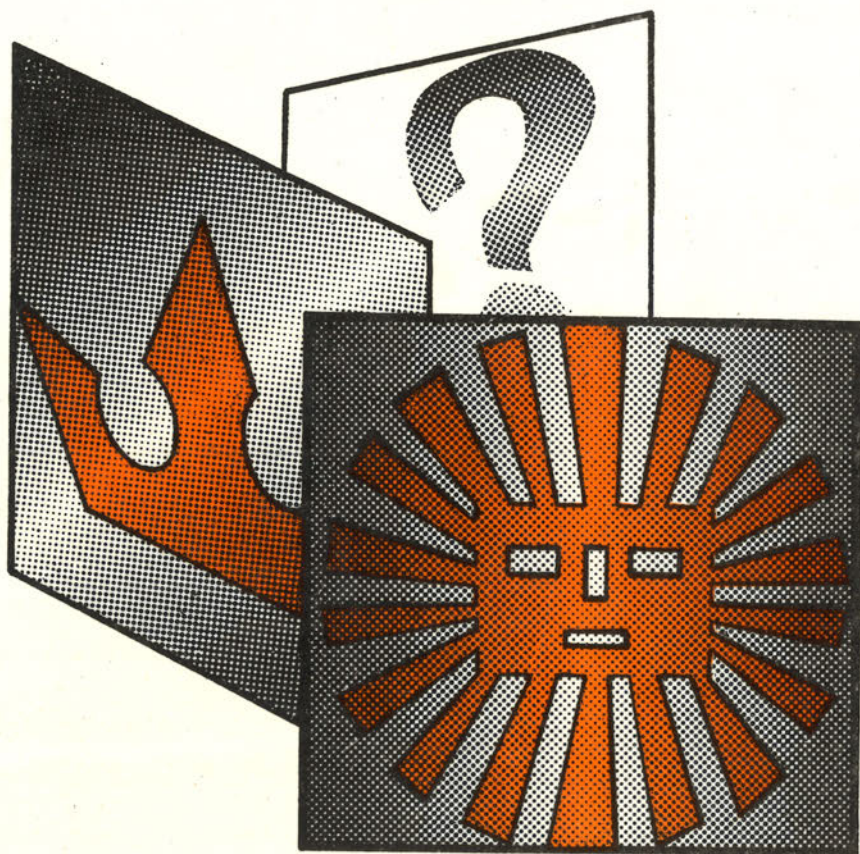


# LA UTOPIA TUPAMARISTA

JAN SZEMIŃSKI



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU  
FONDO EDITORIAL 1993





# LA UTOPIA TUPAMARISTA

LA UTOPIA TUPAMARISTA

SEGUNDA EDICION

INSTITUTO VICECOMUNISTAS CATHOLICA DEL PERU  
LIMA, FEBRERO 1963



Jan Szemiński

# LA UTOPIA TUPAMARISTA

SEGUNDA EDICION



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU  
FONDO EDITORIAL 1993

LA UTOPIA TUPAMARISTA  
SEGUNDA EDICION

Primera edición, diciembre de 1983

Segunda edición, junio de 1993

Cubierta: Diana Sesoko

Diagramación: Marilú Alvarado

*La utopía tupamarista*

Copyright © 1983 por Pontificia Universidad Católica del Perú.  
Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel. Lima, Perú. Telfs.  
622540, Anexo 220, y 626390

*Derechos reservados*

ISBN 84-89309-61-2

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,  
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru



## CONTENIDO

Introducción	13
Introducción a la segunda edición	19

### Parte I PENSADO EN ESPAÑOL

Capítulo I.    SOBRE EL SIGNIFICADO DE ALGUNOS TERMINOS EMPLEADOS EN LOS DOCUMENTOS	
De las castas	24
De los estamentos	30
De las clases y estratos sociales	40
De la jerarquía cultural	52
De las divisiones étnicas y de civilización	56
Conclusiones	66
Capítulo II.   SOBRE LA COMPRESION DE LA INDEPENDENCIA	
De la Libertad	70
De los Monarcas	75
Del Inca y de los Incas	83
Conclusiones	90



**Parte II**  
**RUNA SIMIWAN YUYASQA**

**Capítulo III. SOBRE EL TIEMPO-ESPACIO EN EL TAWANTIN SUYU**

De la Lengua	97
De la familia como sistema de clasificación	101
Del Tiempo y de la Historia en el siglo XVI	102
Del Tiempo y de la Historia en el Siglo XX	143
Imagen de los españoles en la teoría andina de la historia	178
Teoría andina de cambio	184
Conclusiones	187

**Capítulo IV. SOBRE LA EXISTENCIA DE FORMAS QUE CONTINUARON LA ORGANIZACION SOCIAL INCAICA Y LA CONCEPCION DE TIEMPO-ESPACIO EN LA EPOCA DE LA REVOLUCION TUPAMARISTA**

De cómo perduró la organización tipo "Cuzco"	190
De la Descripción de las Relaciones Interpersonales con	
Términos incaicos del Parentesco	199
De los Dioses y sus Sacerdotes	201
Del Inca	209
De la Visión del Futuro	225
De las profecias	226
Del Papel Ideológico del Cuzco	232
De la actitud de los Insurrectos hacia lo Español	233
El español como ser maligno	234
El español como hereje	235
El español como ser no humano	236
Matar al español por órdenes del rey de España	240
Dios como jefe de los españoles	244
El indio como cristiano	248
Conclusiones	249

**Parte III**  
**LOS OBJETIVOS. RUWANANKUNA**

Capítulo V.	SOBRE LAS VISION DEL FUTURO, O DE QUE QUERIAN Y QUE NO QUERIAN LOS INSURRECTOS SEGUN SUS PROPIAS DECLARACIONES	
De los objetivos del centro rebelde de Tungasuca		261
De los objetivos de los insurrectos en provincias fuera de los centros principales		280
De los objetivos del centro rebelde de Azángaro		285
De los objetivos de otros centros rebeldes		294
Conclusiones		299
Capítulo VI.	SOBRE LOS QUE DICEN LOS CONTRARIOS A LA INSURRECION ACERCA DE LOS OBJETIVOS DE LOS INSURRECTOS	
Resúmenes de documentos		306
Conclusiones		334
CONCLUSIONES FINALES		343
ABREVIATURAS EMPLEADAS EN LAS NOTAS		345
BIBLIOGRAFIA		349



Pacha Mamaqwan Inkaqpiwan churinkunapaqmi. Paykunaqa wiraquchakunaq Thupa Amaru Inkanchis sipisqanmanta pacha watanwatanpi hinantin Tawantin Suyupi runa kayniyuq runakuna kanankupaq pacha kutichiyta munapayaspaqa huk p'unchawña pachata kutichinqakuchá.



## INTRODUCCION

La convicción de que durante el siglo XVIII tuvo que existir una visión indígena —propia y no europea— del futuro, simultáneamente a los programas formulados por los no-indígenas, se convirtió en uno de los motivos que me llevaron a escribir estas páginas. Un segundo motivo ha sido la constatación de que muchos términos, al parecer evidente, pueden significar algo completamente diferente de aquellos que se puedan concluir a partir del diccionario. Por lo general, los investigadores han considerado fragmentos incomprensibles en los documentos de los insurrectos como consecuencia del escaso conocimiento que tuvieron del castellano, o de la ambigüedad de términos empleados en las fuentes. Al mismo tiempo tanto las acciones de los insurrectos, como las de sus oponentes, muestran que ambas partes se comprendían inequívocamente, y no trataban las manifestaciones de sus contrarios como incomprensibles, por lo tanto, en los años 1780-1785 las fuentes eran entendidas por todos.

Un movimiento social de la magnitud y significación que tuvo la insurrección de Thupa Amaro II, solo puede ser investigado si comprendemos las fuentes. Es por esto que me interesé, en primera instancia, por el significado de los términos que designan la pertenencia de los insurrectos a uno u otro grupo social. Posteriormente, mi interés se centro en investigar la forma en que los habitantes del Perú habían percibido las divisiones sociales en los años de la insurrección. Estas resultaron ser mucho más complicadas de lo que son tradicionalmente en las descripciones hechas en base a la *Recopilación de las Leyes de Indias*.

En el artículo "La insurrección de Tupac Amaru II ¿Guerra de independencia o revolución?"<sup>1</sup> lancé la hipótesis según la cual en la época de la insurrección coexistieron en el Perú cuatro jerarquías sociales distintas, paralelas y no superpuestas: una jerarquía estamental, una de castas, una cultural y otra de clases y estratos sociales. Entonces, comencé por verificar esta hipótesis en base a todas las fuentes referentes a la insurrección. El entendimiento de la terminología que describía a la gente, me pareció condición previa para entender sus deseos y los objetivos de sus acciones.

La comprensión de los objetivos de la insurrección, depende del entendimiento que tengamos de las formulaciones utilizadas por los autores de las fuentes. Por este motivo, consagré los dos primeros capítulos a las consideraciones sobre los términos utilizados para designar divisiones sociales y la independencia. Pero, esta primera parte, describe solamente la terminología utilizada por los autores de los documentos pensados y escritos, o por lo menos escritos en castellano de la época.

En la siguiente parte intenté encontrar un modo de investigar qué es lo que pensaron en quechua los participantes de los acontecimientos. Para este fin tuve que intentar describir el mecanismo del surgimiento de una visión de historia y de una concepción del futuro entre los andinos, según los cuales el Inca debe regresar para que todo sea mejor. Una vez reconstruido el mecanismo, intenté demostrar que aquel mecanismo existió y funcionó entre los insurrectos del siglo XVIII. Así, las dos primeras partes son una investigación de las condiciones de las cuales dependió la formulación de los objetivos de la insurrección, y del modo en que los describieron los autores de las fuentes.

Dediqué la última parte al análisis de los objetivos de la insurrección, considerando por separado tanto los documentos de los insurrectos, como aquellos de los partidarios de España. Finalmente,

- 
1. Jan Szemiński, "La insurrección de Tupac Amaru II: ¿Guerra de independencia o revolución social?", *EL* 2, pp. 9-60, reimpresso en: Alberto Flores Galindo, *Tupac Amaru II-1780, antología*, Lima, Retablo de Papel Ediciones, 1976, pp. 199-259.

estas páginas resultaron ser más una discusión de los objetivos de la insurrección y de su condicionamiento, que un estudio de la misma, cuyo desarrollo han descrito ya varios investigadores. He utilizado el término "insurrección" en lugar del de "revolución", por parecerme más neutral. No quise juzgar *a priori* si la insurrección fue solamente una revuelta o una revolución.

En una enorme cantidad de documentos se encuentran informaciones acerca de los acontecimientos de los años 1780-1784. Sin tomar en cuenta la tradición oral, que hasta el momento nadie ha recopilado y vertido en texto escrito, quedan tan sólo algunos documentos dispersos en los archivos y bibliotecas públicas, particulares y eclesiásticas del Perú, Bolivia, Argentina, España y otros países. Felizmente los documentos más importantes, en número cercano a mil, tanto aquéllos ya anteriormente publicados como los hasta ahora inéditos, han sido incluidos en cuatro volúmenes del segundo tomo de la *Colección Documental de la Independencia del Perú*. Igualmente, varios documentos de gran valor se encuentran en las monografías de B. Lewin, J. Cornejo Bouroncle y de otros investigadores. Los documentos publicados son ante todo relaciones de los participantes en los acontecimientos, documentos oficiales y correspondencia de las autoridades rebeldes y coloniales. Se han publicado también las declaraciones y actas procesales de algunos insurrectos. Desafortunadamente, no he tenido acceso a las actas de los juicios contra J.G. Thupa Amaro y sus colaboradores, ni tampoco de los juicios contra sacerdotes acusados de colaboración en la conspiración y en la insurrección misma, que se encuentran en el Archivo de Indias en Sevilla.

Una beca de cuatro meses que recibí del Consejo Nacional de la Universidad Peruana en 1974, me permitió trabajar en los archivos y bibliotecas de Lima, Cusco y Arequipa. Esta labor me ofreció la oportunidad evaluar y conocer qué parte de los documentos ha sido publicada. Observé que los documentos inéditos contienen muchas informaciones sobre el desarrollo de la insurrección a nivel local, e incluso sobre los dirigentes locales de la insurrección y de su suerte posterior. Evidentemente, sólo en base a los materiales de los archivos se podrán investigar la situación económica en los territorios afectados por la rebelión, las causas económicas de la insurrección, la composición social de los insurrectos, etc. En fin, en



los documentos hasta ahora publicados las informaciones sobre el conflicto entre los representantes del poder real, los corregidores y el clero son escasas. Desafortunadamente, en todo esto hay poco datos acerca de los objetivos de la insurrección y de cuáles eran las concepciones que había de las divisiones sociales. Una información abundante sobre las divisiones sociales indígenas debe hallarse en los archivos parroquiales, pero a ellos no tuve acceso.

Además de los documentos que leí en los archivos y de aquéllos que han sido publicados en colecciones y monografías, he intentado utilizar también los poco y numerosos fragmentos de la tradición oral que han sido publicados. Entre ellos de gran importancia resultaron ser los textos compilados, editados y escritos por J.M. Ossio, A. Ortiz Rescaniere, A. Yaranga Valderrama y J. de la Cruz Salas y Sánchez. Al investigar la tradición fueron de gran utilidad también los estudios de T.R. Zuidema y N. Wachtel.

En el transcurso del trabajo he tenido que unificar la escritura de términos quechuas utilizando la ortografía empleada por los lingüistas (a b c ç v' ch d e f g h i j k k' kh l ll m n ñ o p p' ph q q' qh r rr s sh t t' th u w y).

Logré preparar este trabajo gracias a la ayuda de dos instituciones: Instituto de Historia de la Academia de Ciencias Polaca, donde trabajé durante años la preparación de aquella tesis, y Consejo Nacional de la Universidad Peruana. A pesar de esto, no hubiera podido concluir el trabajo sin ayuda de amigos polacos y peruanos: José Sabogal Wiese, Luis García Gutiérrez, Juan de la Cruz Salas y Sánchez, Alberto Flores Galindo, Tadeusz Lepkowski, Marin Malowist, Emanuel Rostworowski y muchos otros.

Pese a que el historiador por lo general escribe su trabajo solo, cada trabajo histórico es un trabajo social, colectivo. Concluyen en él no solamente los esfuerzos de los autores de las fuentes y de aquellos que las conservaron, publicaron o hicieron accesibles en otra forma, sino también las ideas y conceptos de aquellos que escriben sobre temas que interesan al investigador, las discusiones, críticas, ideas y sugerencias de amigos y maestros. A todos ellos, tanto por su consciente como inconsciente ayuda, muchas gracias, pero si por el contrario, comprendí mal o utilicé sus ideas

inapropiadamente sólo yo soy responsable de ello. Finalmente, agradezco en forma especial a Uldarico de Silvestri Torres, quien tradujo este libro al castellano.

Varsovia, 1979.



## INTRODUCCION A LA SEGUNDA EDICION

La primera versión de este libro fue escrita en 1978, en Varsovia. Desde aquel tiempo han pasado catorce años y han sido publicadas colecciones de fuentes, por ejemplo: *Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Túpac Amaru*, cinco volúmenes, Lima 1971-75, o: *Túpac Amaru y la Iglesia. Antología*, Lima 1983; y estudios importantes, como los de Scarlett O'Phelan Godoy: *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*, Cusco 1988, o Steve J. Stein, compilador: *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVII al XX*, Lima 1990. Son algunos ejemplos entre muchos. Por esto me he sentido honrado y halagado cuando el Fondo Editorial me ha propuesto preparar una nueva edición de *La utopía tupamarista*.

Acepté la proposición por dos razones:

1. A pesar de una abundancia de estudios sobre los movimientos indígenas desde el siglo XVIII hasta nuestros días, con pocas excepciones, la ideología de los insurrectos ha despertado un interés muy escaso entre los historiadores. El mejor ejemplo es la obra de Scarlett O'Phelan Godoy, que no se ocupa en nada de la ideología de los rebeldes y se concentra en sus objetivos económicos inmediatos. Merece atención especial el trabajo de Jorge Hidalgo Lehuédé ["Amarus y Cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz, y Arica", en *Chungará*, 10, Arica, marzo de 1983, pp. 117-138] el cual fue el primero en crear un modelo interpretativo común

para comparar la carrera mesiánica de Tomás Catari y de José Gabriel Thupa Amaro.

2. La segunda edición me permite reescribir la segunda parte de la obra: *Runa simiwan yuyasqa*, que abarca el tercero y el cuarto capítulos. En la primera edición traté de formular un modelo de imagen andina de la historia. Sin embargo, las descripciones del modelo tal como lo había hecho hace catorce años resultaron muy complicadas, confusas y poco convicentes. Las interpretaciones del programa rebelde sufrieron de grandes defectos: No me di cuenta de las afirmaciones de los rebeldes, quienes habían invocado continuamente unas inexistentes Reales Cédulas; son consecuencia directa de sus modelos cosmológicos. Por lo tanto, no he sabido explicar por qué les pareció obvio y lógico que el Rey de España publicara órdenes de matar a todos los chapetones.

La primera y la tercera partes las he dejado sin cambios, fuera de corregir unos pecadillos menores.

La segunda parte aprovecha mis propias investigaciones sobre la imagen de la historia, y sobre la asimilación de sistemas simbólicos europeos durante la Colonia. En especial, utilizo un artículo que escribí en 1984: "¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII", publicado en la antología citada de Steve J. Stern.

Creo que los cambios introducidos facilitan la lectura y la hacen más interesante. Siempre me ha fascinado el problema de cómo seres humanos pueden funcionar en dos mundos mentales distintos, fusionándolos en uno solo, y comportarse racionalmente. Los rebeldes de 1780-1783 son un ejemplo fascinante de tal proceso.

LA LINGÜÍSTICA EN EL ORDENAMIENTO DE LOS DOCUMENTOS

## Parte I

# PENSADO EN ESPAÑOL



## Capítulo I

### **SOBRE EL SIGNIFICADO DE ALGUNOS TERMINOS EMPLEADOS EN LOS DOCUMENTOS**

La guerra civil es la forma más drástica de conflicto social y, por lo tanto, es de esperar que en los documentos surgidos respecto a ella, el reflejo de las diferencias sociales percibidas por sus participantes sea el más completo. Ya en 1972 formulé una hipótesis acerca de la coexistencia de cuatro jerarquías paralelas<sup>1</sup>, jerarquías de castas, estamentos, culturas y clases (capas sociales). Se supone que los niveles de las cuatro jerarquías eran denominados de forma similar, o incluso idéntico. Por lo tanto, se puede reconocer la existencia de varias jerarquías solamente cuando una y la misma persona es denominada simultáneamente con términos distintos, e.g.: hacendado, español, cholo.

En primer lugar, con el objeto de buscar en las fuentes pruebas de la existencia de varias jerarquías, he escogido aquellos fragmentos en los cuales se muestran las diferencias de una jerarquía en relación con las restantes, para luego continuar con la distinción y diferenciación de niveles. A continuación, en base a aquellos fragmentos que hube de reconocer como reflejo de una jerarquía dada, calificué la importancia de sus niveles (entre más importante sea un nivel, más veces será mencionado) y su composición. Este pro-

---

1. *Op. cit.*



cedimiento fue repetido cuatro veces por separado, una vez para cada una de las jerarquías.

Las fuentes de las que dispuse sirven para investigar la percepción de las jerarquías sociales, pues corresponden a un corto periodo de tiempo y provienen de zonas relativamente homogéneas en el sur de Bajo Perú y en el Alto Perú. No son ellas producto de un solo grupo de gente, sino de los representantes de diversos grupos sociales, tanto de rebeldes como de contrarios a la insurrección.

### De las castas

En 27 documentos de diferentes autores, algunos rebeldes entre otros, he hallado fragmentos en los cuales aparece un contraste entre los nombres probablemente relativos a la jerarquía de castas y los nombres de otras jerarquías. (Véase Tabla 1)

**TABLA 1**

<b>Términos que supuestamente pertenecen a la jerarquía de castas</b>	<b>Términos a los cuales se contraponen</b>	<b>Fuente</b>
mestizos, españoles, indios:	caciques	CDIP 2, 1 p. 18
indios:	nobles	CDIP 2, 1 p. 18
indios:	principales, tributarios	CDIP 2, 1 p. 18
indios:	ministros	CDIP 2, 1 p. 34
indios, mestizos:	vecinos	CDIP 2, 1 p. 10
español, indio:	cacique, ladino	CDIP 2, 2 p. 38
español, indio:	principal	CDIP 2, 2 p. 45
indio:	noble	CDIP 2, 2 p. 46
español, indios:	noble, vecino, forasteros	CDIP 2, 2 p. 99
indios, zambos, cholos:	naturales, tributarios	CDIP 2, 2 p. 147
indios, mestizos, cholos:	tributarios	CDIP 2, 2 p. 149
indio:	noble, ladino, principal	CDIP 2, 2 pp. 183-190
español, mestizo:	gobernador, cacique	CDIP 2, 2 p. 242
español, mestizo, indio:	criollo, americano	CDIP 2, 2 p. 256
indios, cholos, mestizos:	vulgo	CDIP 2, 2 p. 278
españoles:	nobleza	CDIP 2, 2 p. 278
españoles, mestizos:	vecinos	CDIP 2, 2 p. 486
zambo, cholo, mestizo:	tributario	CDIP 2, 2 p. 489

indio:	natural, forastero	CDIP 2, 2 p. 489
indios:	noble	CDIP 2, 2 p. 489
mestizos, negros:	plebe	CDIP 2, 2 p. 495
zambos, indios:		
indio, mestizo:	indio, forastero	CDIP 2, 2 p. 497
indio:	arriero	CDIP 2, 2 p. 418
indios, mestizos:	plebe	CDIP 2, 2 p. 418
españoles, mestizos:	los que tienen camisa	CDIP 2, 2 p. 426
español, mestizo:	criollo, principal	CDIP 2, 2 p. 585
españoles, mestizos:	vecinos	CDIP 2, 2 p. 586
mestizo:	indio	CDIP 2, 2 p. 608
gente blanca:	españoles	CDIP 2, 2 p. 62
indios y otras castas:	plebe	CDIP 2, 2 p. 766
mestizo:	español	CDIP 2, 2 p. 814
indios:	principales	CDIP 2, 2 p. 813
indio:	cholo	FAL pp. 140-158
criollos, indios:	principales	JCB pp. 426-431
negros, zambos, mulatos:	esclavos	JCB pp. 426-431
españoles, mestizos:	comerciantes	CDIP 2, 3 p. 145
mulatos, indios:		
naturales:	ladinos	CDIP 2, 3 p. 143
mestizo:	panadero	CDIP 2, 3 p. 171
indios:	collana	CDIP 2, 3 p. 172
cholos:	indios	CDIP 2, 3 p. 172
españoles:	nobles	CDIP 2, 3 p. 203
indios:	bajos	CDIP 2, 1 p. 359
españoles:	sacerdotes	CDIP 2, 1 p. 359
blancos:	indios	CDIP 2, 1 p. 363
indio:	Inca, noble, cacique	CDIP 2, 1 p. 365
indio:	noble, cacique	CDIP 2, 1 p. 102
indio:	forastero	CDIP 2, 1 p. 118
español:	español	CDIP 2, 1 p. 195

Los nombres que parecen corresponder a los de las castas se contraponen a aquellos términos que indudablemente se refieren a otras divisiones sociales. Entre aquellos términos que a primera vista parecen estar vinculados a la jerarquía de castas, tenemos: españoles, mestizos, indios, cholos, zambos, negros, gente blanca, castas, criollos, naturales, blancos.

Son contrarios son aquellas palabras que sugieren obligaciones y privilegios estamentales: caciques, nobles, principales, tributarios,

forasteros, naturales españoles; aquellas que claramente se refieren a la cultura: los que tienen camisa, ladinos, españoles; a la filiación "étnica": criollo, americano, indio; así como a la filiación social o grupo profesional: arriero, ministro, tributario, indio, forastero, cacique, plebe, vulgo, comerciante, etc.

Merece comentario aparte aquella expresión de una de las declaraciones de Thupa Catari (Julián Apasa) que dice: "indios de collana"<sup>2</sup>. Ella permite diferenciar aquellos indios que no eran collana, de aquellos collanas que no eran indios. El término "collana", correctamente *qullana*, proviene de una clasificación social y de un sistema de parentesco anterior a Pizarro, y que pasó a la lengua española como *principales*. Esto indica que pudo existir una clasificación social; jerarquía que encontró en las fuentes un escaso reflejo.

Los mencionados casos de contraste de los términos de otras jerarquías con aquellos de la de castas, casi en su totalidad provienen de documentos que no son producto de la pluma de los insurrectos. Tan sólo dos de ellos son obra de participantes en la insurrección, los otros son declaraciones y documentos anteriores o hechos para dialogar con las autoridades españolas.

Puesto que he demostrado la existencia de una jerarquía de castas distinta de las otras jerarquías sociales, intentaré ahora ver cuáles eran sus criterios de clasificación.

Se puede encontrar entre los abundantes documentos, aquellos fragmentos relativos a los criterios de clasificación en una u otra casta, así como sobre cuáles eran consideradas y qué relaciones había entre ellas.

El 27 de febrero de 1780, en el Cusco, el capellán Simón Ximénez Villalva escribe, "que los criollos no odian", es decir "a nosotros" los españoles: compara a los criollos con los indios y contrapone americanos a españoles<sup>3</sup>.

---

2. CDIP 2, 3 p. 172.

3. CDIP 2, 2 p. 152.

La relación del más horrendo atentado que cometió J.G. Thupa Amaro menciona a los “criollos americanos de todas las clases así españoles como Mestizos e Indios”, los cuales opone a los europeos<sup>4</sup>.

La “Relación de la derrota lamentable”, del 20 de noviembre de 1780, en Quispicanchi, contrapone “españoles criollos” a “españoles europeos”<sup>5</sup>.

El virrey de Buenos Aires en Oficio al Ministro de Indias usa la expresión “mestizos y otras castas”<sup>6</sup>.

El obispo del Cusco escribe a Lima sobre “mestizos y otras castas”<sup>7</sup> o sobre “mestizos y otras mezclas”<sup>8</sup>.

En el bando publicado para exhortar a los indios de todas las provincias a que no presten auxilio al rebelde J.G. Thupa Amaro, las autoridades del virreinato lo llaman “indio” y hablan de “otras castas”<sup>9</sup>.

El obispo del Cusco en otra carta al virrey escribe sobre “gente blanca”<sup>10</sup>.

El autor arequipeño de un diario describe a “españoles y mestizos..., dos hombres rubios y de buen aspecto, que le parecieron ingleses”<sup>11</sup>.

La “Relación de las alternaciones de los Pueblos de las Quebradas inmediatas a la ciudad del Cusco” describe a “un mestizo horrendo en fealdad con el labio dividido en tres partes que parece un dragón, que tuvo ánimo para antes y después de matar a una infeliz

---

4. CDIP 2, 2 p. 256.

5. CDIP 2, 2 p. 288.

6. CDIP 2, 2 p. 250.

7. CDIP 2, 2 p. 310.

8. CDIP 2, 2 p. 315.

9. CDIP 2, 2 p. 347.

10. CDIP 2, 2 p. 386.

11. CDIP 2, 2 p. 384.

muger blanco, a su marido, y a sus hijos, usar de ella carnalmente dentro de la Yglesia del dh: Calca<sup>12</sup>.

En la descripción de los “acaecimiento ocurridos en el pueblo de Challapata” aparecen: un chapetón, Don Miguel de Figueroa, arequipeño y algunos criollos, mestizos y cholos<sup>13</sup>.

Mateo Urvicaín menciona a mestizos, zambos, negros e indios así como a europeos y cholos<sup>14</sup>, y en otro lugar “hombres de varias castas y los más indios”<sup>15</sup>.

En la “Relación de los horribles estragos que en el día 10 de febrero de 1781 hicieron los cholos e yndios patricios en Oruro” encontramos: cholos, zambos, indios, criollos, chapetones y negros<sup>16</sup>.

En la descripción de la insurrección en las provincias de Larecaja y Cochabamba se encuentra el siguiente aparte: “En Tapacari mataron con mayor crueldad a todos los que tenían cara blanca son distinción de sexos. A los muchachos españoles y mestizos los subían a las torres, y de allí los precipitaban”<sup>17</sup>.

A Dámaso Catari se le preguntó durante los interrogatorios si alguien le había aconsejado matar a la “gente blanca” y expresamente a los chapetones<sup>18</sup>.

El procurador de la villa de Oruro afirmó que los naturales temían que los españoles quisieran matarles<sup>19</sup>.

Según J.A. de Areche los “indios” y “otras castas” de la plebe “odiaban a todo europeo o a toda cara blanca o pucacuncas” (puka kunka)<sup>20</sup>.

---

12. CDIP 2, 2 p. 426.

13. CDIP 2, 2 p. 474.

14. CDIP 2, 2 p. 494.

15. CDIP 2, 2 p. 493.

16. CDIP 2, 2 p. 503.

17. CDIP 2, 2 p. 509.

18. CDIP 2, 2 p. 545.

19. CDIP 2, 2 p. 629.

20. CDIP 2, 2 p. 766.

J.G. Thupa Amaro en sus declaraciones describe a cierto hombre como español de Ica, quien en realidad era "mestizo blanco de pelo rubio y ojos azules"<sup>21</sup>.

Eusebio Balza de Berganza describe la genealogía de cierto sacerdote: "el padre del clérigo Puente fue un herrero, cuarentón... y su madre... requinterona"<sup>22</sup>.

D.C. Thupa Amaro en el bando del 29 de agosto de 1781, por el cual abolió la esclavitud, aclara que "los esclavos, negros, sambos, mulatos cuando se usan muy maltratados de sus amos... se vendrán los dichos a éste mi Real Cabildo, y no conocerán a dichos sus amos"<sup>23</sup>. El mismo, en un informe dirigido al virrey afirma que "los corregidores vienen a chupar y aprovechar la sangre y sudor de los españoles y naturales del Perú"<sup>24</sup>.

Evidentemente, tan enumeración de ejemplos se puede continuar *ad aeternum*. Sin embargo, de ellos se concluye que la jerarquía de castas era conocida y que era ésta una clasificación de los individuos según el lugar de origen de sus antepasados y el lugar de nacimiento propio. Se podía nacer en el Perú o en España; otros lugares de nacimiento eran tan poco frecuentes, que no hay necesidad de tenerlos en cuenta. Los antepasados podían provenir de España, el Perú o bien de Africa.

En la practica, el criterio del lugar de nacimiento se refería única y exclusivamente a la distinción entre aquellos individuos nacidos en Europa, es decir en España, y el resto, nacidos en el Perú. Entre los peruanos se sustituye la clasificación según la proveniencia de los antepasados por otra, según la apariencia, esto es, según el color de la piel, del cabello, de los ojos, carencia de barba, etc. De acuerdo con esta clasificación se pueden mencionar las siguientes categorías: europeo, llamado también español europeo o simplemente español; criollos llamado también español americano, español criollo; mes-

---

21. BUSA.

22. CDIP 2, 1 p. 495.

23. JCB p. 429.

24. CDIP 2, 3 p. 127.

tizo; cholo; indio; negro; sambo, zambaigo; mulato llamado también pardo, mulatillo; y una diferenciación más detallada como quinterón, requinterón, que sólo se refiere a aquellas castas producto de la unión de españoles y negros.

Para los españoles, y a veces también para los mestizos, se empleaba la expresión "gente blanca", o sencillamente "blancos", llamados por los indígenas *puka kunka* (cuellos rojos).

Para los indios, cholos y a menudo para los mestizos, aun los criollos, se encuentra también el término "naturales".

La discusión acerca de la diferenciación de privilegios y derechos de las diferentes castas será desarrollada más adelante, ya que la definición de los derechos, por ejemplo, de los indios, no aclara si se trata de la casta o del estamento "indios".

### **De los estamentos**

La jerarquía de castas puede ser percibida y descrita con bastante facilidad; al fin y al cabo, es sabido que los españoles conquistaron el Perú, introdujeron a los negros, se acostaron con las indias y las negras y otorgaron determinadas obligaciones y privilegios a los diferentes grupos de la población. Los indios, como casta, debían pagar un tributo y servir trabajando en la mita, aunque algunos de ellos estuvieran eximidos de tales cargas. A los mestizos se les prohibía cohabitar con los aborígenes, lo mismo que a los españoles y en general a los no indígenas. Los españoles tenían derecho a gobernar, y efectivamente gobernaron y desempeñaron los cargos oficiales.

Los estamentos han sido causa de problemas tanto para los españoles, como para los investigadores contemporáneos. Como es sabido de otras fuentes, los españoles que atravesaban el Atlántico se dividían en nobles y no-nobles, o más exactamente, en clérigos, nobleza dividida en varios grupos y otros. En el Perú hallaron una compleja estructura social, algunos rasgos de la cual eran similares a los de las europeas, y por lo tanto a las divisiones estamentales españolas. En consecuencia, los conquistadores, al menos parcialmente, identificaron algunas de las divisiones sociales hereditarias

halladas en el Perú, con las europeas ya conocidas. Sin embargo, debió existir también el proceso contrario: identificación por parte de los conquistadores de las divisiones sociales conocidas por los españoles como estamentos, con algunas de las propias<sup>25</sup>.

La jerarquía estamental tenía como principio un privilegio u obligación hereditaria, de una manera semejante a la jerarquía de castas. Ambas permitían los matrimonios por encima de las diferencias de castas en un caso, y de estamentos en el otro. ¿A qué grupo entonces debería pertenecer la prole? En la jerarquía de castas la respuesta es obvia, el descendiente pertenecerá a la tercera casta, si los padres provienen de dos distintas; en la jerarquía estamental española por el contrario, se heredaba la pertenencia a un grupo por línea paterna, y en la del Tawantinsuyu por ambas líneas, teniendo en cuenta algunos otros factores adicionales. Para verificar si tanto en el sur de Bajo Perú como en el Alto Perú se distinguían en general los estamentos, he recogido la contraposición entre los términos que creí de carácter estamental y aquellos que indicaban otras divisiones sociales. (Véase Tabla 2).

---

25. Véase el Capítulo IV.



TABLA 2

Términos que supuestamente pertenecen a la jerarquía de castas	Términos a los cuales se contraponen	Fuente /número/
Contrastes con los términos de la jerarquía de castas		
noble:	español	3 12 27 33
noble:	mestizo	3 20
noble:	indio	2 4-7 15 18 24 27 29 31-34
noble:	natural	27 36
español:	blanco	23 30
español:	español	33
español:	indio	8
blanco:	indio	33
Inca:	indio	8 25 29 33
Inca:	español	33
cacique:	español	7 33
cacique:	mestizo	11 35
cacique:	indio	5 7 8 11 17 33 34 40 41
cacique:	natural	36
principal:	español	7
principal:	mestizo	22
principal:	indio	5 7 8 10 22 34
principal:	natural	1 10
tributario:	indio	3-5 9 14 20 38 39
mitayo, originario:	natural	20
tributario:	zambo	14 20
tributario:	cholo	14 20 38
tributario:	mestizo	15 20 38
tributarios:	otras castas	38
tributario:	criollo	39
indio:	indio	41
indio:	natural	36
natural:	indio	10 14
natural:	zambo	14
natural:	cholo	14
natural:	natural	10
esclavo:	negro	21
negro:	negro	9
mestizo:	indio	26

### Otros contrastes

noble:	hacendado	16
noble:	comerciante	17
noble:	cacique	37
noble:	vecino	13 19
tributario:	forastero	20
tributario:	yanacona	39
jornalero voluntario:	indio	9
indio:	forastero	19
forastero:	indio	6 14 21
forastero:	zambo	14
forastero:	cholo	14
bajo:	indio	32 33
bajo:	español	33
plebeyo:	indio, español, natural	27
yanacona:	indio	5

#### Fuentes:

1 CDIP 2, 2 p. 17.	2 CDIP 2, 1 pp. 74-76.	3 CDIP 2, 1 p. 38.
4 CDIP 2, 1 pp. 39-40	5 CDIP 2, 1 p. 33.	6 CDIP 2, 1 p. 24
7 CDIP 2, 2 pp. 45-46.	8 CDIP 2, 2 p. 41.	9 CDIP 2, 2 pp. 84-86.
10 CDIP 2, 2 p. 90.	11 CDIP 2, 2 p. 93.	12 CDIP 2, 2 p. 99.
13 CDIP 2, 2 p. 146.	14 CDIP 2, 1 p. 147.	15 RAHC N° 12, 1967, p. 221.
16 CDIP 2, 2 p. 176.	17 CDIP 2, 2 p. 178.	18 CDIP 2, 2 p. 183.
19 CDIP 2, 2 p. 493.	20 CDIP 2, 2 p. 489.	21 CDIP 2, 2 pp. 506.
22	23 CDIP 2, 2 p. 489.	24 CDIP 2, 2 p. 770.
25 CDIP 2, 2 p. 772.	26 CDIP 2, 2 pp. 818, 819.	27 CDIP 2, 4 p. 244.
28 CDIP 2, 1 p. 512.	29 CDIP 2, 3 p. 267.	30 JCB pp. 458-459.
31 CDIP 2, 3 p. 366.	32 CDIP 2, 1 p. 387.	33 CDIP 2, 1 pp. 363, 366.
34 CDIP 2, 1 p. 162.	35 CDIP 2, 1 p. 99.	36 CDIP 2, 1 p. 100.
37 CDIP 2, 1 p. 111.	38 CDIP 2, 1 p. 690.	39 CDIP 2, 1 p. 701.
40 CDIP 2, 1 p. 429.	41 CDIP 2, 1 p. 426.	

La Tabla 2 exige, evidentemente, algunos comentarios. Como la mayor parte de ella se refiere igualmente a aquellas expresiones que muestran los diferentes niveles de la jerarquía estamental, los comentarios han sido agregados a las consideraciones acerca de los dichos niveles, es decir, sobre los estamentos distinguidos por los autores de las fuentes, o por los entonces habitantes del sur del Perú. A primera vista, de la tabla se concluyen dos cosas: se percibían estamentos, especialmente aquellos de la nobleza y los esclavos; sin embargo, al mismo tiempo se ve, al menos en la terminología, una mezcla de estamentos y castas, o lo que es también una tendencia a identificar las jerarquías de castas y estamentos.

El obispo del Cusco se quejó al visitador J.A. de Areche de que J.G. Thupa Amaro "no hacía distinción de clases, castas, edades ni estados"<sup>26</sup>. J.G. Thupa Amaro, también en una carta a J.A. de Areche usa la expresión "todos los provincianos de todos los estados"<sup>27</sup> y los excesos cometidos por los corregidores eran aclarados con la afirmación de que son de "cunas muy bajas"<sup>28</sup>. Tanto el obispo como el jefe de la insurrección se daban cuenta de la existencia de una jerarquía estamental. Esto no significa que los estamentos peruanos hayan sido identificados con los europeos, aunque tuviesen un rasgo en común: el ser hereditarios.

La Tabla 3 es el resultado de la búsqueda de los términos que designan los niveles en la jerarquía estamental. Al lado de cada término frecuente, he colocado los sinónimos que raramente aparecen.

---

26. CDIP 2, 2 p. 382.

27. CDIP 2, 2 p. 522.

28. CDIP 2, 2 p. 523.

**TABLA 3**

Estamento	Sinónimo	Número de las citas
noble		2 3 7-9 18 20 23- 25 29 31 32 44 45 48-50 53 56 57 60-62 65 68 69
	español	10 11 36 37 39-42 49 51 54 58
	blanco	56
	chapetón	33
	Inca	14 29 45 55
	ñust'a	13
cacique		2 6 10 11 17 19 29 30 36 39 40 59- 60 64 65 69-71
principal		1 2 10 11 14 16 19 38 61 64 65
mestizo		31 37 39 46
zambo		31
hombre de casta		32
indio		6 20 24 26 30-34 37 54 60 65 66 70
	tributario	2-4 15 22 66 67 72
	natural	1 16 21 31 54
	mitayo	15 66 67
	indio originario	15
	indio ordinario	13
forastero		7 21 31 34 63
yanacona		2 67
jornalero voluntario		15
bajo, hombre de cuna baja		35 57
vulgo		28
plebeyo		45 48
pueblo		49
esclavo		15 27 34 43 52
	negro	15 33 34
eclesiástico, sacerdote		37 58

**Fuentes:**

1 CDIP 2, 2 p. 17.

4 CDIP 2, 1 p. 39-40

7 CDIP 2, 1 p. 24.

2 CDIP 2, 1 p. 33.

5 CDIP 2, 1 p. 42.

8 CDIP 2, 1 p. 74.

3 CDIP 2, 1 p. 28.

6 CDIP 2, 1 p. 21

9 CDIP 2, 2 pp. 29-  
29.

- 10 CDIP 2, 2 p. 41.
- 11 CDIP 2, 2 pp. 45, 46.
- 12
- 13 CDIP 2, 2 pp. 50, 51.
- 14 CDIP 2, 2 p. 54.
- 15 CDIP 2, 2 pp. 84-86.
- 16 CDIP 2, 2 p. 90.
- 17 CDIP 2, 2 p. 93.
- 18 CDIP 2, 2 p. 99.
- 19 CDIP 2, 2 p. 105.
- 20 CDIP 2, 2 p. 146.
- 21 CDIP 2, 2 p. 147.
- 22 RAHC Nº 12, 1967, p. 221.
- 23 CDIP 2, 2 p. 176.
- 24 CDIP 2, 2 p. 178.
- 25 CDIP 2, 2 p. 183.
- 26 CDIP 2, 2 p. 174.
- 27 CDIP 2, 2 pp. 271, 272.
- 28 CDIP 2, 2 p. 278.
- 29 BUSA
- 30 CDIP 2, 2 p. 469.
- 31 CDIP 2, 2 p. 489.
- 32 CDIP 2, 2 p. 493.
- 33 CDIP 2, 2 p. 503.
- 34 CDIP 2, 2 pp. 506-507.
- 35 CDIP 2, 2 pp. 522-523.
- 36 CDIP 2, 2 p. 593.
- 37 CDIP 2, 2 p. 783.
- 38 CDIP 2, 2 p. 607.
- 39 CDIP 2, 2 pp. 637, 638: La "Relación de los reos aprisionados del ejército de J.G. Thupa Amaro..." incluye además de los apellidos, algunas cortas aclaraciones, que consideré como relativas a la jerarquía estamental, puesto que resulta imposible creer que se agregara al apellido de cada preso un término aclarativo, según un criterio distinto al tenido en cuenta con el prisionero precedente. Estos términos son los siguientes: Español, indio, español, cacique... mestizo, español, cacica, capitán, criado, e Ysabel Coya, caso en el cual, no hay aclaración adicional alguna, aunque el apellido indica que se trata de una noble, a que el título *quya* se otorgaba a las mujeres casadas de la "familia" de los incas; más adelante se menciona a los esclavos.
- 40 DIP 2, 2 p. 660.
- 41 BUSA. He aquí algo curioso: J.G. Thupa Amaro declaró que su "bando real" había escrito: "Un Yqueño Español que estaba en Marcapata y a la verdad era Mestizo Blanco pelo rubio y ojos azules". El término "español" sólo tiene sentido si designa a un noble, mientras que "mestizo blanco" se refiere a la casta o a la cultura.
- 42 CDIP 2, 3 p. 67.
- 43 CDIP 2, 2 p. 769.
- 44 CDIP 2, 2 p. 770.
- 45 CDIP 2, 2 p. 772.
- 46 CDIP 2, 2 p. 818, 819.
- 47 CDIP 2, 1 p. 512.
- 48 CDIP 2, 4 p. 244.
- 49 CDIP 2, 3 p. 203.
- 50 CDIP 2, 3 p. 267.
- 51 JCB pp. 458-459.
- 52 CDIP 2, 1 p. 590.
- 53 CDIP 2, 3 p. 366.
- 54 CDIP 2, 1 p. 366.
- 55 CDIP 2, 1 p. 337.
- 56
- 57 CDIP 2, 1 p. 387.
- 58 CDIP 2, 1 p. 411.
- 59 CDIP 2, 1 p. 99.
- 60 CDIP 2, 1 p. 387.
- 61 CDIP 2, 2 p. 102.
- 62 CDIP 2, 1 p. 109.
- 63 CDIP 2, 1 p. 118.
- 64 CDIP 2, 1 p. 122.
- 65 CDIP 2, 1 p. 129.
- 66 CDIP 2, 1 p. 690.
- 67 CDIP 2, 1 p. 701.
- 68 CDIP 2, 1 p. 215.
- 69 CDIP 2, 1 p. 226.
- 70 CDIP 2, 1 pp. 426, 427.
- 71 CDIP 2, 1 p. 429.
- 72 Expediente sobre el presbítero don Agustín Valdés de Carabaya por haber seducido a varios indios que procedieran contra su cacique", 17 de febrero de 1789, AHC, sección Historia, fich. 47, legajo 9-11.

Como se ve en la tabla, los sinónimos de "noble" eran: español, blanco, chapetón, lo que evidentemente resulta de alto status de casta de estos términos, que precisamente son utilizados por esto como sinónimos de "noble" y sugieren simultáneamente una contraposición con otros términos de casta empleados en un sentido estamental. El predominio del término "noble" sobre otros (si admitimos como prueba suficiente un número casual de expresiones tomadas de fuentes al azar) ocurre tal vez porque designa inequívocamente a la nobleza. No se confunde con los términos de la jerarquía de castas. De aquí sus muy frecuentes apariciones en relación con indio. Indio noble es el título inequívoco del hidalgo indígena. Inka y ñust'a eran títulos aristocráticos ya antes de la Conquista. Resulta natural y obvio que aparezcan para designar a la crema y nata de la aristocracia indígena.

Los sinónimos del término "indio", que ya vimos en la jerarquía de castas, aclaran y de alguna manera evitan la confusión con los términos de la jerarquía de castas. Tributario es aquel que paga un tributo. Aquel que está obligado a servir trabajando en la mita, es designado con el término "mitayo" (mitayuq). Los "originarios" y "ordinarios" son indios (¿de casta o estamento?) naturales, es decir aborígenes, por generaciones miembros de la comunidad, que tienen derecho total a la tierra y a prestar servicio a diferencia de aquellos que tales derechos no tienen. La gente flotante de diferentes castas y estamentos fue llamada "forasteros". Probablemente un sinónimo de este término era yanacona (del quechua yana -siervo, yanakuna -siervos). Seguramente a ellos también se refería el término "jornalero voluntario".

Sin embargo, esta gente no puede ser clasificada en la jerarquía estamental, pues son precisamente gente flotante.

Términos como "hombre bajo" y "hombres de cuna baja" indican tan sólo la existencia de diferencias estamentales, designando a aquellos que no formaban parte de la nobleza. Son expresiones sinónimas tales como vulgo, plebeyo o pueblo.

La existencia del estamento eclesiástico es obvia. Los esclavos tienen solamente un sinónimo: negro. No resulta tampoco extraño que no haya nombre alguno que corresponda a los libertos, en el sur

del Bajo Perú y en el Alto Perú, tal grupo casi no hubo. Encontré a un "zambo libre", pero no se puede concluir de esto que haya sido liberto.

El que se carezca de una expresión para designar a los individuos libres que no son indios (tributarios) y no son nobles, me hace reflexionar. Puede ser que una parte de ellos se incluya en los términos que designan a la gente flotante, por ejemplo: "forasteros". El grupo que a ellos corresponde es designado por algunos términos prestados de la jerarquía de castas: mestizo, cholo, zambo, o en general hombre de casta. Esta división, en por lo menos tres grupos, corresponde, simultáneamente a la genealogía de todos los tres: mestizo es el más estrechamente relacionado con noble y español; zambo es el descendiente negro-indígena, por lo común libre, proveniente de una comunidad esclava y campesina. Por último, cholo es evidentemente un indio que ha dejado de ser tributario.

Dos de los términos que figuran en la lista requieren una consideración especial: cacique y principal. El término "cacique" corresponde exactamente a kuraka, término muy difundido en el Perú<sup>29</sup>. El kuraka o cacique era durante la Conquista un noble hereditario indígena, claro está, situado en un nivel inferior al de los Incas, puesto que por lo común provenía de la aristocracia local. En la fuentes aquí utilizadas, cacique aparece como noble, pero no todo cacique lo es. Al mismo tiempo, el cacique está obligado a realizar diversas actividades: recaudación de impuestos, administración del campo o de la comunidad rural. Diversos bienes resultan relacionados con el cacicazgo. Quizá sería mejor incluir al cacique del siglo XVIII en la jerarquía de clases (estrato social). Es él un individuo con determinada función y *status* social, y no necesariamente un hidalgo.

Un término aún más inquietante resulta ser "principal". Algunas veces es éste el calificativo del cacique, puesto que en el pueblo, en la comunidad, había más de uno. A veces, puede ser que más frecuentemente aparezcan "cacique" y "principales", en plural, uno junto al otro; los principales son los representantes de la comunidad.

---

29. De la raíz "Kura", -ser mayor.

Las decisiones pueden ser tomadas por los caciques, los principales y el común.

Así como el término "cacique" corresponde al ya mencionado "kuraka", término no presente en las fuentes aquí empleadas, el término "principal", es hasta hoy día traducido al quecha como "qullana". Este, en cambio, resulta ser uno de los términos básicos de la organización social del siglo XVI en el Tawantinsuyu, en la concepción española con el significado de principales, nobleza inferior, grupo del cual salen los caciques<sup>30</sup>. En todo caso, ambos grupos de la nobleza menor indígena se distinguen muy claramente de "noble".

No deja de constituir un problema el que en la jerarquía estamental aparezcan precisamente todos los términos empleados en la jerarquía de castas: español, indio, mestizo, cholo, negro, sambo, hombre de casta. El que falte en esta lista "criollo", se debe seguramente a que la muestra es demasiado pequeña y a la clara difusión del término "español" en el sentido que se puede esperar del estamental "criollo-noble".

Si se considerase tan sólo la relación recíproca de estas jerarquías, sería posible dividir cada casta en estamentos, o cada estamento en castas. Sin embargo, en expresiones tales como "indio originario", "indio forastero", "español forastero", etc. no se sabe qué términos se refieren a la casta o al estamento.

De aquí, surgen hechos tales como el incluir a los indios en el grupo de los cholos. Probablemente se trate aquí de los indios que han sido eximidos del tributo pero ¿se les ha eximido por ser aquellos miembros del estamento indio que pertenecían a la casta de los "cholos" o por ser miembros de la casta "india" que pertenecían al estamento cholo, o por último, por haber avanzado de una casta a otra, o de un estamento a otro? Las dos últimas posibilidades, considerando la pertenencia hereditaria a un estamento o casta, parecen ser absurdas. Sin embargo, lo más probable resulta ser que

---

30. Cf. los Capítulos III y IV.



las mismas reflexiones sobre el particular sean absurdas y carentes de sentido, ya que en realidad a nadie le importaba si se hablaba de casta o estamento. Lo esencial, desde el punto de vista del gobierno, es que resulta mejor que todos fuesen "indios"; desde el punto de vista de los interesados, resulta mejor ser evidentemente "cholos", puesto que los primeros pagan un tributo y deben laborar en la mita, y los segundos ni tributan ni mitan.

El autor de uno de los documentos escribe que los habitantes de Arequipa sabían que el corregidor Semanat "se hallaba con orden del señor... Areche, para revisar personalmente a los indios naturales y forasteros y empadronar a los zambos, cholos y mestizos, para que todos pagasen tributo"<sup>31</sup>.

De lo anterior deduzco que se trataba de abarcar a todos aquellos que no fueran campesinos. De esta misma fuente se concluye que los mestizos estaban muy indignados, ya que como mestizos se tenían por nobles, lo que confirmaría el sentido estamental del término.

Haciendo un paréntesis, se puede decir que las *Leyes de Indias* eximían del tributo a los menores de edad, viudas, ausentes, así como a una parte de la nobleza, pero fuera de los mencionados, obligaba a todos los miembros de la casta indígena a pagarlo. Sin embargo, no resulta esto esencial para nuestras consideraciones. El que los términos de la jerarquía de castas tengan a menudo un significado estamental es importante<sup>32</sup>.

### ***De las clases y estratos sociales***

Durante la discusión acerca de los estamentos y las castas surgió el problema de si algunos de estos términos, o de los grupos por ello

---

31. CDIP 2, 2 p. 489.

32. No he considerado aquí dos variantes de la nobleza: Los títulos de nobleza españoles y el ser descendiente de los conquistadores, tanto los primeros como los segundo hacían de cada uno un noble, no siendo indispensables

designados, se refieren o no a grupos caracterizados con criterios de clase: disposición sobre los medios de producción, el producto y el excedente. Cuando me di a la búsqueda de fragmentos que pudieran referirse a la división en clases, o mejor aún, que pudiesen designar, de acuerdo a la intención de los autores de las fuentes, lo que hoy denominamos división de clases, no encontré forma de ordenarlos en grupos en los cuales apareciesen claramente las contradicciones entre los términos que se refieren a la división en clases y los restantes. En las descripciones de los conflictos aparecen tan sólo términos de castas y estamentos, no se sabe si con un significado estamental o de casta.

En tal situación, resulta necesario discutir cada uno de los fragmentos seleccionados. Los diversos fragmentos fueron clasificados por autores comenzando por los conspiradores, insurrectos y presos para luego considerar a los restantes, por lo general obra de funcionarios públicos.

El día 7 de enero de 1781, en el Cusco, el cual estaba sitiado por los rebeldes, alguien colocó un pasquín intitulado: "Testamento del Reparto Peruano". En él se encuentra las siguientes formulaciones:

Item declaro que soy casado... con doña codicia de todas las cosas... y procreamos por nuestro hijos legitimos muchos condes, marqueses, caballeros del hábito de Santiago, ricos hombres y personas muy distinguidas... Item declaro que mis herederos no deben preguntar por mis calzones de lienzo ni calcetas, pues no habiéndolos usado en España, excuse como superfluo el gasto de ellos en este Reino del Perú... Ytem mando que a mis ayudantes, los señores directores de Lima y obrajeros de este Reino se les pague lo que se les debe... de lo que hubiese dejado en ser y no hubiese robado en las provincias el fascineroso de Thupa Amaro, y si no se hallase dichos bienes, y no supiesen cobrar de los vecinos, me lo perdonen. Es mi voluntad que por vía de restitución todo lo que se saca de los corregidores para auxilio de la guerra se emplee en los sueldos de los miserables provincianos y en bien de las bodegoneras, pulperas, chicheras

---

para establecer la terminología de la nobleza en el Perú. Tampoco he tenido en cuenta aquí los particulares de la nobleza indígena, ya que son considerados más o menos en detalle en los Capítulos III y IV.

y oficiales pobres, siendo justo que tengan esta recompensa cuando ni aquellos comían por pagar el repartimiento, ni éstos por la misma causa sacaban utilidad de sus granjerías... Item mando que dichos corregidores, obrajeros y otros mil interesados en los repartimientos paguen el doble desde ahora en adelante a los comerciantes, artesanos y demás oficiales que por causa del alzamiento ocasionado por ellos han dejado de trabajar todo el tiempo de la guerra... Item mando que por espacio de dos años vistan luto todos los que han sido y son los corregidores, mercaderes y particulares obrajeros y chorrilleros, y todos los demás fomentadores míos, sus mujeres e hijos, por ser muy de razón demuestren un sentimiento por la muerte del padre que los ha sacado de nada...<sup>33</sup>.

En este texto aparece la división en pobres y ricos, pero también, lo que es significativamente más importante, se distingue entre aquellos ligados con el reparto (corregidores, mercaderes, obrajeros, chorrilleros y otros) y los afectados por él (campesinos y un grupo que a falta de mejor expresión he dado en llamar "burguesía").

Ninguno de estos grupos tiene nombre propio; sin embargo, todos son designados por enumeración de tareas y empresas de las que son propietarios. Por último, se ve aquí también la división entre la metrópoli de ultramar (España), la metrópoli local (Lima) y el explotado interior.

El 14 de abril de 1780 rindió declaración Ildelfonso del Castillo, uno de los conspiradores del Cusco arrestado a comienzos de abril. I. del Castillo, administrador del taller (chorrillo) y de la hacienda Paucarpata, confesó que había conversado con otro conspirador acerca de que a causa de la nueva reglamentación tributaria se enriquecían los "chapetones" y se llevaban todo el dinero... y sólo ellos comerciaban y gobernaban en tanto grado que ni aun alcaldes ordinarios querían hacer a los "criollos"<sup>34</sup>. En esta declaración sólo se contra-pone los locales a los españoles (de España).

Resulta bastante curioso el lamento de otro de los participantes en esta conspiración. Bernardo Tambohuacso, cacique de Písaq,

---

33. BL pp. 295-298.

34. RAHC N° 12, 1967, p. 212.

quien al declarar el 10 de julio de 1780 en el Cusco, se refirió a su conversación con otro de los conspiradores. El cacique, llamado al comienzo de la declaración "indio noble", dijo: "Para qué me mete Ud. con estos cholos?"<sup>35</sup>. Los "cholos" eran unos maestros plateros, indudablemente reconocidos como no-indígenas; "cholos" designa entonces el estamento, la casta o la clase, aunque pudo significar las tres cosas a la vez.

J.G. Thupa Amaro escribe en una carta al clérigo Gregorio Mariano Sánchez que "los corregidores infieren insoportables trabajos a los indios con sus indebidos repartos"<sup>36</sup>.

En el Cusco, el Inca declaró que "él era Thupa Amaro, y que así como el dueño de una hacienda se daba a conocer con sus jornaleros por lo que hacía, el quiso que sus paysanos biesen lo que hizo por ellos"<sup>37</sup>, de lo cual se puede inferir que J.G. Thupa Amaro distinguía dos grupos de gente: Trabajadores y hacendados, o mejor aún, propietarios de haciendas (los que equipara a la aristocracia, indudablemente hereditaria).

El hermano de J.G. Thupa Amaro, Diego Cristobal Thupa Amaro, desde Azángaro, el 18 de octubre, durante las conversaciones de paz, escribió al virrey de Lima, repitiendo los mismos argumentos de su hermano:

Mi hermano jamas había intentado perjudicar ni agraviar a los españoles criollos en cosa alguna... Y si ha habido incendios de casas, muertes de familias y algunos desórdenes de los naturales, aparece haber sucedido esto en algunas partes, por haber experimentado ellos los mismos prejuicios por parte de los españoles, tanto en las personas mugeres e hijos, cuanto en todo género de bienes, que lo exterminaron unidos con los corregidores aduaneros y chapetones y otras personas...<sup>38</sup>.

---

35. VAV p. 143.

36. CDIP 2, 2 p. 559.

37. BUSA.

38. CDIP 2, 2 p. 129.

Continúa diciendo que los corregidores se componen en el asunto de recaudar los tributos, con hacendados, puesto que "son muchísimos los yanaconas de haciendas, como sucede en la provincia de Paucartambo, y otras que muy raras son las comunidades, por ser todas de españoles, a las que se van huidos los naturales de los aillos, por librarse de tan legítima contribución de tributos". Los corregidores arruinan a todos los habitantes de la provincia con el reparto, tanto a españoles, como a naturales. A aquellos que no han pagado el reparto "despachan como vendidos o alquilados... al trabajo de obrages y haciendas distantes, de coteles y cañaverales y sus bienes rescatan"<sup>39</sup>.

En el texto citado, "indios" o "naturales" designan a los campesinos, que huyen de los excesos y cargas convirtiéndose en "yanaconas" o "forasteros" asalariados. Como campesinos se oponen tanto a los chapetones, como a los caciques, hacendados, mineros, yanaconas, etc.

Sólo cuando existe un discurso acerca de los indios-campesinos se pueden observar algunos indicadores de clase, pues en los casos restantes tan sólo hay una enumeración de los diversos grupos de gente: Funcionarios del aparato estatal, propietarios de haciendas, minas, manufacturas, caciques. El autor del texto relaciona a estos individuos entre sí en razón de la explotación y de su participación en los abusos pero tal vez no los considera como miembros de un mismo grupo, pese a que en otro sitio esté escrito:

A todo el mundo es constante ser estos miserables indios más que esclavos, trabajando toda la vida para el logro de cuatro pécaros que vienen a formar caudales con la sangre de los pobres por ellos atrasados los reales haberes: por ello desnudos sin tener con que alimentar sus familias: por ellos hoy perdidos, abrasados sus causas sin tener de que sustentarse. ¿Y querán volver a chupar el último jugo que les queda, y a irrogar nuevos agravios?<sup>40</sup>.

---

39. CDIP 2, 3 p. 131.

40. CDIP 2, 3 p. 191.

No es esto únicamente una contraposición de pobres y ricos, sino la afirmación de que existe una acumulación de capital. Se contraponen el campesinado a aquellos que realizan dicha acumulación, pícaros. Al fin los capitalistas, nuevos ricos, obtuvieron un calificativo apropiado.

En el tratado celebrado con Miguel Thupa Amaro se afirma que los naturales regresan a “labrar sus chacras” y, para evitar “que los soldados salgan a campear y hacer perjuicios a los naturales y hacendados” los incas los surtirán en víveres y ganados<sup>41</sup>. A continuación, el tratado establece que los incas permitirán que los naturales abastezcan a la ciudad de La Paz “según y en la forma que desde la antigüedad lo hacían: Esto es por la correspondiente paga, y dejarán libres todos los caminos estrechos y parages, para que libremente transiten los españoles, mestizos, mulatos e indios, que fuesen comerciantes expresos”<sup>42</sup>.

La contraposición entre naturales-campesinos (llamados por Diego C. Thupa Amaro-indios) y hacendados-propietarios de haciendas merece aquí unas palabras. Si los campesinos podían ser llamados naturales o indios, es de esperar que los hacendados fueran llamados españoles, criollos o nobles. Resulta característico el que en el texto de D.C. Thupa Amaro haya también una diferencia entre cacique e indio, la cual ya he tratado, como diferencia estamental y no de clase; éste, con algunas reservas.

En las declaraciones de Nicolás Catari, se ha registrado, que al minero Alvarez “sus mismos coyarrunas le sacaron de la Gallota, se le entregaron, y con el común de indios... le quitaron la vida”<sup>43</sup>.

El término “común de indios” designa a la comunidad rural. La palabra “coyarrunas” es el plural de “coyarruna”, y en contra de lo que parece no es un etnónimo, sino la transcripción del quecha *quya*

---

41. CDIP 2, 3 p. 144.

42. CDIP 2, 3 p. 145.

43. CDIP 2, 2 p. 602.

*runa* (*q'uya runa*, *qhuya runa*), hombre de la mina, minero en el sentido de hombre empleado en la mina<sup>44</sup>.

En las declaraciones de Julián Apasa, es decir de Thupa Catari, el escribiente lo llama indio, y él mismo aclara que es "natural del pueblo de Sicasica, criado y tributario en el ayllu de Sulcabi, del padrón inferior de forasteros, que su oficio es el de viajero de coca, y vayetas"<sup>45</sup>. Aparece aquí la profesión, que explica que no es originario, es decir, miembro de la comunidad con un derecho heredado a la tierra, sino un advenedizo o descendiente de ellos ya establecido, puesto que está inscrito en la lista de tributarios. La palabra "criado" probablemente significa que se alquilaba para diversas labores, o bien, es una repetición de la información contenida en la formulación del padrón inferior de forasteros, lo que es más probable, ya que al mismo tiempo Thupa Catari es del ayllu de Sullcabi<sup>46</sup>. A continuación declara acerca de lo que pasó con las haciendas de los españoles, y cuenta cómo se rebelaron los indios de cierto arriero<sup>47</sup>.

Por lo general, en sus declaraciones aparecen tan sólo las haciendas de los españoles. Parece ser, entonces, que "españoles" significa aquí "dueños", "propietarios de haciendas", lo que confirmaría el empleo de "indio-arriero", como opuesto. Este último era evidentemente un empresario de transportes, arriero de indios y no de mulas.

El 28 de enero de 1781, Julián Escalante escribe desde Acos a Micaela Bastidas: "Los indios septanas y los de casa piden de comer, y a Dios para empezar a barbechar, me dicen que los de maíz o trigo, y dicen que hay en el troje... Y también dicen los indios que están

---

44. *Runa* -ser humano, hombre, es hoy día etnónimo de la población que habla en quechua en el Perú y Bolivia. Algunas veces significa: Campesinos, gente, obreros, pueblo, en contraposición a *misti*, miembros de las clases altas, hispanizadas. Como se trata del empleo de una palabra que designa al ser humano, creo que su uso es bastante arcaico.

45. CDIP 2, 3 p. 164.

46. *Sullk'a* -hermanos, lo que puede significar grupo inferior en la jerarquía.

47. CDIP 2, 3 p. 173.

desnudos...<sup>48</sup>. Aquí "indios" significa campesinos, tanto los de común como los peones.

De los documentos hasta ahora citados parece que los insurrectos, conspiradores y en general los contrarios al gobierno peruano de aquel entonces, se daban cuenta de la existencia de una división de clases y que para su descripción se valían de los conceptos de la jerarquía de castas, de la de estamentos, de los nombres de las profesiones, y a veces del concepto de propiedad. Las autoridades y en general los partidarios del virreinato parecían ver estos de otra manera. Pasaré a comprobarlo.

En un memorial de la ciudad del Cusco del año 1768, he encontrado las siguientes expresiones: Mercader acaudalado, mitayos, mineros y caciques<sup>49</sup>. Al discutir los efectos de la actividad comercial de los corregidores se afirma que el tesoro estatal recibiría mucho más de lo que ahora recibe por concepto del pago que harían los detallistas y pequeños comerciantes, si se suprimiesen las limitaciones<sup>50</sup>. Inmediatamente después se mencionan dos grupos: "Indios yanaconas y yanaconas, que son los que se han reducido a servir en las haciendas de los españoles"<sup>51</sup>. Ellos son entonces: campesinos, peones, empresarios, mineros, grandes y pequeños comerciantes, corregidores y propietarios de haciendas, es decir españoles.

El corregidor de Arequipa distinguía pobres y ricos; pero también indios, de los cuales unos venden las cosechas y otros productos artesanales; y si son propios, al parecer del corregidor deberían estar exentos de pagar el arancel. En efecto, se ve una diferencia entre aquellos indios que son agricultores o artesanos y aquellos que son comerciantes<sup>52</sup>.

La relación acerca de los acontecimientos de Arequipa hace la distinción entre chacareros, arrieros, indios de pampa, vecindario

---

48. CDIP 2, 2 p. 466.

49. CDIP 2, 1 p. 19.

50. CDIP 2, 1 p. 29.

51. CDIP 2, 1 p. 33.

52. CDIP 2, 2 p. 137.



noble y, claro está, el corregidor y sus funcionarios<sup>53</sup>. Si “vecindario noble” designa en esta relación a los ricos ciudadanos de Arequipa, no resulta claro en qué se diferenciaban los chacareros de los indios de pampa; puede ser que los chacareros no fuesen indios.

También en Arequipa, Mateo Urvicain afirma que en un comienzo los pasquines amenazaban con la expulsión de la ciudad a todos los europeos y forasteros, después agrega:

Estos pasquines iban poniendo a la nobleza en la mayor consternación, al paso que la plebe y gente del campo manifestaban en sus semblantes una gran complacencia, como que en ellos consistía el no ser tributarios de los aduaneros y verse libres de las opresiones a que los reducían los proyectos del administrador y los que premedita sobre el jornal de los pobres, artesanos, panaderías, pulperías, puertas y ventanas<sup>54</sup>.

Aquí, el jornal es el ingreso diario y no el salario diario. Luego, describe la división social determinando las labores, o bien, el estamento y la casta.

El autor de la “Relación de los horribles estragos...” de Oruro escribe: “Procuró el corregidor con los demás vecinos de honor poner en defensa respetable sus personas y caudales: alistar soldados asalariados, y para ésto se echó mano de los cholos patricios que más son zambos e indios<sup>55</sup>. Estos mismos soldados más adelante serán llamados “criollos”, o bien, “vecinos de honor-chapetones”. Después, los “cholos rebeldes” (soldados rebelados) se unen con los indios de las rancherías, para juntos robar y matar a la gente a veces llamada “chapetones”, “españoles” o “gente blanca<sup>56</sup>. Entre los rebeldes había también “indios forasteros<sup>57</sup>. Una parte de ellos se repartió el contenido de las “caxas reales”, afirmando que este dinero era de su “sudor y trabajo<sup>58</sup>. Resulta ahora que las clases: campesinos,

---

53. CDIP 2, 2 pp. 143-146.

54. CDIP 2, 2 pp. 490-491.

55. CDIP 2, 2 p. 503.

56. CDIP 2, 2 p. 504.

57. CDIP 2, 2 p. 507.

58. CDIP 2, 2 p. 506.

peones, "burgueses" y propietarios de capitales son designados con términos empleados para designar las castas y estamentos.

El autor de una carta de Cochabamba se queja de que "han estos carniceros acabado con todos los que tienen la cara blanca", y agrega: "Si a los Yndios los hubieran mantenido en el Yanaconazgo sugetos como esclavos, sin permitírseles tanta libertad en las tierras de Comunidad, y Comercios con otras muchas excepciones que les ha permitido Nuestro Piadoso Monarca, no se viera daño que sufre"<sup>59</sup>. En realidad los yanaconas, por lo general endeudados y carentes de tierra propia, dependían del poder del hacendado mucho más que los miembros de la comunidad, que son sometidos al poder y a la jurisdicción real, tenían garantizada la propiedad de la tierra y otras libertades. Contrariamente a las apariencias, no es esto un llamado a cambiar el *status* del estamento campesino, sino la proposición de expropiar la tierra a los campesinos. Demuestra esto que se percibían ya no dos estamentos, sino dos clases sociales: Campesinos y terratenientes, que desean disponer de la tierra y de la fuerza de trabajo.

Tales percepciones eran probablemente mutuas, de otra manera el fiscal de la Real Audiencia de La Plata no afirmaría que "rara será la hacienda que no fuese saqueada"<sup>60</sup>.

Cuando los oficiales vecinos y habitantes de Tupiza pidieron al Comandante General D. José Reseguín que el ejército permaneciera en Tupiza, temían que el "enemigo situado en los pueblos minerales..., después de haber dado muerte a los jueces y principales vecinos de los dichos pueblos", entrase a sangre y fuego en esta villa<sup>61</sup>.

Otro funcionario real escribe desde Jujuy, el 1º de abril de 1781, diciendo que el "maldito nombre" "de su Rey Inca" "ha hecho perder el sentido a estos indios, pues muchos de mediana comodidad, y que lo pasaban muy bien, se han hecho a la parte de los Tobas"<sup>62</sup>. En

---

59. CDIP 2, 2 p. 510.

60. CDIP 2, 2 p. 566.

61. CDIP 2, 2 p. 576.

62. CDIP 2, 2 p. 594.

los alrededores de Jujuy se declaró a favor de la insurrección la tribu de los Tobas. El destinatario de esta carta escribe más tarde al virrey de Buenos Aires, que en Jujuy "la mayor parte de la gente común estaba rebelada"<sup>63</sup>.

La relación de Puno acerca de los acontecimientos de Juli y Chucuito afirma, el 8 de abril de 1781, que en Juli, los insurrectos "no dexaron a uno de bien, tanto español como yndio"<sup>64</sup>. La comunidad de Indios de Mojo explicó al corregidor Joaquín de Orellana, que "ellos eran fieles al Rey, y que los rebeldes sólo eran los yanaconas de las estancias de españoles a quienes habían muerto y aniquilado después de sus ganados"<sup>65</sup>. Se ve aquí la contraposición entre "españoles dueños de las estancias" y sus "yanaconas", y también los indios comunes que constituyen la comunidad.

Celedonio Bermejo, autor de la relación de los acontecimientos ocurridos en Chucuito, sostiene que en Yungúio, Desaguadero, Zepita y Pomata no se salvó ni un cacique, ni un español<sup>66</sup>.

Juan Bautista Zavala, un rico habitante de La Paz, pensaba que

el indio será bueno con el continuo castigo no permitiéndoles que estén ociosos ni menos que tengan plata que ésta sólo les sirve para sus borracheras y causar rebeliones. En adelante deben pagar tributo doble al Rey. Este debe quitar las comunidades, vender estas tierras a los españoles, sujetar a los indios a Santo Oficio de la Inquisición porque en el día tienen más malicia que nosotros, y quemar las Leyes de Indias...<sup>67</sup>.

Ya hemos encontrado este programa. Se puede asumir como una tendencia hacia la transformación de las castas y estamentos, y puede ser también de los grupos étnicos, en clases sociales. El quemar las *Leyes de Indias*, el fin de las comunidades, la venta de tierras a los "españoles" y el aumento del tributo, cambiándole el

---

63. CDIP 2, 2 p. 669.

64. CDIP 2, 2 p. 624.

65. CDIP 2, 2 p. 313.

66. CDIP 2, 2 p. 660.

67. CDIP 2, 2 p. 213.

nombre por el de "contribución de los indígenas", fueron introducidos finalmente con la victoria de los patriotas sobre los fieles al rey, en Ayacucho.

J.A. Areche, el visitador, en su carta a Don José de Gálvez del 12 de mayo de 1780, escribe que "Los que tienen conveniencias, comercios y frutos... son los que aquí llaman estado de la nobleza". Anteriormente, había afirmado al describir los acontecimientos de Arequipa, que "La plebe no fue sino instrumento vil de los que se llaman nobles y hacendados"<sup>68</sup>.

Se podrían seguir dando ejemplos; sin embargo, todos muestran que para describir la división en clases existentes se valieron de la terminología de castas y estamentos, y puede ser también de una terminología "étnica". Habría que averiguar si las divisiones en clases eran percibidas como diferencias generales de la sociedad, o por el contrario, como subdivisiones de otras divisiones. Por último, no está claro si, fuera de las divisiones entre más y menos ricos y más y menos pobres, percibían la existencia de alguna clase como totalidad. El caso de los "indios" no lo confirma, ya que es imposible distinguir entre campesinado como clase y campesinado como estamento. Para finalizar, en los ejemplos dados se puede apreciar claramente una tendencia a identificar las clases altas con los españoles, y las clases bajas con los indios; no se ve claro el lugar de otros en tales identificaciones. Entre los ejemplos, aparece dos veces la idea, seguramente de los españoles, de convertir a los indios en yanaconas. Sin embargo, no se trata de asuntos estamentales, sino simplemente de asuntos de clase.

Como conclusión a las reflexiones hechas hasta el momento, se deduce que los términos de la jerarquía de castas servían tanto para expresar un contenido estamental como de clase; ya gracias a diversas determinaciones, ya sin ellas.

---

68. CDIP 2, 3 p. 178, 176.

## De la jerarquía cultural

La existencia en el Perú de 1780 de gente de diferentes culturas ha sido y es evidente. Por esta razón, no he escogido muchos ejemplos que muestren cómo eran percibidas tales diferencias culturales.

Los autores de la "Representación de la ciudad del Cusco" emplean las siguientes expresiones: "Pobres y miserables como son los indios y gente de provincia", "mestizos y gente de poca civilización"<sup>69</sup>.

Los clérigos obligan a los indios a realizar ceremonias llamadas: Occohaya, frescohaya, chaquihaya y cachaparri, "y aun se tienden a decir por sus antepasados que no fueron cristianos, y les obligan a sacar sus huesos de sus antiguas sepulturas para que les hagan las honras"<sup>70</sup>.

Esta práctica indica no tanto una diferencia de rituales, advertida tanto por los clérigos como por los autores del texto, sino, también, un conocimiento de los antiguos y no cristianos cementerios. Los autores reprochan a los curas que no enseñen a los indios el castellano,

por cuya falta hay pueblos donde no se oye ni nombra, y es cosa notable, que después de dos siglos y medio de conquista de un reino, no se haya introducido enteramente el propio lenguaje de los dominantes, cuando suele ser la primera idea y diligencia para que los naturales se hagan a su estilo y olviden sus antecedentes costumbres...<sup>71</sup>

Aquí, la diferencia de cultura y costumbres señala algo más: La división entre conquistadores y conquistados, que al mismo tiempo es la división entre los dos grupos étnicos.

Bernardo Tambohuacso, cacique, indio noble, el 10 de agosto de 1780, durante una sesión del tribunal, fue llamado "indio ladino"<sup>72</sup>.

---

69. CDIP 2, 2 p. 39.

70. CDIP 2, 1 p. 42.

71. CDIP 2, 1 p. 49.

72. VAV p. 146.

El término "ladino" se repite varias veces en las fuentes y designa a aquel individuo que se expresa fluidamente en español aunque ésta no sea su lengua materna. Este término por lo común aparece acompañado por el de "indio", lo que parece sugerir que los españoles del lugar, los mestizos, etc., de por sí deberían conocer el español, lo cual no los distinguía de los otros miembros de su casta o estamento. Con el término "indio" se hace preciso, sin embargo, señalar si es "ladino", de la misma manera como en otros casos se indica si es "noble", "cacique", "principal".

Un testigo de la ejecución de J.G. Thupa Amaro y de sus compañeros el 18 de mayo en el Cusco, probablemente un chapetón o un criollo, escribe:

En este día concurrió un crecido número de gente, pero nadie gritó ni levantó una voz: muchos hicieron reparo, y yo entre ellos, de que entre tanto concurso no se veían indios, a lo menos en el traje mismo que ellos usan, y si hubo algunos, estarían disfrazados con capas o ponchos. Suceden algunas cosas que parecen que el diablo las trama y dispone, para confirmar a estos indios en sus abusos, agüeros y supersticiones...<sup>73</sup>.

El autor del texto percibe las diferencias existentes en el vestir, la religión y en general, entre la concepción indígena del mundo y la propia.

El reconocerse mutuamente por el vestir, o en general, por la apariencia exterior atañe también a los indígenas. El autor de la relación de lo acontecido de la batalla de Sangarará afirma que "Dieron muerte a cuantos españoles hallaron de ambos sexos reputando por españoles o mestizos a todos los que tenían camisa"<sup>74</sup>. Se refiere aquí a las camisas de un corte usado por los no-indígenas. El tipo de camisa se convierte en un elemento de identificación de los grupos de españoles, compuestos de españoles y mestizos, o tal vez también de individuos pertenecientes a otro grupo étnico.

---

73. CDIP 2, 2 p. 176.

74. CDIP 2, 2 p. 426.

Este mismo criterio de identificación es dado por R.J. Sahuaraura Tito Atauchi<sup>75</sup>, quien dice: "A los Incas y caciques nobles, con más otros descendientes de la real sangre de los Incas, en ambos virreynatos, cuasi íntegramente los consumieron, por decir que siendo hijos de su Nación, se hagan partidarios de los españoles, como si los nobles fueran indios de su especie ínfima"<sup>76</sup>. R.J. Sahuaraura utiliza aquí conceptos de diversas divisiones, pero en comparación con la cita inmediatamente anterior se ve que en la división en "indios" y "españoles" se tenían en cuenta criterios culturales y no tan sólo los otros, y que al parecer de R.J. Sahuaraura, independiente al origen, el español es superior al indio, y que el Inca es también español. Entonces, el individuo que usa camisas de corte español es superior a aquel que no usa tales camisas, puesto que es más noble.

Antonio González Pavón distingue, entre los indios rebeldes, a aquellos que son más o menos ladinos; pero para él es evidente que los indios tienen su lengua<sup>77</sup> y su religión<sup>78</sup>.

Ignacio de Castro sostiene que todos los naturales hablan en quechua, así que aun las damas del lugar, aunque con los españoles hablen en español, con el resto lo hacen en quecha. Y a continuación agrega:

De aquí viene que sea preciso, que predique y enseñe la Doctrina Christiana en la lengua índica; pues a más de que ésta en los indios es casi la única, también la entienden todos los españoles; y aunque éstos suelen tener a poco honor asistir a estos sermones en aquel idioma, porque los convencería de que no entienden bien el español, con todo si alguna vez van, creeré que exceptuando a los de más noble educación, salgan más aprovechados, que quando se les anuncia la palabra de Dios sólo en castellano<sup>78</sup>.

---

75. CDIP 2, 2 p. 363.

76. CDIP 2, 1 p. 366.

77. CDIP 2, 1 p. 426.

78. CDIP 2, 1 p. 430.

Este parecer confirma no sólo la coexistencia de lenguas, sino también su apreciación. Nos enteramos ahora de que los españoles (sean quienes fueran) tienen por superior el castellano al quechua, aunque conozcan mejor el segundo.

El 19 de marzo de 1781, en la localidad de Tiquina, un enviado de Thupa Catari comunicó, según la relación de Fray Matías de la Borda que

Manda el Soberano Inga que pasen a cuchillo a todos los corregidores, sus ministerios, caciques, cobradores y demás dependientes: Como así mismo a todos los chapetones, criollos, mugeres e niños de ambos sexos, y toda persona que sea o parezca ser española, o que a lo menos esté vestida a imitación de tales españoles... que así mismo no tuviesen los yndios sus consultas en otros lugares que no fuesen en cerros, procurando no comer pan, ni beber agua de las pilas o estanques sino enteramente separarse de todas las costumbres de los españoles<sup>80</sup>.

Tenemos esta vez un ejemplo de valoración indígena, quienes al distinguir las culturas tuvieron la propia como la única, como la que debería existir. Este mismo monje describe la disposición de Thupa Amaro Catari, la que prohibía el uso de la lengua española ordenando hablar solamente en aymara<sup>81</sup>.

En Oruro los insurrectos mandaron a todos llevar "traje indiano"<sup>82</sup>.

La lista de ejemplos puede prolongarse sin cesar, resultando siempre lo mismo: La apreciación de las dos culturas, o como entonces se les llamaba, de las dos costumbres; y el grado de hispanización: Español, ladino, indio.

---

79. CDIP 2, 1 p. 195.

80. CDIP 2, 1 pp. 802-803.

81. CDIP 2, 2 p. 806.

82. CDIP 2, 2 p. 505.



En las fronteras del Perú de entonces, o más exactamente, en Jujuy (situado en los bordes de los territorios abarcados por la insurrección), las distinciones parecían ser un poco distintas. A causa de la directa vecindad de tribus independientes, o recién conquistadas, se hacía la distinción entre cristianos y no-cristianos, y entre los cristianos, en criollos y otros<sup>83</sup>.

Las consideraciones hechas hasta el momento muestran que se percibían las diferencias culturales, que se las calificaba y se las trataba, según criterio de casta, estamento, clase y grupo étnico, como parte de la diferenciación de la sociedad. Puesto que la calificación de las diferencias culturales se repite al analizar cada una de las jerarquías consideradas, me ocuparé de ello por separado.

### **De las divisiones étnicas y de civilización**

La percepción de las divisiones étnicas o de civilización se puede observar de dos maneras, bien comprobando si existen términos generales que designen tal tipo de divisiones, o también, a través de la investigación de las autodenominaciones y de la comparación de estos términos con los nombres de los vecinos. Hasta el momento, al analizar las jerarquías se ve que existe un nombre general (castas, estamentos, clases), pero que es utilizado raramente; en el caso de las divisiones culturales se habla tan sólo del grado de civilización o de barbarie.

En el Tawantinsuyu independiente se denominaba a los bárbaros con los siguiente términos: *Awqa* -enemigo, o *chunchu* -salvaje. Estos nombres se referían a los habitantes de la Selva (*chunchu*) y a los de las montañas (*awqa*), si se encontraban fuera de los límites del Tawantinsuyu, del mundo civilizado. He escogido, entonces, fragmentos de las fuentes en los cuales se habla de los chunchos (*chunchu*), o de los paganos (*gentiles*) o infieles.

---

83. CDIP 2, 2 pp. 669-671.

Según la "Representación de la ciudad del Cusco", los deudores de los corregidores "desamparan sus casas y lo que es más doloroso, la religión entrándose a la habitación de los infieles"<sup>84</sup>; los autores se lamentan también de que los indios huyen a las montañas "apostando la religión, disminuyendo los reales tributos"<sup>85</sup>. J.A. de Areche al contestar a la solicitud de J.G. Thupa Amaro de 1777 sostiene que "la noticia de lo que padecen los indios, contra las intenciones del Gobierno y de la Ley, transmigra hasta lo más escondido de los aduares, o rancho de los gentiles"<sup>86</sup>. El corregidor de la provincia de Pasco informó a Lima, el 22 de marzo de 1780, que en la frontera con los indios gentiles hay tranquilidad; las únicas expresiones que emplea son: "Indios gentiles" y "gentiles"<sup>87</sup>.

Manuel Pablo Guamán Sulca, en carta a J.G. Thupa Amaro Inga, presumiendo de las armas y hombres que pone a disposición del Inga, subraya que son diestros en el guerrear con los fieles chunchos<sup>88</sup>. J.G. Thupa Amaro, en carta al canónigo J. Paredes, dice que los corregidores reparten "aniquilando de plano a los miserables criollos", así que "el miedo los hace huir a los chunchos"<sup>89</sup>. En esta carta aparece la palabra "criollo" con un sentido particular: Criollo es cada subordinado a la autoridad del corregidor, especialmente el indígena.

En otra carta, el Inca escribe que a los desgraciados provincianos, españoles e indios, a veces les queda sólo entregarse a otras naciones infieles<sup>90</sup>.

El autor de la carta fechada en el Cusco el 20 de marzo de 1781, temía que J.G. Thupa Amaro huyese por los montes "a la montaña de los chunchos"<sup>91</sup>.

---

84. CDIP 2, 1 p. 16.

85. CDIP 2, 1 p. 21.

86. CDIP 2, 1 p. 79.

87. CDIP 2, 2 pp. 156-157.

88. BUSA.

89. CDIP 2, 2 p. 462.

90. CDIP 2, 2 p. 530.

91. CDIP 2, 2 p. 592.

El llamamiento hecho en Azángaro por D.C. Thupa Amaro el 29 de agosto de 1781 reprocha a los corregidores el que no hubiesen conquistado a los chunchos, y que el reino se componga sólo de aquello que ya habían conquistado "mis antepasados Reyes Ingas nobles"<sup>92</sup>.

Nuevamente podemos decir que abundan los ejemplos. Chunchos e indios infieles, gentiles son siempre lo mismo; Tribus libres, no conquistadas, que habitan ya fuera del alcance del dominio español. He encontrado también algunos casos de tribus fronterizas, parcialmente conquistadas; por lo común, en esos documentos aparecen las expresiones "cristianos", "paganos" y los nombres tribales: Tobas, Lecos y otros<sup>93</sup>.

De lo anterior se deduce el significado de la palabra "chuncho" (*chunchu*) no ha cambiado mucho desde los tiempos de la Conquista. Aun significa salvaje, infiel, habitante de la Selva, fuera del alcance de la autoridad y de la civilización. Se suele tratarlo como un ser inferior, pero, también, hacia él se puede huir.

Las fuentes de las que dispuse no muestran tangiblemente la forma en que se trataba la pertenencia a una patria chica determinada. Ciertamente en los textos aparecen arequipeños, cochabambinos o cusqueños y limeños, y también gentilicios de otros centros menores: Pooatas de Pooata, o machas de Macha, pero no hallé prueba alguna que indicase que estas distinciones estuviesen hechas sobre una base étnica. Puesto que el problema de las divisiones étnicas entre los habitantes del Perú (divisiones entre chapetones, criollos e indios) será discutido más adelante<sup>94</sup>, sólo nos queda por considerar aquellos conceptos que se pueden referir a la totalidad de los habitantes del Perú o de la Indias.

---

92. JCB pp. 426-431.

93. E.g. cf. CDIP 2, 2 p. 594; 5 de mayo de 1790, Cusco, "Expediente sobre que se informe a S.M. los méritos y servicios prestados por el reverendo padre fray Miguel Lizárraga, de la orden de predicadores", AHC, paquete 5, legajo 12, 13, años 1790-1791, fichas 67-87, Arch. Cort. Sec. Historia Fich. 70; CDIP 2, 3 p. 523.

94. Cf. la tabla 4.

Uno de estos términos es "indiano". Lo he encontrado sólo en tres oportunidades. En el primer caso aclara que el corregidor de Puno no era chapetón, sino indiano<sup>95</sup>. El ya conocido R.J. Sahuaraura Tito Atauchi, escribe que los insurrectos "decían que buscaban a los corregidores y puca cuncas, y mataban a tantos criollos, indianos, españoles, sin reserva de sexo"<sup>96</sup>; aquí, indiano es un habitante de la Indias, pero no originario del Perú, probablemente un blanco.

Al fin, según A. Gonzáles Pavón, cada habitante de la Indias es un indiano. Entre estos hay igualmente indios<sup>97</sup>. Encontré hasta dos menciones acerca de los "indianos", pero ninguna de ellas se refiere a los indígenas; ambas son el producto de la pluma de fieles a España.

La palabra "peruano" aparece raramente. En un pasquín de Arequipa, "peruano" designa a los habitantes del Perú (en este caso de Arequipa), llamados también "patrianos" (de patria) y opuesto a foráneos o forasteros (extranjeros). En este mismo texto se encuentra la siguiente frase: "Casimiro el Inca, viva! a quien juramos por Rey, que es de razón y de ley, que lo que es suyo aperciba. Morir por su Rey"<sup>98</sup>. Si en el concepto de "peruano" cabe cualquier Inca, con lo cual se subraya que es indio<sup>99</sup>, entonces, también los indígenas caben en el concepto.

J.G. Thupa Amaro inicia su famoso "Bando de la libertad de los esclavos" con las palabras:

---

95. CDIP 2, 3 p. 19.

96. CDIP 2, 1 p. 343.

97. CDIP 2, 1 p. 452.

98. CDIP 2, 1 pp. 125-126.

99. Cf. GGR p. 73. Es ésta una discusión detallada del desarrollo de los acontecimientos de Arequipa en los años 1779-1780. El autor sostiene que la llamada rebelión de los pasquines, en la cual participó ante todo la plebe de Arequipa, era independentista y por sus objetivos cercana a la insurrección de J.C. Thupa Amaro. Durante una conversación que sostuve con el autor, en el mes de octubre de 1974 en Arequipa, dijo estar convencido de que el nombre Casimiro era y es aún utilizado como sinónimo de cualquier indio.

Hago saber por éste a los peruanos vecinos estantes y havitantes de la ciudad del Cusco paysanaje de españoles y mestizos, religiosos de todas las que contiene dicha ciudad, clérigos y demás personas distinguidas que hayan contraído amistad con la Gente Peruana concurren en la distinguida empresa que hago favorable al bien común de este Reyno por constarme las hostilidades y vejámenes que se experimenta de toda Gente Europea...<sup>100</sup>.

En el significado dado a esta palabra por el Inca, peruanos son todos los habitantes del Perú, exceptuando a los europeos. En un significado similar emplea este término R.J. Sahuaraura Tito Atachi<sup>101</sup>.

Los ejemplos restantes de la palabra "peruano", o presentan el mismo significado o no se refieren a la gente, sino al territorio al señalar los límites del Perú o hablar sobre el Imperio Peruano. Sin embargo, ya que las fuentes de las que dispuse, excepción hecha del análisis del programa de la insurrección, no suministran información alguna acerca de lo que se consideraba como parte del Perú, podemos renunciar a estos casos, pues no aportan nada nuevo a la comprensión del término. En todo caso, "peruano" es, según los autores de las fuentes, individuo nacido en el Perú.

Puede ser que a causa de la tradición lingüística polaca, en la cual la palabra nación tiene una fuertísima relación con las divisiones étnicas, pero también porque era el único término (además de los etnónimos del tipo: Español, indio, etc.) que se refiere en general a las divisiones étnicas, escogí aquellos fragmentos en los cuales aparecía la palabra "nación". Se encuentra ella en cuatro documentos, el autor de dos de ellos es J.G. Thupa Amaro.

El Inca escribe en una carta al obispo del Cusco que su objetivo es conseguir la "libertad absoluta en todo género de pensiones" para su nación<sup>102</sup>. Tres meses más tarde escribe a J.A. de Areche acerca

100. CDIP 2, 2 p. 272.

101. CDIP 2, 2 p. 406.

102. CDIP 2, 2 p. 346.

del "entregarse a otras naciones infieles, como lo han hecho muchos indios"<sup>103</sup>.

Cierto realista prisionero del Inca, probablemente un chapetón, e indudablemente coronel de la milicia en la provincia de Azángaro, se libró de ser ahorcado diciendo al Inca y a los insurrectos que era limeño de nación<sup>104</sup>.

Todo este asunto parece indicar que, en verdad, el limeño era tenido por alguien completamente distinto a un Qusqu runa, puesto que el reconocerlo como limeño le salvó la vida, al no ser un chapetón.

La palabra "nación" también es empleada por J.A. de Areche en la sentencia dada contra el Inca. Primero habló de una "nación mal educada", a la que el Inca pertenece, después, de una "ilusa nación de indios"<sup>105</sup>.

J.A. de Areche era, desde el punto de vista de los habitantes del Peru que conocían el español, un chapetón, pero un puka kunka, desde el punto de vista de aquellos que hablaban en quecha. El mismo, pese a que vivía ya varios años en el Perú, no veía la contraposición descrita en el citado "Bando de la libertad de los esclavos", entre peruanos y europeos (chapetones)<sup>106</sup>, sino entre españoles (no importa de quién se trate) e indios.

Independientemente de su carácter, si el funcionario más poderoso de aquel entonces en todo el virreinato del Perú, y en el de La Plata, consideraba tal contradicción como la más importante, es menester que la veamos más de cerca. Con tal objeto, he escogido dos problemas: El concepto de conquista, y la contraposición indios-españoles, sin tener en cuenta esta vez, el asunto de los chapetones.

La actitud ante la Conquista será discutida en detalle en otro lugar<sup>107</sup>. Aquí, tal cosa no es necesaria; excepto, en cuanto la

---

103. CDIP 2, 2 p. 530.

104. CDIP 2, 2 p. 292.

105. CDIP 2, 1 pp. 769-770.

106. CDIP 2, 2 p. 272.

107. Cf. los Capítulos III y IV.

comprensión de la Conquista ha influido en la significación de los conceptos que caracterizan las divisiones étnicas.

El mismo J.A. de Areche sostiene que los indios tienen el "día y tiempo de la conquista por fatal, y nosotros por feliz, pues se unieron al gremio de la Iglesia Católica y a la amabilísima y dulcísima dominación de nuestros Reyes"<sup>108</sup>.

Su oponente J.G. Thupa Amaro, escribe en su proclamación real fechada en Tungasuca el 26 de noviembre de 1780, que "Los Reyes de Castilla me han tenido usurpada la Corona y dominio de mis gentes cerca de tres siglos"<sup>109</sup>.

Según una relación de comienzos de la insurrección, al iniciar la ceremonia de ahorcamiento de un corregidor, el Inca, vestido en sus insignias regias declaró en quechua ante la multitud reunida, que "Era llegado ya el tiempo en que debían sacudir el pesado yugo que por tantos años sufrían de los españoles"<sup>110</sup>.

He citado ya anteriormente la "Representación de la ciudad del Cusco", cuyos autores se extrañan de que después de dos siglos y medio de dominación, los dominados no hayan aprendido la lengua de los dominantes<sup>111</sup>. Ignacio de Castro continúa la comparación entre el imperio mexicano y el peruano, evidentemente a favor de este último, con lo que la conquista del Perú supera a la de México y Pizarro a Cortés<sup>112</sup>.

A propósito de la Conquista, aparece también la palabra reconquista. Los cuatro americanos que comandaban al ejército que combatía a los insurrectos son llamados reconquistadores en un verso anónimo de abril o mayo de 1781<sup>113</sup>. El acto de sofocar la

---

108. CDIP 2, 2 p. 772.

109. Cf. los Capítulos III y IV.

110. CDIP 2, 2 p. 255.

111. CDIP 2, 1 p. 49.

112. CDIP 2, 1 p. 162.

113. CDIP 2, 2 p. 674.

insurrección es llamado, también, reconquista por R.J. Sahuaraura Tito Atachi<sup>114</sup>.

Estos ejemplos de la actitud ante la Conquista, indican la perduración de una división extraordinariamente importante en conquistados y conquistadores: dominados y dominantes. Así como la existencia de ciertas identificaciones: el dominado es español y habla castellano, el conquistado es indio, también Inca y habla quechua. Tan contraste de términos entre indio y español no cabe en ninguna de las jerarquías y divisiones consideradas hasta el momento. Constituye otro orden que hasta el momento no hemos tenido en cuenta.

Para conocer la importancia y la calidad del contraste entre indios y españoles, he seleccionado ochenta y siete citas de las fuentes en las cuales aparecen los términos: indio, español, mestizo, cholo, criollo y eventualmente algún otro nombre de cualquiera de las jerarquías consideradas hasta ahora, a condición de que tengan un significado étnico. No he tenido en cuenta aquí otros significados que pudieron haber contenido estos términos. Luego, anoté las contraposiciones de estos términos, separando aquellos casos especiales en los que dos términos o más se contraponen a otros. El efecto de esta labor es la Tabla 4.



TABLA 4

Contraposición	Número de Casos	Número de las citas
indios: españoles	52	2, 10, 12-14, 16-18, 22, 23, 26, 30, 29, 34, 35, 37-39, 41, 48, 50, 53, 55-59, 61-64, 67, 68, 72-83.
indios y cholos: españoles y otros	5	25, 28, 60, 65, 72.
indios: criollos	4	5, 25, 33, 63.
indios y mestizos: españoles	12	10, 11, 19, 20, 24, 31, 41, 45, 51, 52, 54, 84.
indios: cholos	2	29, 61.
indios: españoles y mestizos	26	1, 15, 19, 20, 21, 27, 32, 33, 36, 37, 40-47, 49, 60, 60-71, 85-87.
americanos (o análogos): españoles	13	5, 12, 29, 30, 33, 36, 51, 63, 64, 66-68, 71.

**Fuentes:**

1/ CDIP 2, 1 pp. 9-10.	45/ CDIP 2, 2 pp. 675-678.
2/ CDIP 2, 1 p. 26.	46/ CDIP 2, 2 p. 680.
3/ CDIP 2, 2 p. 38.	47/ CDIP 2, 2 p. 685.
4/ CDIP 2, 2 p. 78.	48/ CDIP 2, 2 p. 683.
5/ CDIP 2, 2 pp. 151-152.	49/ CDIP 2, 2 p. 755.
6/ CDIP 2, 2 p. 178.	50/ CDIP 2, 2 pp. 694-695.
7/ CDIP 2, 2 p. 197.	51/ CDIP 2, 2 p. 769.
8/ CDIP 2, 2 p. 241.	52/ CDIP 2, 2 pp. 765-766.
9/ CDIP 2, 2 p. 244.	53/ CDIP 2, 2 p. 782.
10/ CDIP 2, 2 pp. 255-307.	54/ CDIP 2, 2 p. 781.
11/ CDIP 2, 2 p. 347.	55/ CDIP 2, 2 pp. 775-776.
12/ CDIP 2, 2 p. 352.	56/ CDIP 2, 2 p. 801.
13/ CDIP 2, 2 p. 357.	57/ CDIP 2, 2 p. 807.
14/ CDIP 2, 2 p. 398.	58/ CDIP 2, 2 pp. 803-804.
15/ CDIP 2, 2 p. 394.	59/ CDIP 2, 2 pp. 802-803.
16/ CDIP 2, 2 p. 407.	60/ CDIP 2, 2 p. 814.
17/ CDIP 2, 2 pp. 436-438.	61/ CDIP 2, 2 p. 815.
18/ CDIP 2, 2 p. 408.	62/ BL p. 819.
19/ CDIP 2, 2 p. 426.	63/ BL p. 817.
20/ CDIP 2, 2 pp. 468-469.	64/ FAL pp. 140-158.
21/ CDIP 2, 2 p. 470.	65/ FAL 140-158.

22/	CDIP 2, 2 p. 471.	66/	CDIP 2, 3 p. 29.
23/	CDIP 2, 2 p. 485.	67/	CDIP 2, 3 p. 131.
24/	CDIP 2, 2 p. 497.	68/	CDIP 2, 3 p. 127.
25/	CDIP 2, 2 p. 505.	69/	CDIP 2, 3 p. 172.
26/	CDIP 2, 2 p. 508.	70/	CDIP 2, 3 p. 144.
27/	CDIP 2, 2 p. 509.	71/	CDIP 2, 3 p. 167.
28/	CDIP 2, 2 pp. 508-510.	72/	CDIP 2, 3 pp. 171-172.
29/	CDIP 2, 2 p. 532.	73/	CDIP 2, 3 p. 176.
30/	CDIP 2, 2 p. 530.	74/	CDIP 2, 3 pp. 143-144.
31/	CDIP 2, 2 pp. 51-54.	75/	CDIP 2, 3 p. 219.
32/	CDIP 2, 2 p. 56.	76/	CDIP 2, 3 p. 139.
33/	CDIP 2, 2 pp. 585-586.	77/	CDIP 2, 1 p. 397.
34/	CDIP 2, 2 p. 592.	78/	CDIP 2, 1 p. 336.
35/	CDIP 2, 2 p. 594.	79/	CDIP 2, 1 p. 338.
36/	CDIP 2, 2 p. 548-549.	80/	CDIP 2, 1 p. 341.
37/	CDIP 2, 2 pp. 826, 827.	81/	CDIP 2, 1 p. 342-344.
38/	CDIP 2, 2 p. 624.	82/	CDIP 2, 1 p. 359.
39/	CDIP 2, 2 p. 649.	83/	CDIP 2, 1 p. 363-366.
40/	CDIP 2, 2 pp. 649-650.	84/	CDIP 2, 1 pp. 102-103.
41/	CDIP 2, 2 pp. 659-660.	85/	CDIP 2, 1 p. 112.
42/	CDIP 2, 2 p. 711.	86/	CDIP 2, 1 p. 113.
43/	CDIP 2, 3 p. 62.	87/	CDIP 2, 1 pp. 117-118.
44/	CDIP 2, 3 pp. 59-61.		

Esta tabla confirma los resultados acerca del concepto de "conquista". La división más frecuente es la de indio y español (no importa lo que estos términos designen). Y si consideramos el término "cholos", como término que designa cierto subgrupo, aumenta la importancia de la división en indios y españoles sobre las restantes. Resulta característico el que se contraponga más frecuentemente a los mestizos con los españoles, que con los indios. En la contraposición entre españoles y americanos, se encuentran de un lado los chapetones y del otro a veces los peruanos, pero más a menudo, diversos grupos peruanos. Parece que esta contraposición aparece con más frecuencia en las declaraciones programáticas de los insurrectos que en cualquier otro sitio. Sea como fuere, la debilidad numérica de este último caso (13 casos sobre 114), indica que incluso si la contraposición chapetones-habitantes del Perú era conocida y percibida, era mucho más importante en la vida cotidiana aquella entre indios y españoles, contraposición en la cual los cholos se hallaban en el extremo "indios" y los mestizos en el de "españoles". Las castas negras (negros, zambos, mulatos, etc.) carecen aquí de importancia,

debido a que en el sur del Perú y en el Alto Perú, los individuos de estos grupos eran poco numerosos.

Estas consideraciones pueden ser objetadas debido a que se basan en fuentes bastantes parcializadas, sobre todo realistas y por lo general, fruto de la pluma de los blancos. Lo anterior es evidentemente cierto, pero estas son fuentes que describen un conflicto social, en base a conceptos ampliamente conocidos aun por los destinatarios de los textos, que a veces eran todos, a veces conocidos, y a veces los superiores. Se concluye, entonces, que de todas las contradicciones étnicas, la más importante es aquella entre el indio y español descrita con términos también empleados en la descripción de las divisiones sociales. Indudablemente, existía también una contraposición peruano-español. Puede ser que sea menester hablar de los tres grandes grupos étnicos: Españoles, es decir, chapetones-españoles de España; españoles criollos, llamados también españoles americanos o peruanos, y a veces indianos; e indios llamados también a veces naturales o peruanos, a los cuales se puede llamar Tawantinsuyu runa -gente del Tawantinsuyu.

## **Conclusiones**

De las anteriores reflexiones se puede concluir lo siguiente:

Los autores de las fuentes, al pensar en español, o en todo caso, al escribir en español, han utilizado conceptos que designan la pertenencia a un grupo étnico, civilización, cultura, estamento, casta, clase-estrato social, o profesión. Si exceptuamos el término que designa la profesión, que también designaba el lugar ocupado en la estructura de clases de la sociedad, podremos decir que utilizaron sobre todo los términos de la jerarquía de castas, empleados con no muy grandes modificaciones en la descripción de las divisiones restantes. En casos más complejos, utilizaron términos adicionales que determinaban las obligaciones o privilegios: mitayo, tributario, originario, forastero, noble, esclavo, etc.

Consideraban a la sociedad como compuesta de dos civilizaciones, culturas o naciones: indios y españoles. Algunos, la consideraban como compuesta de tres grupos nacionales: Chapetones, españoles criollos e indios. Al mismo tiempo, se dieron cuenta de que entre

aquellos grupos existían relaciones de dependencia: Españoles arriba, indios abajo; o chapetones en la cúspide, españoles criollos en el medio e indios abajo.

Creían que esta misma sociedad estaba compuesta de varias castas: Indios abajo, "gente de casta" en el medio, los negros también abajo, los mestizos mucho más arriba y en la misma cima los españoles, entre los cuales los chapetones eran la flor y nata.

Se puede describir esta misma sociedad, como compuesta por varios estamentos: Gente flotante-forasteros, que quedan fuera de la jerarquía; indios tributarios (campesinos de las comunidades), cholos, zambos y mestizos, que constituyen la "burguesía", en la cual los mestizos son los patricios y los cholos y zambos, la plebe, es decir, estamento intermedio entre tributarios y nobles =españoles, entre los cuales se incluía también el Inca, ñusta y quya, así como a los caciques y principales. Un poco aparte, veían a los esclavos llamados también negros, y a los eclesiásticos, es decir, a los sacerdotes.

Por último, gracias a estos mismos términos se podía ver la sociedad dividida en clases o estratos sociales. Indios (campesinos), forasteros o también jornaleros, cholos y otras castas, hacendados, caciques, mineros, arrieros. Pero también: Españoles, funcionarios (ministros), corregidores e individuos con ellos relacionados.

Lo anterior no significa que los autores de las fuentes siempre hayan empleado un determinado término, e.g. "indio", en un único e inequívoco sentido. Para ellos era sencillamente indio, no preocupándose si se le empleaba como nación, cultura, casta o estamento. Probablemente, esto se refiere también a los otros conceptos utilizados para designar los grupos sociales. Algunos de ellos, grupos grandes e importantes: Indios españoles; otros, en el Sur del Bajo Perú y en el Alto Perú, poco importantes: Esclavo, negro, mulato, pardo, etc.

Estas reflexiones nos hablan sólo un poco de los conceptos empleados por los participantes en los acontecimientos, quienes escribían y hablaban en español al clasificarse a sí mismos y a sus contrarios. Los conceptos usados por ellos eran comprensibles para sus contemporáneos, aunque no necesariamente para todos, ya que en el sur del Bajo Perú y en el Alto Perú sólo un grupo de individuos

hablaba y pensaba en español. Para el historiador supone la necesidad de considerar los conceptos que pudieron haber sido empleados por aquellas personas que desconocían el español, es decir, por aquellos que quedaban bajo la gran influencia de la tradición y la civilización precolombinas.

Por último, el investigador no puede aceptar el significado de los términos de la jerarquía de castas como algo evidente. Debe cada vez, o bien comparar el uso de cada uno de ellos, con el de otro términos en los documentos relativos a la misma cuestión, o, si no está en capacidad de decidir en qué sentido era empleada una palabra determinada, en un documento dado, al menos debe contar con la posibilidad de que no ha entendido el documento. Desafortunadamente, parece que la costumbre de reflexionar sobre los significados de los términos todavía no existe entre los historiadores latinoamericanistas, puesto que cada uno cree que los significados son obvios.

## Capítulo II

### **SOBRE LA COMPRESION DE LA INDEPENDENCIA**

Al iniciar cualquier discusión sobre los objetivos de una actividad, se hace necesario, en primer lugar, establecer los conceptos que se emplearon y lo que significaban exactamente. Si deseamos saber por qué luchaban los partidarios de J.G. Thupa Amaru contra los partidarios de Carlos III Borbón, debemos establecer el significado de las palabras con las que cada una de las partes definía los objetivos de sus propias acciones y los fines de las de sus contrarios. Si bien hoy tenemos dificultades en comprender lo que cada una de las partes quería decir, no tuvieron ellos tales problemas puesto que podían calificar cada expresión como manifestación de uno de los dos bandos.

Aquella vieja discusión acerca de si los insurrectos tendían hacia la creación de un Estado independiente o no, es la mejor muestra de las dificultades existentes. Si hasta el momento no se logrado solucionar tan elemental problema, más difícil resulta aun analizar objetivos que presentan mayor grado de dificultad en la descripción. Uno de los puntos de partida de este trabajo, es la hipótesis de que el objetivo de la insurrección era la creación de un Estado independiente, por tanto, he escogido en los textos leídos aquellas palabras y expresiones que pudiesen expresar el concepto de independencia: Independencia, libertad y afines, rey, inca y como ejemplo algunas otras: sacudir el yugo español, dominación española, perder Amé-

rica, perversas ideas, acabar con los españoles, hacerse dueños de las haciendas de los españoles, abajo el mal gobierno<sup>115</sup>.

Encontré la palabra Independencia dos veces, lo que indica que la muestra fue demasiado pequeña, de lo cual resulta que hice la selección descuidadamente o esta palabra no tuvo un uso muy difundido. En ambos casos, la palabra es utilizada por altos funcionarios en cartas a otros altos dignatarios.

José del Valle, un chapetón, comandante de las tropas del Virreinato del Perú que luchaban contra la insurrección, en el Manifiesto al Público culpa a J.A. de Areche por la magnitud que había tomado la insurrección y al menos parcialmente su estallido, pues si no hubiese sido por sus actividades —dice— “no se hubieran connaturalizado en la independencia de lo que no será fácil sacarlos para reducirlos al yugo de la obediencia que tan declaradamente han sacudido”<sup>116</sup>. Esta cita muestra que el “sacudir el yugo” pudo también significar Independencia.

Ignacio Flores, un americano, presidente de la Audiencia de Charcas, comandante de las tropas que sofocaron la insurrección en el Alto Perú, sostiene que “todos estos naturales tienen en su corazón la independencia”<sup>117</sup>.

En ambos casos, esta palabra es utilizada por personas educadas: por un abogado y por un militar de carrera.

### **De la Libertad**

Encontré en dieciocho oportunidades este término o sus derivados: Libertad, libertados, libertino.

---

115. Obviamente, algunas de las frases citadas pueden referirse al concepto de independencia en un contexto determinado.

116. CDIP 2, 3 p. 114.

117. CDIP 2, 2 p. 273.

1. Cierta indio que había perdido todo como consecuencia del reparto “salió alegre por las calles, publicando haber logrado su libertad con la pérdida de sus bienes”<sup>118</sup>. Para los autores, pudientes cusqueños, Libertad significa el estar libre de cargas y obligaciones, que resultan de determinado estado jurídico o de excesos.

2. J.A. Areche afirma que “los indios pasan, después de conquistados, del mismo punto a nuestra sociedad, pero si es pesada como parece que la conciben, poco adelantaremos. Salen de la libertad natural a la sujeción, y si ésta pasa de sus precisos límites degenera, o es fácil que degenera en esclavitud”<sup>119</sup>. Para J.A. Areche la libertad natural, idea del Siglo de la Luces, significa estado primitivo de salvajismo.

3. En Cochabamba apareció un pasquín: “Viva el Rey y muera el mal gobierno”, en el que se decía: “La Paz se convirtió en guerra, y con ella ha conseguido quitar la opresión infame de los malvados ministros. El Cusco está alborotado. Arequipa ha conseguido la libertad con armas”<sup>120</sup>. En este caso, Libertad significa liberación de servicios considerados como injustos. Los autores del pasquín fueron unos habitantes oriundos del mismo lugar, probablemente comerciantes, quienes llegaron a utilizar en el texto algunos quechuismos: “Que queden consumidos maichica aucaychos”.

4. Durante el solemne ahorcamiento del corregidor A. de Arriaga en Tungasuca, el diez de noviembre de 1780, J.G. Thupa Amaro pronunció un discurso en quecha, en el que dijo que “era llegado ya el tiempo en que debían sacudir el pesado yugo que por tantos años sufrían de los españoles...”. Añadía que en nada contravenía a la obediencia del rey:

Que rezarcía los quebrantos que observaba en la Fe Católica, pues ella era toda su veneración, y el Cuerpo Eclesiástico su respeto; Que removidas las injusticias, su único anhelo era conquistar a la Fe los yndios gentiles; Que no desmayasen en

---

118. CDIP 2, 1 p. 12.

119. CDIP 2, 2 pp. 78-79.

120. CDIP 2, 2 p. 163.



lo comenzado, y lograsen su libertad, [ya que quiere -J.S] dexar la gloria a su nación de verse ya restaurada a su antiguo estado"<sup>121</sup>

En este caso el discurso del Inca es ambiguo. La eliminación de la improbabilidad y la injusticia sugeriría que la libertad debe ser comprendida sobre todo como exención de cargas y obligaciones, ya que la persona y las funciones del rey son este texto poco claras, y la palabra Estado puede ser entendida como el estado anterior a la imposición de las injustas cargas. Es decir, por ejemplo, antes de las reformas introducidas por Carlos III. Al mismo tiempo, el que se hable de sacudir el yugo español de tantos años, respalda la suposición de que cuando se habla del Estado, se trata de aquel Estado de los tiempos de la independencia, es decir de antes de la Conquista, o del Estado como órgano de poder y de represión; en ambos casos, la palabra libertad puede significar también independencia.

5. Seis días más tarde el Inca proclamó el "Bando de la libertad de los esclavos". En él hallamos el siguiente fragmento:

Y como cada de por sí tiene experimentado el riguroso trato Europeo, en esta virtud han de concurrir sin excepción de personas a fortalecer la mía, desamparando totalmente a los chapetones y aunque sean Esclavos a sus Amos con aditamento de que quedaran libres de la servidumbre y esclavitud en que estaban"<sup>122</sup>.

En este caso, la palabra libertad aparece en contraposición a Servidumbre y Esclavitud. No es esto aun abolición, ni igualación de estamentos, solo la liquidación de una parte de las limitaciones de las libertades individuales. Esta disposición está firmada por Joseph Gabriel Thupa Amaro Inca.

6. El Inca escribió al obispo del Cusco, expresando su deseo de obtener "la libertad absoluta de todo género de pensiones a mi nación"<sup>123</sup>. Esta vez libertad designa la liberación de los abusos.

---

121. CDIP 2, 2 pp. 255-256.

122. CDIP 2, 2 pp. 271-272.

123. CDIP 2, 2 p. 436.

7. Al parecer del obispo del Cusco, el "furor de estos naturales inhumanos además de la libertad que se propusieron, en orden al reparto de que se contemplaban responsables, tuvo por estímulo robo general y saco"<sup>124</sup>. Para el obispo, la libertad es liberación de las cargas reconocidas como injustas y nada más.

8. El autor de la relación de los acontecimientos en la provincia de Chumbivilcas escribe sobre los lugares ocupados por las tropas reales, opinando que fueron ocupados "poniéndolos en libertad"<sup>125</sup>. Aquí, Libertad significa librarse del peligro.

9. En las declaraciones de Nicolás Catari aparece el término Libertad con el sentido de estar libre, es decir, no en la cárcel<sup>126</sup>.

10. J.A. de Areche, en una carta al obispo del Cusco, se queja de los chismosos y libertinos, usando el término para referirse a gente irrespetuosa del clero<sup>127</sup>. Este concepto de la Ilustración, es utilizado por un español educado en una España ya influida por las ideas del Siglo de la Luces. No significa ésto que tales ideas fuesen difundidas en el Cusco.

11. Dos veces aparece la palabra Libertad en el fallo pronunciado por J.A. de Areche. El Inca debió haber organizado una insurrección "con la idea [de que está convencido] de quererse coronar el señor de ellos [de los territorios - J.S.] y libertador de las que llamaba miserias de estas clases de habitantes que logró seducir"<sup>128</sup>. En este caso, la palabra Libertador no designa al libertador del reino del Perú, rey coronado, sino a aquel que libera de las cargas, es decir, libertador de estas clases que logró seducir y que llamó miserias, libertad de las cargas y no dador de libertad. Aquí, liberar de las cargas es el atributo del monarca.

---

124. CDIP 2, 2 p. 371.

125. CDIP 2, 2 p. 589.

126. CDIP 2, 2 p. 606.

127. CDIP 2, 2 p. 701.

128. CDIP 2, 2 p. 765.

Más adelante, J.A. de Areche considera en el fallo "las libertades con que convidó este vil insurgente a los indios y demás castas, para que se les uniesen hasta ofrecer a los esclavos la de su esclavitud"<sup>129</sup>. Nuevamente tenemos aquí libertad como liberación de las cargas o como libertad personal.

12. Francisco Molina, uno de los escribanos de los insurrectos, al declarar en el asunto de Micaela Bastidas, le atribuye el haber afirmado que en el futuro, después de la insurrección, "sólo pagarían tributo y gozarían de libertad como en el tiempo de la idolatría"<sup>130</sup>. Libertad puede significar aquí Independencia, pero teniendo en cuenta la comparación con el tributo, significa más bien liberación de las cargas diferenciadas.

13. Andrés Mestre, comandante de las tropas de Jujuy, se lamenta ante el virrey de La Plata de que la mayoría de los habitantes de la provincia estuviesen "inclinados a la libertad y flojera"<sup>131</sup>.

14. Eugenio Balza de Berganza, heredero del ahorcado corregidor de la Provincia de Canas, incluye en un conjunto de documentos ordenados por él, una carta anónima (probablemente suya), en la que al describir la reforma tributaria afirma que "no hay monstruo tan terrible como un pueblo que oprimido y despojado de su antigua libertad se entrega al despecho y a la desesperación"<sup>132</sup>.

15. Según el Informe de cabildo del Cusco "los naturales advertían la libertad de sus protectores"<sup>133</sup>, esto es, de los antiguos dirigentes de la insurrección. Esta Libertad significa el no estar en la cárcel.

16. De igual manera, en la relación de Antonio González Pavón de 1788, aparece la palabra Libertad significando privilegio o libertad en relación a las obligaciones injustas o ilegalmente impuestas. De

---

129. CDIP 2, 2 p. 769.

130. CDIP 2, 2 p. 709.

131. CDIP 2, 2 p. 637.

132. CDIP 2, 1 p. 577.

133. CDIP 2, 1 p. 143.

este término debieron servirse los dirigentes de la rebelión, que esperaban se cumpliera la sentencia de muerte contra ellos en la cárcel de Chuquisaca<sup>134</sup>.

17. Probablemente, sólo en la *Relación del Cuzco* por Ignacio de Castro, en el párrafo sobre la insurrección de Thupa Amaro, aparece la palabra Libertad con el sentido de independencia y soberanía, esto es, con el significado que tendría la palabra en tiempos de los libertadores. J.G. Thupa Amaro, como Inca, "creyó ser más feliz para restablecerse en una Monarquía, a que en más de los siglos ninguno de su estirpe y de más constable nobleza osó anhelar... Proclamó entonces que el cielo properaba sus designios, incitó con la libertad que ofecía"<sup>135</sup>. El autor del texto, un peruano culto y vecino del Cusco, escribe luego de dos revoluciones, la ya consumada norteamericana y la francesa que en aquel entonces se desarrollaba. Su prosa recuerda a los clásicos latinos: Salustius y Caesar.

En los ejemplos enumerados encontramos la palabra Libertad empleada, sobre todo, como liberación de las cargas y de las injusticias, así como con el significado de libertad individual. Puede ella significar independencia, pero no era éste un sentido evidente o a menudo utilizado. En general, no se trata aquí de aquella libertad proclamada por los libertadores en el sentido de libertades ciudadanas. A veces Libertad significa libertinaje, abuso de la libertad.

### **De los Monarcas**

En la tradición europea, el rey ha sido el símbolo de su propio Estado, el soberano que toma decisiones en nombre —y para bien— de toda la sociedad, de todos sus súbditos.

Para saber qué significación tenía el monarca para los habitantes del sur del Perú, he escogido aquellas palabras que pudiesen expresar la idea de Rey. La muestra es defectuosa en tanto proviene no de cualquier tipo de documentos de aquella época, sino de aquellos relativos, en forma evidente, a los insurgentes. Sin embargo, si

---

134. CDIP 2, 1 p. 427.

135. CDIP 2, 1 p. 215.

el objetivo de la insurrección era la independencia, como lo supongo, el concepto de Rey como representante de la independencia, soberanía, gobernante, Estado, etc., debe aparecer, en tal conjunto de materiales, más clara y frecuentemente que en cualquier otro tipo de documentos surgidos fuera de las oficinas centrales.

Para establecer con precisión el significado de la palabra Rey, se han analizado aquellos documentos en los que aparecen diferentes significados de este término.

Como resultado tenemos que el rey, ante todo, la fuente del derecho y el símbolo del régimen legítimo, que actúa soberanamente para bien de sus vasallos y súbditos. Con este significado aparece en 39 documentos<sup>136</sup>.

El rey es igualmente el gobierno, la autoridad, el jefe de las instituciones y de sus funcionarios, al cual es posible dirigirse, ya que tanto las primeras como los segundos funcionan por encargo suyo. Con esta significación aparece en 33 documentos<sup>137</sup>.

El rey, como autoridad máxima y jefe de las instituciones y sus funcionarios, es símbolo del Estado, al que se debe fidelidad. Por él se jura y se muere, con este sentido aparece mencionado en 30 documentos<sup>138</sup>.

Raramente —sólo 11 veces— aparece en las fuentes como símbolo de la independencia<sup>139</sup>, y sobre todo cuando se trata de los gobernantes del Perú de antes de la Conquista. El descender de ellos es título para el ejercicio del poder y conducción en 17 de los documentos<sup>140</sup>.

---

136. Son estos los documentos de números: 1-4, 8-12, 14, 18-20, 31, 33-37, 40, 42, 43, 45-48, 53, 54, 58, 62, 64-68, 70, 71, 79, 81.

La lista de documentos se encuentran en la nota 28.

137. Son estos los documentos de números: 15, 18, 30, 33-37, 42-48, 51, 53, 54, 57, 58, 61, 62, 64-68, 70, 79, 80, 82 en la nota número 28.

138. Son estos los documentos de números: 6, 36, 40, 43-51, 54, 56, 58, 60-62, 64, 65, 67-70, 73-76, 79-81, en la nota 28

139. Son estos los documentos de números: 29, 48, 58, 59, 62, 68, 72, 77, 79, 82, en la nota 28.

140. Son estos los documentos de números: 14, 20, 21, 31, 32, 34, 37, 38, 40, 45, 54, 58, 67, 68, 71, 76, 78, en la nota 28.

En relación con aquellas personas que reivindican su derecho al poder y son conspiradores o insurrectos, se habla de la coronación del rey en 13 documentos.<sup>141</sup>

En 28 documentos aparece un rey distinto al de España, considerado en todos estos materiales como enemigo, opositor, contrario al rey de España<sup>142</sup>. Por lo general, uno de los reyes es considerado como el propio y natural y se opone al otro. Habitualmente, se mencionaba a J.G. Thupa Amaro como rey, negación de Carlos III. En algunos documentos se menciona al Rey de Inglaterra, al Rey del Cusco, o a personas llamadas reyes, como por ejemplo: Julián Apasa, es decir, Thupa Catari, jefe rebelde que comandó el sitio de La Paz.

De los rasgos monárquicos hasta ahora enumerados, resulta que por principio, sólo se puede tener un rey. De la misma manera pensaban aquellos de antaño.

- 
141. Son estos los documentos de números: 15-17, 31, 44, 48, 50, 52, 58, 68, 74, 75, 77, en la nota 28.
  142. Son estos los documentos de números: 5-7, 13, 31, 35-37, 39, 41, 42, 44-46, 48, 50, 51, 53, 58-60, 62, 63, 73, 78, 82, en la siguiente lista:
    - 1) CDIP 2, 2 p. 111.
    - 2) CDIP 2, 2 p. 122.
    - 3) CDIP 2, 2 p. 106.
    - 4) CDIP 2, 2 p. 108.
    - 5) CDIP 2, 2 p. 134.
    - 6) CDIP 2, 2 p. 125.
    - 7) CDIP 2, 2 pp. 113, 115.
    - 8) CDIP 2, 2 p. 130.
    - 9) CDIP 2, 2 p. 134.
    - 10) CDIP 2, 2 p. 135.
    - 11) AHC, legajo 12, año 15 de marzo de 1780, expediente seguido contra Ildefonso del Castillo, pp. 69-70.
    - 12) *Ibidem*, p. 70.
    - 13) CDIP 2, 2 p. 157.
    - 14) Aparicio Vega, M.J. RAHC número 12 de 1967, p. 225.
    - 15) *Ibidem*, p. 230.
    - 16) CDIP 2, 2 p. 186.
    - 17) CDIP 2, 2 p. 173.
    - 18) CDIP 2, 2 p. 245.
    - 19) CDIP 2, 2 p. 255.
    - 20) CDIP 2, 2 p. 278.

1. En relación de los acontecimientos posteriores a la batalla de Sangarará, se encuentra una narración sobre cómo antes de la acción, el comandante español envió a unos sacerdotes para que convenciese a los insurgentes de aceptar el indulto, ocasión en la cual "adelantándose a responder por todos los otros un Yndio con bastón en la mano, y con escandalosa y sacrílega osadía dixo resuel-

- 
- 21) CDIP 2, 2 pp. 293, 294.
  - 22) - 28) faltan por error.
  - 29) BUSA.
  - 30) CDIP 2, 2 p. 346.
  - 31) CDIP 2, 2 pp. 474-475, 478, 479.
  - 32) CDIP 2, 2 p. 376.
  - 33) JCB p. 370.
  - 34) CDIP 2, 2 pp. 378-380.
  - 35) CDIP 2, 2 p. 407.
  - 36) CDIP 2, 2 pp. 410, 412, 417, 422.
  - 37) CDIP 2, 2 pp. 446-447.
  - 38) CDIP 2, 2 pp. 462, 463.
  - 39) CDIP 2, 2 p. 474.
  - 40) CDIP 2, 2 p. 485.
  - 41) CDIP 2, 2 p. 506.
  - 42) CDIP 2, 2 pp. 509, 510.
  - 43) CDIP 2, 2 pp. 521, 522, 529, 530.
  - 44) CDIP 2, 2 pp. 565, 567.
  - 45) CDIP 2, 2 p. 578.
  - 46) CDIP 2, 2 p. 585.
  - 47) CDIP 2, 2 p. 589.
  - 48) CDIP 2, 2 pp. 546-550, 555.
  - 49) CDIP 2, 2 p. 622.
  - 50) CDIP 2, 2 pp. 610, 612, 614.
  - 51) CDIP 2, 2 p. 648.
  - 52) BUSA.
  - 53) CDIP 2, 2 pp. 661, 662, 660.
  - 54) CDIP 2, 2 p. 714.
  - 55) CDIP 2, 2 p. 672.
  - 56) Falta por error.
  - 57) JCB p. 451.
  - 58) CDIP 2, 2 pp. 765-772.
  - 59) CDIP 2, 2 p. 789.
  - 60) BL p. 340.
  - 61) CDIP 2, 2 p. 801.
  - 62) CDIP 2, 2 pp. 802-804, 806, 810-812.
  - 63) CDIP 2, 2 p. 673.

tamente que no havia menester aquel Yndio, ni reconocían por soberano al Rey de España, sino a su Ynca Thupa Amaro<sup>143</sup>. Por la noche, luego de una batalla indecisa en la cual, probablemente, la mayoría de las pérdidas correspondían a los insurrectos, el ejército español hizo una manifestación en honor de Carlos III, para que los rebeldes la escuchasen<sup>144</sup>. Más adelante, el mismo autor nos dice: "Las provincias infelices de la Olanda que sacudieron la Dominación Española ministran exemplos que efectivamente seguirá nuestro rebelde"<sup>145</sup>.

2. En una carta que describe lo acontecido en la provincia de Larecaja y en la de Cochabamba, se dice que los indios habían colgado el retrato de J.G. Thupa Amaro y lo llamaban Inca, "su Rey y Redentor con desacato y desvergüenza de nuestro Rey Don Carlos"<sup>146</sup>.

Estos ejemplos están tomados de escritos de los partidarios de Carlos III de Borbón.

---

64) JCB pp. 179-182.

65) CDIP 2, 4 p. 249.

66) JCB p. 450.

67) JCB pp. 426-431.

68) CDIP 2, 1 pp. 491, 499, 512.

69) CDIP 2, 3 p. 142.

70) CDIP 2, 3 p. 151.

71) CE.

72) CDIP 2, 1 p. 571.

73) CDIP 2, 1 p. 591.

74) CDIP 2, 1 pp. 624-630.

75) CDIP 2, 1 p. 631.

76) RAHC N° 12, 1967 p. 272.

77) CDIP 2, 1 p. 145.

78) CDIP 2, 1 pp. 354, 360, 378, 388, 399.

79) CDIP 2, 1 p. 399.

80) CDIP 2, 1 p. 654.

81) CDIP 2, 1 pp. 423, 427.

82) CDIP 2, 1 pp. 163, 215.

143. CDIP 2, 2 p. 410.

144. CDIP 2, 2 p. 412.

145. CDIP 2, 2 p. 422.

146. CDIP 2, 2 p. 509



3. En el texto de la proclamación de Thupa Amaro como Rey hallamos lo siguiente:

Don José Primero por la gracia de Dios Inca Rey del Perú, Santa Fé, Quito, Chile, Buenos Aires, y continente de los Mares del Sur, Duque de la Superlativa, Señor de los Césares y Amazonas con dominio en el Gran Paitití, Comisario y Distribuidor de la Piedad Divina por Erario sin Par. Los Reyes de Castilla me han tenido usurpada la Corona y dominio de mis gentes cerca de tres siglos.

Este texto, en una de sus versiones, está firmado por Don Josef Gabriel Thupa Amaro Ynga, Rey del Perú<sup>147</sup>.

4. Otro documento rebelde fue publicado en el nombre de "Su Majestad Don José Gabriel Thupa Amaro Rey Inca de este vasto virreinato del Perú"<sup>148</sup>.

5. Dámaso Catari, uno de los jefes rebeldes, declaró que "en agradecimiento de su nuevo Rey, acordó la comunidad hacer expreso a Thupa Amaro, rindiéndole obediencia y sus personas"<sup>149</sup>.

En los documentos, tales ejemplos son comunes. De aquí, se puede concluir que se decía: "Nuestro Rey", "Su Rey", "Nuestro propio Rey", para designar la "independencia, nuestro estado, su estado".

Por lo general, el rey era una persona tan sólo conocida a través de documentos, imágenes, ceremonias y oraciones. Ordinariamente sólo se conocía su nombre: Carlos III, José Thupa Amaro, Thupa Catari. Tanto a los españoles como a los indígenas les resultaba bastante más fácil pensar y hablar acerca de una persona y no del Rey, en abstracto. Es así que en los pasquines, por ejemplo, encontramos sobre todo menciones a Carlos III y no al Rey de España, en los textos de los insurrectos se menciona más bien, a J. G. Thupa

---

147. Consideraciones mucho más amplias sobre el texto del documento se encuentran en el Capítulo V, Cf. CDIP 2, 2 pp. 578-579.

148. CDIP 2, 2 p. 585.

149. CDIP 2, 2 p. 546.

Amaro, que al Inca Rey del Perú. Paso por alto aquí otras consideraciones que pudieron llevar a no emplear los títulos.

En los documentos no aparece el concepto de Estado, en tanto aparato estatal. En ella la palabra Estado designa la división administrativa, incluso en la expresión "Reo del Estado".

Un trato tan personalista del poder en las categorías de fidelidad ya ni siquiera a la institución, sino a la persona de Carlos III o a la del Inca, hace pensar que ni los autores de los documentos ni menos aún los héroes analfabetos de los acontecimientos conocían los conceptos de Poder y Estado propios del periodo de la Ilustración. Estos conceptos eran seguramente conocidos por los abogados, pero no los utilizaron.

Para comprobar la hipótesis de que hubo una sustitución del concepto de Independencia por el Gobernante propio, hemos tomado en cuenta aquellos fragmentos relativos a la actitud tenida frente a España y a los españoles, etc., de los que haremos sólo un recuento sucinto debido a su gran número.

En los textos aparece la expresión "Acaba con los españoles" que se repite, con mucha frecuencia, en los documentos de origen hispano y sirve para designar las masacres de gente llamada española. No obstante, el capellán Gregorio de Yépez, quien fue más tarde acusado de colaborar con los rebeldes, escribe a Micaela Bastidas, esposa del Inca, que "corrió la voz de que el Inca había ordenado que en todos los pueblos acabasen con los españoles; y aunque ésto, no se debía creer, pero como se vieron algunos hechos...". El clérigo compara al Inca con Moisés, David, Jonás y declara que le apoya y no traiciona, pero intenta averiguar si el Inca no ha ordenado algo en especial en relación con los españoles, o si aun la orden de represión se refiere solamente a los chapetones y traidores<sup>150</sup>.

Según las declaraciones de Nicolás Catari, él mismo debe haber dicho que intentaban "hacerse dueños de las haciendas de los es-

---

150. CDIP 2, 2 pp. 531-533.

pañoles"<sup>151</sup>, lo que igualmente se podría llamar en otro sitio "Acabar con los españoles".

Repetidamente, aparecen en las fuentes las expresiones "Sacudir el yugo de los españoles" o "sacudir el yugo suave de nuestro monarca". Con anterioridad, he citado una comparación de las actividades de los rebeldes con la lucha de Holanda por su independencia, la cual es llamada "Sacudir la dominación española".

Una gran parte de los documentos utilizados contiene informaciones sobre la transformación de gobierno, en beneficio de los habitantes, aunque guarda silencio acerca del rey. El cura José Maruri, uno de los acusados de participar en la insurrección, escribe al Inca que "desea Vmd. establecer todo alivio para estas pobres gentes"<sup>152</sup>. El mismo Inca declara en una carta al canónigo Josef Paredes, que su objetivo es "mirar y amparar a los del Reyno"<sup>153</sup>. El sacerdote Antonio Chávez Mendoza, de Sicuani, informa a Micaela Bastidas, que "Todos los domingos les digo a todos los Caciques y españoles que echen toda la gente a guardar la persona del Inca, después que haya paz el bien ha de ser para todos"<sup>154</sup>.

En las cartas, decretos y edictos dados en diciembre de 1780 y enero de 1781, el Inca ya se denomina a sí mismo como Inca, descendiente de reyes; subraya su origen y hace saber que toda su lucha tiene por objeto el perfeccionamiento del gobierno, es decir, de las autoridades nacionales<sup>155</sup>.

En uno de los pasquines de enero de 1780, de Arequipa, no solamente no se aclama como ocurre en la mayoría de los pasquines arequipeños, al rey español, opuesto al mal gobierno, sino que incluso se afirma que "el Rey de Inglaterra es amante de sus vasallos, al contrario es el de España, hablo del señor Don Carlos"<sup>156</sup>.

---

151. CDIP 2, 2 p. 611.

152. CDIP 2, 2 p. 333.

153. CDIP 2, 2 p. 463.

154. CDIP 2, 2 p. 593.

155. cfr. CDIP 2, 2 p. 463.

156. CDIP 2, 3 p. 134.

De la anterior exposición se concluye que el término Rey representa al mismo tiempo el Estado, la independencia, la autoridad, el derecho, la legitimidad y que sólo se asumía como posible tener un rey, el propio. Posiblemente, muchos otros conceptos fueron sustituidos con símbolos.

### **Del Inca y de los Incas**

Considerando los diversos usos del término, porque en varios documentos la palabra Inca aparece en lugar del término Rey con el valor simbólico de éste, y considerando las significaciones particulares que tiene tal término en la concepción andina de la historia, vale la pena ver en primera instancia su significado aparente y formal. Puesto que este término puede utilizarse con varios sentidos, dependiendo de quien lo use, he dividido los documentos, en los cuales aparece, en tres grupos. Cada uno de ellos será considerado y discutido por separado.

El primer grupo está constituido por aquellos documentos hechos por los partidarios de España durante la insurrección y por las autoridades españolas.

1. En la partida de matrimonios del padre de J.G. Thupa Amaro. Marcos Thupa Amaro Inga, aparece el término Inga como parte del apellido<sup>157</sup>.

2. En la descripción de la ejecución del corregidor Arriaga J.G. Thupa Amaro aparece "vestido ya de las insignias reales que usaban los Incas" y proclama un bando que comienza: "Don Josef Gabriel Thupa Amaro Inca, de la sangre real y tronco principal"<sup>158</sup>. En esta oportunidad, el término Inca no es solamente una parte del apellido, sino también el nombre de la dinastía real y de algunas otras personas, ya que es menester subrayar que se es Inca de la sangre real. Evidentemente, la dinastía puede tener sus ramificaciones.

---

157. CDIP 2, 2 p. 17.

158. CDIP 2, 2 pp. 255-256.

3. La Junta de Guerra del Cusco escribió al virrey el 13 de noviembre de 1780 que "Josef Thupa Amaro, Cacique de Pampamarca Tungasuca y Surimana de la provinvia de Tinta, conocido en ese Superior Gobierno y Real Audiencia por el pleyto que ha seguido para su descendencia del último espirado Ynca Don Felipe Thupa Amaro, se ha sublevado en la dicha provincia"<sup>159</sup>.

Aquí el término Inca designa, probablemente, al rey, ya que es difícil creer que en un medio tan realista se hablase de un rey utilizando tan sólo su apellido.

4. El 14 de diciembre de 1780 se presentó ante el corregidor de Puno, Joaquín de Orellana, el cacique de Caracoto, quien se encontraba con el ejército en Ayahuaca, y presentó las órdenes del comandante rebelde de la localidad, en las que se declaraba la movilización general y se amenazaba con el castigo en nombre de su "Inca Rey y Señor del Perú". Dos días más tarde e inmediatamente antes de la batalla, al responder en nombre de los insurrectos a la proposición que se les había hecho de que aceptasen el indulto, un indígena declaró que "no habían menester aquel Yndulto, ni reconocían por soberano al Rey de España, sino a su Ynca Thupa Amaro"<sup>160</sup>. Esta misma fuente nos dice, que los indios llamaban a J.G. Thupa Amaro Su Rey Inca Thupa Amaro<sup>161</sup>. Este uso indica, que al entender del autor del documento y también de los insurrectos, el aquí mencionado Inca es sencillamente un sinónimo de Rey. Sin embargo, no es éste un sinónimo que corresponda exactamente a Rey, ya que no se puede encontrar una fórmula análoga a Rey de España: Inca del Perú. Siempre el término Inca aparece al lado del de Rey, como complemento suyo. El contrario de Rey de España no era Inca del Perú, sino Inca Rey del Perú.

5. El autor de una carta fechada en el Cusco el 8 de abril de 1781, nos informa que en Quiquijana se ahorcó al cacique llamado Pomainca (aquí, Inca aparece como parte del apellido), y que después de la toma de Tungasuca y del arresto de J.G. Thupa Amaro, se

---

159. CDIP 2, 2 p. 266.

160. CDIP 2, 2 pp. 410-411.

161. CDIP 2, 2 p. 407.

capturó también a Francisco Thupa Amaro, quien llevaba “las vestiduras reales de las que usaban los Ingas, con las armas de Thupa Amaro bordadas con seda y oro en las esquinas”<sup>162</sup>. Sin embargo, el término Inca es probablemente en este caso, el nombre de la dinastía. Francisco Thupa Amaro como pariente cercano del Inca fue indudablemente también un Inca, pero no un soberano.

6. Solamente el significado de autoridad puede explicar el término Inca en el apellido del virrey rebelde de la provincia de Chucuyto, quien se llamaba Ariquitipa Tupac Catari Ynga<sup>163</sup>; sobre todo, cuando los términos de este apellido aymara son: Thupa, uno de los términos del apellido Thupa Amaro<sup>164</sup>; Catari, probablemente el correspondiente aymara de Amaro: Serpiente, y la palabra Ynga.

7. J.A. de Areche, en la sentencia contra J.G. Thupa Amaro, utiliza repetidamente las palabras Inca, Incas. Sostiene que los insurgentes lo “llamaban su Inca” y le imputa el que haya actuado “privando a una y a otra potestad [iglesia y soberano -J. S.]” y “mandaba como Rey, bajo el frívolo y falso pretexto de ser descendiente legítimo y único... de la sangre real de los emperadores gentiles, y con especialidad de Inca Felipe Thupa Amaro”<sup>165</sup>. Luego prohibió “que usen los trages de la gentilidad, y especialmente los de la nobleza, que sólo sirven de representarles, los que usaban sus antiguos “Incas”, llamados más adelante “reyes gentiles”. Al final, prohibió “que los indios se firmen Incas... que hace infinita impresión en los de su clase” y ordena a la nobleza indígena obtener la confirmación de su calidad de nobles<sup>166</sup>.

En la sentencia, la palabra Inca tiene entonces las siguientes significaciones: Rey, nombre de la dinastía y título aristocrático hereditario, que se puede portar.

8. Según el padre M. de la Borda, el enviado de Thupa Catari presentó el recado que tenía, diciendo: “Manda el Soberano Inga

---

162. CDIP 2, 2 p. 786.

163. CDIP 2, 1 p. 668.

164. El significado de este apellido será discutido en el Capítulo V.

165. CDIP 2, 2 pp. 766-767.

166. CDIP 2, 2 pp. 771-772.

Rey<sup>167</sup>. Una formulación semejante, "Rey Inca", aparece en el título de Thupa Catari<sup>168</sup>.

9. Al declarar sobre sus servicios, R.J. Sahuaraura Tito Atauchi, quien también era descendiente de una de las familias reales del Cusco, sostiene que los rebeldes lo acusaban de ser, junto con otros curas, un "traydor a su Inca"<sup>169</sup>. A veces, el Inca es llamado "traydor a su Rey" cuando se le acusa de usurpar el poder real —lo que al mismo tiempo sugiere que la palabra Inca significa también Rey.

10. El mismo R.J. Sahuaraura Tito Atauchi, en el *Estado del Perú*, describe el Cusco después de la insurrección, con estas palabras: "Ya no hay trajes de Incas, ñustas, bocinas, escofietas (cofia o redecilla) que suelen usar en sus cabezas. El día de Santiago sacan la Real Bandera los incas nobles, vestidos de uniformes o de golillas, ya no llevan las insignias de los incas ni plumaje"<sup>170</sup>. Aquí Incas es el nombre de una antigua dinastía, la nobleza indígena del Cusco o los antiguos soberanos. En otro sitio el mismo sacerdote nos dice: "Muchos indios que fueron al combate del Cusco, de vuelta me contaron que su Inca lloró mucho en Yanacocha de no ser recibido por Rey en el Cusco. Otros me dijeron que aquí dió orden para que matasen españoles"<sup>171</sup>. En este caso aparece el paralelo, Inca de indios o Rey del Cusco, lo que por lo demás está de acuerdo con la idea expresada en otro lugar por Sahuaraura, de que los Incas no son indios, porque son la nobleza<sup>172</sup>.

Las otras oportunidades en las que he encontrado la palabra Inca en documentos realistas, o mejor aún, en aquellos documentos producidos por los partidarios de Carlos III, presentan los significados ya expuestos; es decir, Inca es una parte del apellido mismo, el nombre de la dinastía, un título aristocrático, sinónimo de Rey de los indios.

---

167. CDIP 2, 2 p. 802.

168. CDIP 2, 2 p. 811.

169. CDIP 2, 4 p. 262.

170. CDIP 2, 1 p. 336.

171. CDIP 2, 1 p. 360.

172. CDIP 2, 1 p. 366.

En una carta fechada en La Paz el 3 de enero de 1782, no por casualidad, se encuentra la siguiente afirmación: "Los indios quedan en la creencia que los Thupa Amaro son legítimos soberanos de este Reyno, y que el nuestro es un intruso"<sup>173</sup>.

El segundo grupo de documentos esta constituido por aquellos producidos por los insurrectos mismos, ya sea antes, ya sea después de la insurrección.

1. José Gabriel Thupa Amaro en el año 1777, dirigió a las autoridades de Lima, un memorial relacionado con un pleito sobre su herencia con Diego Felipe Betancour. En realidad, el asunto en disputa no era cuál de ellos dos descendía de Felipe Thupa Amaro, es decir, de Thupa Amaro I, sino a quién correspondían los bienes pertenecientes a los caciques de Surimana, Tungasuca y Pampamarca. En este documento se dice que Coya Doña Pilcohuaco, mujer legítima de Don Diego Felipe Condorcanqui obtuvo la confirmación de ser "hija natural del Inca Don Felipe Thupa Amaro, nieta de Manco Inca y bisnieta de Huayna Cápac, Señores que fueron de estos Reinos". Recuerda que recibió algunas tierras "que fueron del Inca" y que todos los testigos que declararon en el asunto de su descendencia, "son testigos de excepción, españoles, caciques y principales, descendientes de los mismos Incas"<sup>174</sup>. Más adelante aparece su árbol genealógico y la respuesta a los argumentos del contrario. En la discusión, los soberanos son llamados Incas; así por ejemplo, "Don Felipe Thupa Amaro, último Inca del Perú y sucesor de los Reyes y Emperadores que dominaron estos Reinos"<sup>175</sup>. La argumentación se concluye con la siguiente frase: "Es público y notorio, y mi misma inspección manifiesta que soy indio por todas partes; pero descendiente del Inca último, que soy actual Cacique por legítima sucesión y por general aclamación de mis pueblos"<sup>176</sup>.

En este documento, Inca significa ante todo Rey, pero también es el nombre de la dinastía. La genealogía presentada por el Inca

---

173. CDIP 2, 3 p. 214.

174. CDIP 2, 2 pp. 40-41.

175. CDIP 2, 2 p. 49.

176. CDIP 2, 2 p. 72.



es auténtica, como lo han demostrado las investigaciones por diversos historiadores<sup>177</sup>. Thupa Amaro I, hijo de Manqu Inka y nieto de Wayna Qhapaq tenía una hija llamada Juana Pilcohuaco Coya, quien se casó con Diego Felipe Condorcanqui. Ella y su prole fueron reconocidos legalmente como descendientes de los Incas y recibieron los privilegios que de ello se desprendían. Sus hijos llevaron el apellido del abuelo, esto es: Thupa Amaro, en cambio su hija, el de Pilcohuaco Blas Thupa Amaro, hijo de Juana Pilcohuaco, tuvo un hijo llamado Sebastián, también de apellido Thupa Amaro (su hermana, por el contrario, era Pilcohuaco), Miguel, hijo de Sebastián, fue padre de José Gabriel Thupa Amaro. Se ve claramente en esta genealogía una sucesión de apellidos distinta a la española (confirmada, además, por las actas, como en la ya citada partida de matrimonio de Marcos Thupa Amaro Ynga de 1735; lo cual nos permite establecer también, el empleo continuo del apellidos y título de Inca); pues según las reglas españolas, los descendientes de Diego Condorcanqui debieran llevar su apellido. El que se usara el apellido Thupa Amaro, tanto en las partidas eclesiásticas como en las oficiales, indica que las autoridades españolas lo reconocían de hecho. Desde el punto de vista de las autoridades, al menos hasta el estallido de la insurrección, el apellido Thupa Amaro era tan normal como puede serlo ahora López.

2. Este uso es confirmado por documentos como aquel en el que aparece Don Josef Thupa Amaro Inga, cacique y gobernador de las aldeas de Surimana, Pampamarca y Tungasuca. Este documento fue hecho con la participación de testigos, traductores, del Protector de los Naturales y del Escribano Real. En él, Thupa Amaro es llamado "último Rey del Perú" y no Inca<sup>178</sup>.

3. En las disposiciones tomadas durante la insurrección, J.G. Thupa Amaro aparece, por lo general, como "Don Josef Gabriel Thupa Amaro Indio de la Sangre Real de los Incas y Tronco Principal"<sup>179</sup>. Al firmar utiliza siempre la palabra Inca, o una fórmula

---

177. Cf. J. de la Cruz y Salas. *Vástagos del Inti*. Cusco, 1959.

178. CDIP 2, 2 p. 95.

179. CDIP 2, 2 p. 272.

parecida: "J.G. Thupa Amaro Inca de la sangre Real y tronco principal de los Reyes del Perú"<sup>180</sup>. Esta vez, la palabra Inca aparece como parte integrante del apellido, nombre de la dinastía y título de ejercicio del poder de monarca, una forma que permite evitar llamarlo rey.

4. En una carta de Tomás Titu Condemayta a Micaela Bastidas, la palabra Inca designa sencillamente a J.G. Thupa Amaro<sup>181</sup>, es decir, al soberano. Abundan los casos de tal empleo de esta palabra.

5. En una carta del inca a un tal García, J.G. Thupa Amaro designa con el término a otra persona, probablemente a su hijo<sup>182</sup>.

6. En el protocolo de entrega de la parroquia que recibió el cura Antonio de Chávez Mendoza, al ser nombrado por el Inca, encontramos: "Señor Gobernador Don J.G. Thupa Amaro Inca, Tronco Principal de la sangre Real de nuestro Monarca del Perú"<sup>183</sup> donde Inca significa seguramente: Soberano, rey.

7. Más claramente aún aparece el término Inca como palabra para designar al rey, en el título que se encuentra en la proclamación real: "Don José Primero por la gracia de Dios Inca Rey del Perú"<sup>184</sup>.

En otros documentos de los insurrectos, el término Inca aparece con significados tales como los presentados en los anteriores ejemplos. Resulta en consecuencia que su empleo en los documentos realistas, carlistas y revolucionarios incaicos, es el mismo. En las declaraciones de los insurrectos y en las de los sospechosos de simpatizar con la revolución, que he incluido en un grupo aparte de fuentes, no hallamos significado nuevo alguno de este término.

Inca significa entonces, Soberano, rey, es el nombre de la dinastía, un título aristocrático derivado del apellido.

---

180. CDIP 2, 2 p. 293.

181. CDIP 2, 2 p. 341.

182. CDIP 2, 3 p. 393.

183. CDIP 2, 2 p. 485.

184. Cf. el Capítulo V.

## Conclusiones

De las consideraciones hechas hasta el momento resulta que el concepto de independencia, tal como los concibió la Ilustración europea, no fueron utilizados en el Perú de aquel tiempo. Por el contrario, se empleó el concepto de: Soberano, gobernante del cual emana el derecho y la justicia, símbolo del Estado y seguramente también de la patria. Era posible tener solamente un soberano y en consecuencia se podía distinguir a uno propio y otro ajeno.

En las fuentes aparece en forma evidente la contraposición entre Rey e Inca. El Inca es ante todo el Rey de los indios, en cambio, el Rey lo es de los no-indios. Al mismo tiempo, el Inca era llamado Rey pero cautelosamente.

Al analizar las causas y objetivos de la insurrección, no tiene mayor sentido buscar las descripciones del propio Estado, es mucho mejor buscar informaciones cómo deberá ser el Rey y su justicia, cuáles eran los rebeldes del soberano y las obligaciones para con él, etc. Evidentemente, esto no significa que los rebeldes no quisieran la independencia o que fueran completamente incapaces de hablar de ella, significa única y exclusivamente que aquello a lo que la Ilustración y los europeos posteriores dieron en llamar independencia, fue llamado de otra manera por los revolucionarios peruanos de los años ochenta del siglo XVIII.

Significados de palabras relativas al poder y el soberano, a veces son obvias; así, por ejemplo, es tan fácil comprender por qué se podía llamar al Inca Libertador, pero difícil ¿por qué es Redentor o Restaurador, ya que debe ser Soberano de todos los habitantes del Perú y no tan sólo de los indígenas?

El análisis que hemos hecho hasta aquí de los conceptos utilizados en el s. XVIII, no permiten responder aun a algunas preguntas. Parece ser entonces que intentar una comprensión de las fuentes, únicamente a través de su relación con el mundo conceptual europeo-español, es insuficiente. Lo que sigue siendo, incluso, si tomamos en consideración el hecho de que los conceptos utilizados en los documentos son, más bien, anteriores a la Ilustración. Los que participaron en la insurrección, en su gran mayoría, fueron educados

en una cultura que no debía valerse necesariamente de tales conceptos. La gente que participó en los acontecimientos, excluyendo una parte no muy grande de origen español y criollo, hablaba en quecha o aymará. Es cierto que se declaraban nominalmente católicos, pero aun hoy día, en el territorio afectado por la insurrección, el catolicismo no es la religión cotidiana, ni la más importante. La visión europea, española, de la historia (no importa si es una visión propia de la Ilustración o anterior a ella), supone una progresión, una transformación ya sea desde el paganismo hasta el cristianismo, o de la barbarie o el salvajismo a la cultura y a la civilización. La visión de historia cristiana tiene su límite en el juicio final. La visión de historia progresista "desde el salvajismo a la civilización" no tiene final, porque no concibe límites del progreso. Ambas presentan la cultura occidental y cristiana como superior sobre la otra, por su naturaleza salvaje y pagana. La visión indígena de la historia y la sociedad debía ser otra, ya que hasta hoy día existe en los Andes Centrales una comprensión aborígen propia de la historia.

## Parte II

### RUNA SIMIWAN YUYASQA



SONOS EL TIEMPO-ESPACIO EN EL  
TAWANTIN SUYU

**Parte II**

**RUNA SIMIWAN YUYASQA**

En el campo de las ciencias se pueden hallar cosas increíbles, así lo demostró lo que ha llegado al momento de escribir a los españoles. Los sacerdotes castellanos que decían en latín del a la religión romana y usaban las palabras introducidas por los españoles. Los españoles, también, entre los indios se encontraban, y así se ve en el libro de la "Historia del descubrimiento y conquista de las Indias Occidentales" que aquella que dice que el Tawantinsuyu venían, se referían a los indios por su idioma, así, y nada en esto tiene que al terror a punto de...



### Capítulo III

## **SOBRE EL TIEMPO-ESPACIO EN EL TAWANTIN SUYU**

En los documentos relativos a la insurrección se delínean las contradicciones existentes entre los objetivos supuestos (sobre todo aquellos que aparecen en las declaraciones de las autoridades rebeldes) y lo que fue su puesta en práctica. Los documentos rebeldes escritos en español, independientemente a quién estuviesen dirigidos, contienen un programa de acción distinto, aunque siempre parecido, de lo realizado por los insurrectos, lo que permite ver intenciones distintas a aquellas oficialmente expresadas por los dirigentes. Así, por ejemplo, los documentos rebeldes garantizan la seguridad y los bienes a cada quien, les interesa tan sólo que sea peruano. Las fuentes españolas sostienen que se exterminó a todos los blancos y a menudo también a los mestizos, es decir, no solamente a los arribados de España.

Por último en los documentos se pueden hallar frases incomprensibles, e.g.: la afirmación de que ha llegado el momento de expulsar a los españoles. Las autoridades revolucionarias declaran su fidelidad a la religión católica y utilizan las técnicas introducidas por los españoles. Sin embargo, también entre los insurrectos se presentaban prácticas que indican la existencia de concepciones y creencias no propias del catolicismo, como aquella que dice que el Inca una vez vencedor, resucitaría a los muertos por su causa justa, y como si esto fuese poco, al tercer o quinto día.



Busqué una manera de diferenciar las ideas que resultan de las tradiciones prehispánicas de aquellas originarias del pensamiento europeo, así como aclarar las contradicciones y declaraciones incomprensibles. Supuse como hipótesis que éstas se derivan de la presencia, entre los insurgentes, de una visión de la historia completamente diferente de aquella hispano-católico-europea. Desafortunadamente, las fuentes directamente relacionadas con la insurrección nos suministran solamente informaciones, fragmentarias que pueden ser interpretadas sólo cuando ya disponemos de algún modelo explicativo de las mismas.

III Dos descripciones de la historia se convirtieron para mí en un punto de partida. La primera de ellas fue escrita por don Felipe Guaman Poma de Ayala, un indígena extremadamente ilustrado, que terminó su crónica por 1615. La segunda descripción fue apuntada en 1972 por don Abdón Yaranga Valderrama, comunero de Huancaraylla en la provincia de Vilcas Huamán, es decir Víctor Fajardo, departamento de Ayacucho. Ambos textos son bastante similares entre sí. A. Yaranga Valderrama, quien además de ser comunero es también profesor en la universidad París VIII, las comparó y publicó. Puesto que don Felipe Guaman Poma de Ayala era igualmente originario de la misma región, es lícito suponer que el texto apuntado en 1972 es un descendiente de otro que existió ya en el s. XVI.

Ambos textos son los únicos accesibles que describen ampliamente una imagen del pasado preínca y del futuro del Tawantin Suyu o del Perú. Aunque, claro está, los cronistas de los siglos XVI y XVII nos han dejado algunas informaciones acerca de la imagen incaica de la historia, muy pocos se interesaron también por los tiempos preincaicos. Posteriormente, nadie se ha interesado en las imágenes andinas de la historia, hasta que finalmente en el siglo XX se compilaron muchos cuentos y mitos. Hay entre ellos narraciones conocidas con el nombre del mito de Inkarrí, considerado como un mito compensatorio o milenario, si el Inca ha de volver, o un mito de origen del mundo, si ya no regresa. El milenarismo andino ha sido estudiado en su aspecto religioso. Su estudio como teoría andina de cambio social todavía espera su turno.

Como he dicho, las dos descripciones de la historia andina me han servido en la búsqueda de una historiosofía andina, es decir de

imágenes del pasado, presente y futuro, y de las reglas de su construcción. En la investigación busqué explicar por qué los campesinos, y no solamente los campesinos, en las tierras que habían pertenecido al Tawantin Suyu creían necesaria una reconstrucción del Estado de los Incas. No se trata aquí de afirmar que “los mitos mesiánicos son causa de insurrecciones campesinas”, sino de buscar factores culturales y no-económicos que han generado y generan la convicción de que el Inca ha de volver para que todo sea mejor.

## **De la Lengua**

El lenguaje codifica una clasificación básica de la realidad, por eso considero necesario discutir las categorías cognitivas de tiempo y espacio impuestas por el quechua y el aymara. En los territorios afectados por la insurrección existían como idiomas de alcance supralocal además del español, el quechua sureño y el aymara. Las categorías que quiero considerar aquí son propios tanto del quechua como del aymara, y aparecen en todos los dialectos quechuas sobre los cuales he encontrado alguna información, y también en aymara y haqaru. Para facilitar la discusión, he resuelto referirme a aquel dialecto quechua que conozco mejor, el quechua sureño, hoy utilizado desde Yauyos en el departamento de Lima hasta el sur de Bolivia.

En las tierras controladas por los rebeldes existieron también por lo menos tres lenguas locales: Uru, chipaya y puquina; lamentablemente, sus estudios no están lo suficientemente avanzados para permitir cualquier descripción de imágenes de tiempo-espacio que implican.

El rasgo característico de una oración declarativa en quechua, es la codificación de la fuente de información dentro de la oración misma. El hablante tiene que indicar obligatoriamente si su juicio se basa en premisas que resultan:

1. de su experiencia personal consciente y en capacidad de raciocinio;
2. de informaciones que ha recibido de otros;
3. o de sus propias suposiciones.

Esta necesidad de indicar la fuente de información existe en quechua de tal modo como en el castellano es obligatorio indicar el singular o plural y el género masculino o femenino. Un quechua hablante puede entonces decir:

Quzqupim karqan = Estuvo en el Cuzco y yo lo sé porque allá lo vi;

Quzqupich karqan = Estuvo en el Cuzco y es lo que yo sospecho sin ninguna seguridad de que así haya sido;

Quzqupis kasqa = Estuvo en el Cuzco, es lo que he oído.

Sin embargo no puede decir: Estuvo en el Cuzco, sin indicar su fuente de información. La frase sin tal indicación es defectuosa e incomprensible.

Corresponde a cada una de estas tres selecciones básicas una forma del verbo quechua. Todas las formas del verbo quechua pertenecen a una de dos categorías: la primera abarca todo el tiempo y espacio que uno puede conocer por su experiencia propia en el pasado, presente o futuro, e incluye el futuro de otros; la segunda abarca solamente el tiempo y espacio que se conocen indirectamente, a través de información de segunda mano, o ya conocidas pero por un testigo imperfecto, es decir, un niño, un borracho, un inconciente o en sueño. Normalmente, en narraciones del pasado alejado se utiliza las formas pertenecientes al segundo grupo, frecuentemente son traducidas al castellano andino como pluscuamperfecto. En primer grupo de formas se distingue presente, pasado y futuro. El futuro tiene formas especiales. La designación inequívoca del futuro existe solamente para la tercera persona sin la participación de primera o segunda persona. Las formas de primera, segunda y primera inclusiva pertenecen al sistema de designar direcciones de la acción. El sistema es común para todos los tiempos: Cada acción puede realizarse en dirección del hablante, o desde el lugar del hablante hacia el oyente, o en alguna tercera dirección. Las formas traducidas al castellano en forma de primera o segunda persona del futuro connotan a la vez que la acción se efectuará lejos del lugar en el cual se encuentra el oyente y/o el hablante.

El sistema de pronombres demostrativos concuerda con el sistema verbal. Los ejemplos de uso localizan algo en el espacio:

kaypi = aquí, en el lugar del hablante  
chaypi = allá, en el lugar del oyente,  
chaqaypi = allá, lejos tanto del hablante como del oyente,  
wakpi = aparte, a otra parte, en otro lugar, en lugar invisible  
ya para el hablante o para el oyente.

Evidentemente, en la descripción de categorías gramaticales omití todas las categorías que permiten al hablante describir detalladamente lugar, tiempo y consecuencias de la acción<sup>185</sup>. Hay un detalle más, muy importante para entender cómo el lenguaje codifica el espacio. Todo hablante de un idioma europeo, sea castellano, inglés o polaco al hablar se encuentra cara al futuro. Su pasado lo ha dejado atrás. Todo hablante del aymara y del quechua encara su pasado, visible a la luz del día y conocido, hasta el horizonte. Su futuro se encuentra detrás suyo, invisible y desconocido, sin luz.

La palabra utilizada en describir el mundo y el tiempo es común para el quechua sureño y el aymara. *Pacha* significa tiempo y espacio, o un momento en el tiempo y un lugar en el espacio. De allí nacen los significados de la tierra, mundo, y de época, un tiempo. La pacha en las oraciones del siglo XVI se divide en cuatro partes básicas espacialmente [en quechua del Quzqu]:

qaylla pacha = el mundo de los límites o de los cabos,

hanaq pacha = el cielo,

kay pacha = el mundo en el cual vivimos

uku pacha = el mundo de adentro.

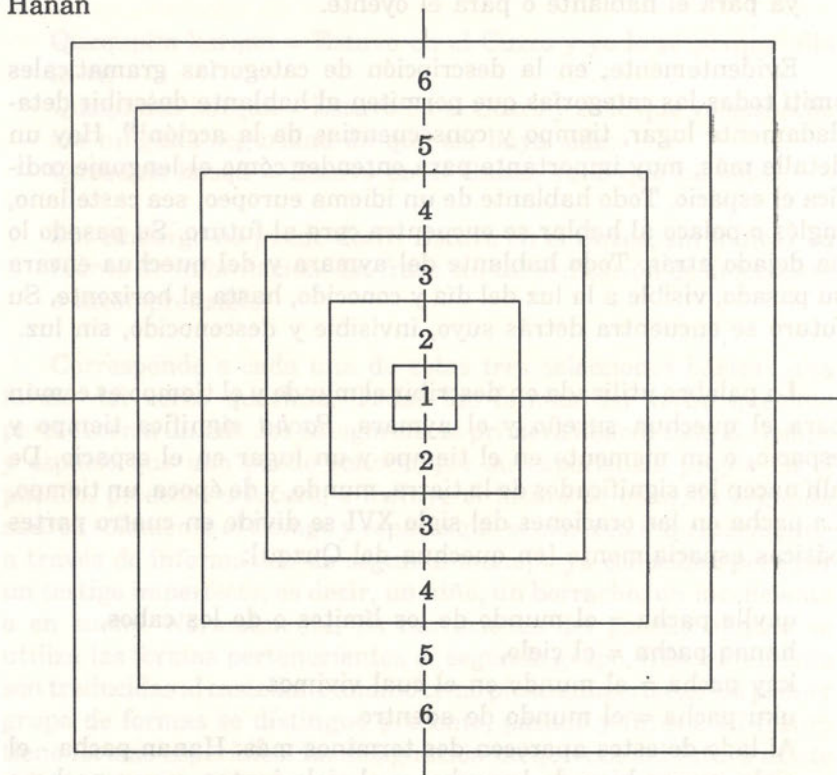
Al lado de estos aparecen dos terminos más: Hanan pacha - el cielo, o mas bien de los cabos y el cielo juntos, y ura pacha o hurin pacha - "El mundo, dicen los que están en el cielo" [Gonçalez Holguin 1952: 356], es decir kay pacha y uku pacha juntos.

---

185. Hice la descripción en base a las seis gramáticas publicadas por el Intituto de Estudios Peruanos en 1976. Además, utilicé Gary. J. Parker, *Ayacucho Quechua Grammar and Dictionary*, The Hague-Paris 1969; M. J. Hardman, *Jaçaru; Outline of phonological and morphological structure*, The Hague - Paris 1966; *El reto del multilingüismo en el Perú*, compilador Alberto Escobar, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1972, y M. Hardman, J. Vásquez y J.D Yapita, *Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical*, Gramma impresión, La Paz 1988.

El siguiente esquema resume estas informaciones:

Hanan



Hurin

1. Futuro, es de otros, es invisible.
2. Presente, este mundo en que vivimos, aquí.
3. Pasado que conocemos, este mundo que conocemos por experiencia, allá.
4. Tiempo espacio conocido de segunda mano, por informaciones indirectas, lejos del oyente y del hablante.
5. Tiempo espacio sobre el cual se puede hacer conjeturas, otra parte.
6. Lo desconocido.

El esquema no es un modelo cosmológico andino. Es un modelo de la imagen del mundo dada en el idioma. Un modelo cosmológico debe contener también el movimiento y localización de las fuerzas que actúan en el mundo. Lo presentó en forma de cuadrado proque en las mesas de las ofrendas se representa el mundo con una manta cuadrada.<sup>186</sup>

### **De la familia como sistema de clasificación**

El hombre comienza a conocer el tiempo-espacio a través de su familia. En cierto sentido la familia es nuestro primer y básico punto de referencia. Puesto que a través de la familia y de su lugar en la sociedad conocemos el tiempo-espacio, el sistema de parentesco y, en general, el sistema según el cual clasificamos nuestras relaciones sociales, puede servir también para clasificar el tiempo-espacio, es decir, tanto el tiempo como el espacio.

En la cultura ágrafa siempre se trata de aprovechar al máximo un sólo sistema clasificatorio, para minimizar la cantidad de información memorizada. Es entonces explicable que el sistema de parentesco se utiliza en muchos otros ramos del conocimiento, entre ellos, en la transmisión de las imágenes del pasado.

El sistema de parentesco andino tuvo que influir entonces en las imágenes de historia entre los andinos. Hay varios trabajos sobre el sistema de parentesco andino. Para los fines de este trabajo, seguí la descripción propuesta por Tom. R. Zuidema<sup>187</sup>. El modelo reconstruido para el Quzqu por Zuidema aparece en variantes y continuaciones en gran parte de Andes centrales. Aquí aproveché so-

---

186. Para la discusión de significados de hanan y hurin véase Hocquenghem, Anne Marie, "Hanan y hurin", *Chantiers amerindia*, supplément 1 au n° 9 d'Amerindia, A.E.A., Paris 1984.

187. Reiner Tom Zuidema, *The ceque system of Cuzco: The social organization of the capital of the Inca*, Leiden 1962. Zuidema modificó su imagen del parentesco Inca en "Parentesco Inca", en: *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Enrique Mayer y Ralph Bolton, editores, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima 1980. Además utilicé también el trabajo de Anne Marie Hocquenghem 1984.

lamente aquellas partes del modelo que pueden referirse a las imágenes de historia y del espacio, y abandoné un intento de resumir el modelo. Además, hasta hoy no se ha investigado los límites de sus usos. El modelo se basa en observar varias divisiones que coexistían y abarcaban la misma población. Fueron las divisiones en dos partes llamadas saya, en tres partes llamadas qullana, payan y qayaw, en cuatro partes llamadas suyu, en cinco partes, y en diez partes. Según el modelo, cada individuo pertenecía a un ayllu, linaje endogámico y patrilineal, y a una panaka, un grupo exogámico y matrilineal.

### **Del Tiempo y de la Historia en el siglo XVI**

La división en cinco puede ser fácilmente observada en las crónicas de los siglos XVI y XVII. Fernando de Montesinos anota en su crónica que el tiempo se medía así:

en tiempo deste Rey se contauan Los años comunes de 365 dias  
Y oras y luego por decadas dando a cada decada diez años y  
cada decada de 100 y cada diez decadas de çiento

mil

[36]

mill años llamandole *Capachuata* o *intiphuatan* que quiere decir  
el gran año del sol poreste modo contaban los siglos y Reynos  
porlos años magnos solares

Y es comun frasis entrellos ablando de algun Rey Peruano y  
delos sucesos acaçidos en sus Reynados decir *ysa ay intipi  
alliscampim cay cay caria* que quiere decir despues de hauer  
paSado dos soles suçedio esto y esto

y no entender este lenguaxe el liz[ençia ]do Polo de Ondegardo  
le hiço dezir que los ingas no tubieron de antiguedad mas de  
450 años delos comunes huiendo de ser delos maximos y solares  
de mil años que son los 40500 que an pasado depues del dilubio  
Si no es que digamos que este gouierno espeçial delos ingas fue  
de 400 años aesta parte que esto es verdad como Veremos en  
su lugar<sup>188</sup>

---

188. FM p. 35v-36, según el manuscrito de Sevilla.

Después en otro lugar añadió:

suçediole ayay manco 1º deste nombre hiço este Rey Junta general conel cuzco de todos los sauios *Amautas* Parala rreformaçion de los años que enaquellos tiempo se iua Cassi oluidando La quenta dellos y para que conforme alas influençias y posturas delos astros en sus mouimientos se hordenase la computacion delos tiempos despues de muchos dias que duro La Junta Se determino que no se contasse el año por lunas como hasta halli sino que cada mes tuuiese treinta dias fixos y que las semanas fuesen de diez dias Y los çinco dias que sobrauan fuesen media semana y enella se pusiessen Los visiestos que llaman *Allacauquis* y los indios llaman al mes desta semana el mes chiquito hordeno tambien que asi como hauia semanas de diez dias Las vbiese de años de modo que contaban diez años comunes por vno y luego cada dieZ destas decadas por otro que hera vn sol y la mitad que heran 500 años mando que se llamasse *Pachacuti* porla rraçon que se a dicho esta quenta de años guardaron siempre los Indios deste Reyno hasta la uenida delos españoles—<sup>189</sup>

Montesinos es el único cronista que anotó, por 1644, una lista de cerca de cien soberanos del Perú divididos en cinco soles. En otro lugar, he comprobado que el texto sobre el cual Montesinos basó su obra, había sido escrito antes de 1585<sup>190</sup>. Según la fuente, la historia del Perú se componía de un fundador, seguido por unos 64 reyes los cuales gobernaron el imperio desde el Cuzco [=¿Tiahuanaco?]. Cuando cayó el imperio, 28 reyes de la misma dinastía reinaron en Tampu Tuqu, hasta la restauración del imperio en el Quzqu. Los reyes se dividen entre cinco soles, con los Incas del Cuzco mismo en el quinto sol. Existen algunas similitudes entre la lista de Montesinos y una lista de los antepasados propios de don Felipe Guaman Poma de Ayala<sup>191</sup>, quien otorga una genealogía similar, aunque ya sin enumerar a todos los ancestros, a los gobernantes de otras partes del Tawantin Suyu<sup>192</sup>. Para Montesinos 500 años son tan sólo la última época de gobierno de los Incas.

---

189. FM p. 53.

190. Szemiński, Jan, *Manqu Qhapaq Inkap kawsasqankunamanta. De las vidas de Manqu Qhapaq Inka*, libro por salir en La Coria, Trujillo.

191. FGPA pp 75-76.

192. FGPA pp. 76-78.



Todo el texto de Montesinos resulta demasiado complicado para el análisis de la historia de los cinco soles. Sin embargo, fueron ocho reyes llamados Pacha Kuti antes de los Incas, es decir cuatro mil años. En la lista de los Incas del Cuzco aparece un Pacha Kuti más, es este entonces el Pacha Kuti IX. Todo esto indica que en la concepción de historia apuntada en las fuentes utilizadas por Montesinos, el último sol, en el que gobernaron los Incas, también tuvo una duración o debió durar un mil años.

También fray Martín de Murúa, quien terminó su obra por 1611, sostiene que:

desde la creación del mundo hasta este tiempo hauian passado quatro soles sin éste que al presente nos alumbra. El primero se perdió por agua, el segundo cayendo del cielo sobre la tierra y que entonces mató a los gigantes que había y que los huesos que los españoles han hallado ... en diferentes partes son de ellos ... El tercer sol dizen que faltó por fuego. El quarto que por ayre, de este quinto sol tenía gran quenta y lo tenían pintado y señalado en el templo de Curicancha y puesto en sus quipos hasta el año de 1554<sup>193</sup>.

Esta última información se encuentra confirmada en las obras de varios cronistas, según los cuales ya durante la Conquista o la misma Conquista, o bien algún otro acontecimiento entre los años 1532-1572, fue considerado como fin de la época, fin del sol. Don Felipe Guaman Poma de Ayala lo llama fin de los tiempos del Inca, fin de Inqa Pacha. El apodo del virrey don Francisco de Toledo, llamado Pacha Kuti es una buena prueba del final de una y comienzo de otra época.

Los cronistas se pueden clasificar en dos grupos. El primero de ellos incluye a todos quienes descuentan de alguna fecha de la época de la Conquista, mil años o quinientos años para fechar el comienzo de los Incas. El segundo grupo trata de encontrar una fecha en el pasado, para fijar en ella el comienzo de los Incas: El diluvio universal o nacimiento de Cristo.

---

193. MM p. 69 Cap. 27 F. 39.

Partidarios de quinientos años son frecuentemente cronistas más tempranos, cuyas obras contienen sugerencias de que en el Cuzco siempre había habido dos reyes, uno del Cuzco de abajo, Hurin Quzqu, otro del Cuzco de arriba, Hanan Quzqu<sup>194</sup>. La *Relación de los khipu kamayuq* nos da como tiempo de dominación de los Incas 473 años y enumera ordenadamente a todos los doce Incas<sup>195</sup>.

Descripciones de acontecimientos contemporáneos, simultáneos entre sí, son ordenadas en una secuencia por la naturaleza lineal del hablar. Así, para los informantes andinos los acontecimientos contados probablemente quedaban en su lugar sin alteración alguna, sin embargo, en la percepción del cronista, pudieron convertirse en una secuencia. La enumeración puede comenzarse desde lo más antiguo hacia el presente del hablante, o desde el presente hacia el pasado. En descripciones de jerarquías, la enumeración puede comenzar desde lo menos importante hacia lo más importante, o al

---

194. Hoy, en 1992 coexisten varias teorías que pretenden explicar las llamadas listas de los Incas:

1. La más tradicional, y a mi parecer insostenible, pretende que las listas de los reyes Incas son listas de los reyes Incas, quienes uno después del otro reinaron en el Cuzco y en el imperio.

2. La teoría de las dos dinastías, la cual afirma que en el Cuzco siempre hubo dos reyes, uno de Hanan Quzqu otro de Hurin Quzqu y que los reyes de las listas tradicionales deben dividirse en dos dinastías paralelas, según su pertenencia respectiva.

3. La teoría de las dos dinastías, la cual afirma que en el Cuzco siempre hubo dos reyes, uno de Hanan Quzqu otro de Hurin Quzqu, sin embargo, admite que los reyes de la lista tradicional posiblemente no son reyes del Quzqu, sino fundadores de linajes cuzqueños, y que por tanto no disponemos de ninguna lista de los reyes Incas.

4. La teoría de Tom R. Zuidema expuesta en la obra citada, según la cual los diez personajes enumerados entre Manqu Qhapaq y Wayna Qhapaq fueron diez fundadores de linajes cuzqueños, y precisamente por fundadores enumerados como reyes, pero que no disponemos de ninguna lista de reyes Incas.

No dudo que un imperio, en el cual se hereda derechos a la tierra, al agua y su uso, a saber, a los dioses y al poder, tiene que recontar su pasado para legitimizar el poder del gobernante o gobernantes. Tal convicción no me ayuda en escoger el modelo preferido para interpretar las listas de los Incas.

195. *Relación de la descendencia gobierno y conquista de los Incas por Collapiña, Supno y otros quipocamayos*. Lima 1974.

revés. Es perfectamente posible que dos dinastías simultáneas, una en Hanan Quzqu, la otra en Hurin Quzqu quedasen convertidas en una sola. De la misma manera, si hubiesen simultáneamente diez jefes de familia enumerados uno después de otro, serían probablemente enumerados a partir de aquel más cercano a los antepasados y de menor rango hasta aquel que es el más joven y de mayor rango.

Esta forma de enumeración ha perdurado hasta ahora, como lo demuestran, por ejemplo, los harawi cantados por el niño muerto en el camino al cementerio, publicados por A. Yaranga Valderrama:

Uray bisinu, hanay bisinu, "Vecino de abajo, vecino de arriba,  
mamaytamá qawarinki. mirarás por mi madre.  
Uray bisinu, hanay bisinu, Vecino de abajo, vecino de arriba,  
taytaytamá qawarinki."<sup>196</sup> mirarás por mi padre."

Quizás los Intis (soles) descritos por Montesinos, compuestos de dos Pacha Kuti cada uno, deben ser convertidos a nuestro sistema de medir el tiempo de una manera completamente distinta. En realidad un sol cuenta solamente con quinientos años. El cataclismo que cierra el periodo de duración de un sol, Pacha Kuti, fue contado una vez como el cataclismo que cierra la parte hurin (de abajo) del tiempo espacio y de la época, y otra vez como el que cierra la parte hanan (de arriba)<sup>197</sup> del mismo tiempo espacio. Así, el periodo de quinientos años fue contado dos veces, primero como los quinientos años de la mitad inferior, y luego como los quinientos años de la mitad superior, lo que sumado da un milenio. En tal sistema de cálculo, las extremidades inferiores de un individuo de treinta años tienen sesenta años.

Si cada época tuvo su parte de arriba y de abajo, es decir, fue entendida como compuesta de dos partes, entonces es lícito preguntar, ¿cuáles otras divisiones aplicadas a la organización del Cuzco

---

196. AYW 1, p. 22

197. Véase Hocquenghem, Anne Marie, "Hanan y hurin", *Chantiers amerindia*, supplément 1 au no. 9 d'*Amerindia*, A.E.A., Paris 1984.

y al sistema de parentesco, aparecían también en las imágenes del pasado?

Para investigar el fenómeno, aproveché dos enumeraciones de las épocas del mundo descritas por don Felipe Guaman Poma de Ayala<sup>198</sup>:

El décimo punto de la enumeración se refiere al futuro: El lector debe imaginarse lo que ha de pasar cuando predomine nuestro ser cristiano. El otro ejemplo muestra una división en épocas algo distintos:

<i>Texto original</i>	<i>Interpretación</i>	<i>Traducción</i>
uari uira cocha runa	Wari Wira Qucha Runa.	Generación de antepasados de piedra animada. <sup>199</sup>
el segundo uari runa	El segundo Wari Runa.	Segundo: generación de piedra animada.

198. Nathan Wachtel se ha ocupado en las épocas descritas por FGPA con magníficos resultados. Véase, N. Wachtel, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y sociedad andinas*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1973 y especialmente el ensayo: "Pensamiento salvaje y aculturación: El espacio y el tiempo en Felipe Guaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega", pp. 163-228. Ha demostrado la presencia en la división de época de todas las divisiones estudiadas por Zuidema en 1962, menos la división tripartita en qullana, payan y qayaw. Llamó la atención a las siguientes correspondencias:

Parte del Imperio	Epoca
Kunti Suyu	Wari Wira Qucha Runa
Qulla Suyu	Wari Runa
Anti Suyu	Purun Runa
Chinchay Suyu	Awqa Runa
Quzqu	Inqap Runan, o Inqa Pacha Runa

199. Aquí traduzco runa =generación porque así lo hizo don Felipe Guaman Poma de Ayala. Sobre el significado de wira qucha, véase Szemiński: *Un kuraka, un dios y una historia ("Relación de antigüedades de este reyno del Perú" por don Joan de Santa Cruz Pacha cuti yamqui Salca Maygua) 2 Antropología social e historia. Serie monográfica. Director Alejandro Isla, Sección Antropología Social (ICA), Facultad de Filosofía y Letras UBA/*

el tersero purum runa	El tercero Purun Runa.	Tercero: generación de bárbaros. <sup>200</sup>
el cuarto auca runa	El cuarto Awqa Runa.	Cuarto: generación de guerreros.
el quinto yncap runan	El quinto Inqap Runan.	Quinto: gente del Inca.
el sexto pacha cuti runa-	El sexto pacha kuti runa:	Sexto: generación del cataclismo universal:
chalco chima yngauisquis ynga- aua panti ynga. capitanes rreynando topa cuci gualpa uascar ynga lexitimo y contradicion con su ermano atagualpa uastardo ynga-auca-nacusan pacha cutiscan pacha-	Chalco Chima inqa, Quisquis inqa, Aua Panti inqa capitanes rreynando Topa Cuci Gualpa Uascar inqa legítimo y contradicción con su hermano Atagualpa bastardo inqa-awqanakusqan pacha kutisqan pacha.	tiempo de los Incas: Chalco Chima, Quisquis, Aua Panti, capitanes, durante el reinado de Topa Cuci Gualpa Uascar Inca legítimo, y de la contradicción con su hermano Atagualpa, Inca bastardo, tiempo de guerras mutuas y del mundo volteado.
el setimo conquista cristiano runa	El setimo <i>CONQUISTA CRISTIANO</i> runa	Séptimo: generación de la conquista cristiana,
don francisco pizarro y don diego de almagro- don luys de	Don Francisco Pizarro y Don Diego de Almagro, Don Luís	tiempo de la conquista por Don Francisco Pizarro y Don

MLAL, San Salvador de Jujuy 1987, pp.12-20. El significado de wari observó Adelaar, Willem, F. H., *Tarma Quechua, grammar, texts, dictionary*. Lisse, The Peter de Ridder Press, 1977, p. 492.

200. Sobre los significados de purun, véase Szemiński, *Manqu Qhapaq Inkap kawsasqankunamanta, Introducción*.

avalos de ayala  
conquistascan pacha-  
rreyna dona juana de  
castilla enperador  
don carlos pacha  
runa-

el otabo cristiano  
pachapi-auca tu-  
cuscan rreyninchi-  
manta quiuicuscan  
alsascan pacha

yscay sonco traydor  
don francisco pizarro-

paypa uauquin gon-  
zalo pizarro  
don diego de almagro  
macho  
don diego de almagro  
uayna mestizo paypa  
churiñ-  
francisco hernandes  
giron  
auca tucuscan pacha  
runa-

el noueno allin  
tactalla cristiano  
justicia alli cascan

capac apo señor Rey  
emperador don carlos

paypa churin don  
phelipe segundo Rey-  
paypa churin don

de Avalos de Ayala  
**CONQUISTA** sqa  
pacha,  
reina Doña Juana de  
Castilla emperador  
Don Carlos pacha  
runa.

El otavo **CRISTIANO**  
pachapi awqa tukus-  
qa **REY** ninchik-  
manta qiwikusqa  
**ALZA** sqa pacha:

Iskay sunqu traidor  
Don Francisco Pi-  
zarro,

paypa wawqin Gon-  
zalo Pizarro,  
Don Diego de Alma-  
gro machu,  
Don Diego de Alma-  
gro wayna **MESTIZO**  
paypa churin  
Francisco Hernandez  
Girón,  
awqa tukusqa  
pacha runa;

El noueno, allin  
jtaktalla? **CRISTIA-  
NO JUSTICIA** alli  
kasqa.

Qapaq apu señor  
**REY** emperador Don  
Carlos

paypa churin Don  
Felipe segundo, **REY**  
paypa churin Don

Diego de Almagro, y  
Don Luis de Avalos  
de Ayala,  
gente del tiempo de  
la reina Doña Juana  
y del emperador Don  
Carlos.

Octavo: el tiempo de  
rebelarse y alzarse  
contra nuestro rey, y  
convertirse en ene-  
migos en la epoca  
cristiana:

El traidor corazón  
doble, Don Francisco  
Pizarro,

su hermano Gonzalo  
Pizarro,  
Don Diego de Alma-  
gro el viejo,  
Don Diego de Alma-  
gro el joven, mestizo,  
su hijo,  
Francisco Hernandez  
Girón,  
gente de tiempo de  
convertirse en ene-  
migos.

Noveno: Estar bien  
con buena y ¿? jus-  
ticia cristiana:

Señor y rey, el señor  
Rey emperador Don  
Carlos,

su hijo el Rey Don  
Felipe Segundo,  
su hijo Don Feipe

phelipe terzero-  
cauzapuwanchic  
allin cristiano cay-  
ninchicta uacaychan  
capac cayninuan-

el decimo cristiano  
cayninchie yallin  
miran

cayta yuyaycunqui  
soncoyqui animay-  
quipe<sup>201</sup>

Felipe tercero,  
kawzapuwanchik,  
allin *CRISTIANO*  
kayninchikta waqay-  
chan  
qapaq kayninwan.

El decimo: *CRISTIA-  
NO* kayninchik ya-  
llin miran.

Kayta yuyakunki  
suqnuykipi *ANIMA*  
ykipi.

Tercero,  
viven para nosoros y  
guardan que seamos  
buenos cristianos  
con su realeza.

Décimo: se multipli-  
ca y predomina nues-  
tro ser cristiano.

En esto pensarás  
en tu corazón y ani-  
ma.

El décimo punto de la enumeración se refiere al futuro: El lector debe imaginarse lo que ha de pasar cuando predomine nuestro ser cristiano. El otro ejemplo muestra una división en épocas algo distinta:

el primer yndio lla-  
mado -  
uari uira cocha runa-  
uari runa-

auca runa-  
purun runa-  
ynca pacha runa-

cristiano runa-  
cinco uidas y genera-  
ciones de los yndios  
el proster desde -

El primer indio lla-  
mado  
Wari Wira Qucha  
Runa,

Wari Runa,  
Awqa Runa,  
Purun Runa,

Inqa Pacha Runa.  
*CRISTIANO* Runa;  
cinco vidas y genera-  
ciones de los indios,

Primero los indios  
llamados:  
Indios antepasados  
de piedra animada,  
Indios de piedra  
animada,  
Indios guerreros,  
Indios bárbaros,  
Indios del tiempo del  
Inca.  
Indios cristianos;  
cinco vidas y gene-  
raciones de los indios,  
el postrero desde

201. FGPA 911[925].

uascar ynga atagualpa ynga- ynfantes y del capitán general chalco chima- quisquis- auapanti- quizo yupanqui

aucanacusan runa- conquista cristiano-

diospa pachan rreyna dona juana enperador maximiliano cascanmanta runa

chaypa capitannin- don carlos rrey enperadorpa cachan enbaxadornin- don francisco pizarro don diego almagro cascanmanta runa

enperadorpa cachan oydores pricidentes birrey blasco nunes de uela- birrey don antonio de guzman- birrey don andres marques- cascanmanta runa-

rrey don felipe segundo paypa cachan don francisco de

el proster desde Waskar Inqa, Atagualpa Inqa, infantes, y del capitán general Chalku Chima, Kiskis, Awa Panti, Kizu Yupanki.

awqanakusqan runa, CONQUISTA CRISTIANO

*DIOS* pa pachan Reina Doña Juana, emperador Maximiliano kasqanmanta runa,

chaypa *KAPITAN*nin, Don Carlos *REY ENPERADOR* pa kachan *EMBAJADOR*nin: Don Francisco Pizarro, Don Diego Almagro kasqanmanta runa;

*ENPERADOR* pa kachan, oidores, presidentes, virrey Blasco Núñez de Vela, virrey Don Antonio de Guzmán, virrey Don Andrés, marqués, kasqanmanta runa;

Rey Don Felipe Segundo, paypa kachan: Don Francisco

Uascar Inca, Atagualpa Inca, infantes. y de los capitanes generales: Chalco Chima, Quisquis, Aua Panti, Quizo Yupanqui,

Indios de guerras mutuas,

Conquista cristiana, Indios de la época de los vicarios de Dios, Reina Doña Juana y emperador Maximiliano;

Indios de la época de los capitanes de estos, enviados del Rey y Emperador Don Carlos, y sus embajadores: Don Francisco Pizarro, Don Diego Almagro;

Indios de la época de los enviados del Emperador, oidores, presidentes y virreyes: Blasco Núñez de Vela, Don Antonio de Guzmán, Don Andrés, marqués;

Indios de la época del Rey Don Felipe Segundo, y de sus en-



toledo	bizorrey	de Toledo visorrey,	viados: Don Francis-
bizorrey don martin		visorrey Don Martín	co de Toledo visorrey,
anrriques conde-		Anríquez, conde, vi-	visorrey Don Martín
birrey don garcia		rrey Don García	Henríquez, conde,
marques de canete-		marqués de Cañete,	virrey Don García
birrey don luys de		virrey Don Luís de	marqués de Cañete,
uelasco cascanmanta		Velasco kasqan-	virrey Don Luís de
runa-		manta runa;	Velasco;

rrey don phelipe el	Rey Don Felipe el	Indios de la época del
terzero paypa cachan	Tercero, paypa	Rey don Felipe Ter-
don gaspar zuniga	kachan: Don Gaspar	cero y de sus envia-
asuedo monterrey	Zúñiga Acevedo	dos: Don Gaspar
conde birrey don	Monterrey conde, vi-	Zúñiga Acevedo con-
juan de mendoza y de	rrey don Juan de	de de Monterrey, vi-
la luna marques	Mendoza y de la	rrey don Juan de
cascanmanta runa	Luna marqués kas-	Mendoza y de la
	qanmanta runa.	Luna marqués

hasta este tienpo se	Hasta este tiempo se	Hasta este tiempo se
escriue y declara- <sup>202</sup>	escribe y declara.	escribe y declara.

Aquí la división en épocas cristianas es más complicada y la enumeración no incluye al futuro. Sin embargo en ambos casos se trata de cinco épocas anteriores a la Conquista, y, en un caso, también de cinco épocas que siguen a la de los Incas incluyendo al futuro. La segunda enumeración de las épocas de indios cristianos, se compone aparentemente de unas seis épocas. Sin embargo, al tomar en cuenta que en un caso los indios bajo el gobierno de los enviados del rey son descritos separadamente de los indios bajo el gobierno del rey, resulta que el autor enumeró tantas épocas de indios cristianos cuantos reyes de España reinaron en el Perú. Es decir, la enumeración sigue en este caso otro esquema que la precedente. A pesar de esto, contiene un elemento difícil a entender: Incluye entre los tiempos de los cristianos, la época de guerras civiles entre los andinos, de acuerdo a la enumeración precedente.

202. FGPA 1081[1091].

A las cinco épocas del Perú antes de la Conquista, corresponden entonces cinco épocas del Perú cristiano, cuando el autor utiliza el mismo esquema para la época cristiana. Don Felipe describió también cinco épocas del mundo cristiano europeo comenzando desde la creación del mundo:

1. "El primer mvndo Adan. Eva"
2. "El segvndo mvndo de Noe"
3. "Terzera edad del mvndo desde Abrahan"
4. "Qvarta edad del mvndo desde Rei David"
5. "Qvinta edad del mvndo desde el nacimiento de Gesvcristo"<sup>203</sup>

El esquema de cinco épocas causó una discusión duradera. Unos atribuyen el esquema a influencias joaquinistas traídas por los franciscanos y divulgadas entre los indios cristianizados. Otros insisten en el origen independiente y andino del esquema. Personalmente, no dudo que en caso de don Felipe Guaman Poma de Ayala se trata de superposición de un esquema andino de cinco épocas sobre otro de cinco épocas, el europeo y cristiano. Mis argumentos son los siguientes:

En la descripción de las cinco épocas del mundo cristiano, el autor eliminó los elementos importantes del punto de vista cristiano: El pecado original ni se lo menciona en la historia de Adán y Eva; en la de Noé no habla de un Pacto con Dios; no merece mención Abraham como primero en adorar a Dios único, rey David no es un siervo de Dios y Jesús no es un redentor. Sin la menor duda, el autor conoció la historia sagrada, pero en la descripción de épocas cristianas utilizó un esquema no cristiano. Cada época acaba con un cataclismo causado por los pecados de los vivientes, y cada una tiene sus rasgos más importantes:

---

203. FGPA 22[22] *et seqq.*

1. "El primer mvndo Adan. Eva" Adan cultivó la tierra con chaki taklla. "estos dichos hombres cada uno de ellos y sus multiplicos beuieron muy muchos años solo adan y eua ueuria dos o tres mil anos - parerian de dos en dos y anci fue necesario henchir el mundo de gente ... estuvo el mundo lleno de hombres que no cauia y estos no conocio al criador y hazedor de los hombres y aci desto mando dios fue castigado el mundo dentro todo lo criado por sus pecados fue castigado con las aguas del luio"<sup>204</sup>
2. "El segvndo mvndo de Noe" Noe "planto uina y de ello hizo uino y biuiu del dicho uino y se emborracho y sus hijos ydeficaron la torre de babelonia por mandado de dios tubieron deferentes lenguages que antes tubieron una lengua en esta edad uiuieron los hombres quatrocientos o trecientos años - mando dios salir desta tierra derramar y moltiplicar por todo el mundo... y destroyeron a los dichos sodomestas que comenso los primeros ydolos del rreynino - y se comenso la dicha moneda abraham y su linaje - comensaron a serconcidarse- ysacrifico a dios con su hijo"<sup>205</sup>
3. "Terzera edad del mvndo desde Abrahan" un mundo de jueces y de falta de jueces<sup>206</sup>. Falta la descripción de sus pecados y de ca-taclismo.
4. "Qvarta edad del mvndo desde Rei David" un mundo de reyes. "en esta edad se alsaron muchos rreys y muchos señores - y multi-plicaron. y mucha gente en el mundo- y en

---

204. FGPA 23[23].

205. FGPA 25[25].

206. FGPA 27[27].

este tiempo entraron en pulicia aci como por la justicia como por gouierno- y beneficio- arte ficio- oficios mecanicos- y procuraron tener mucha hazienda y rriquesas y salieron a buscar oro y plata y comensaron a saltarse con la codicia dela rriqueza dejaron lo bueno- entraron a lo malo del mundo”<sup>207</sup>. Falta la descripción del cataclismo.

5. “Quinta edad del mvndo desde el nacimiento de Gesvcristo” un mundo de reyes, emperadores. La descripción incluye a los reyes persas, Tolomeos, emperadores romanos, reyes francos y españoles hasta el presente del escritor. El nacimiento coincide con el reinado de Zinchi Ruqa Inqa en el Quzqu<sup>208</sup>

Para seguir con el análisis del material, es necesario resumir las descripciones de las cinco épocas del mundo andino pero presentando a la vez el modo en el cual lo narra FGPA:

48[48] Dibujo “ Primer de generacion indios. Vari Vira Cocha Runa. primer yndio deste rreyno”

Un indio con barba y bigotes vestido de hojas ara la tierra con chaki taklla. Una “uari uira cocha uarmi<sup>209</sup>” lo ayuda “ en este rreyno de las yndias”.

49[49][...]

*Vari vira cocha runa* primer generacion de yndios ... – esta generacion primera duraron y multiplicaron pocos años– ochocientos [tachado: y treynta] años en este mundo nuevo llamado yndias a los quales que enbio [tachado: e] dios estos dichos yndios se llamaron– uari uira cocha runa. porque desendio de los dichos espanoles. y aci le llamaron uira cocha– desta generacion comensaron a moltiplicar. y la

---

207. FGPA 29[29].

208. FGPA 31[31]-32[32].

209. wari wira qucha warmi =mujer almáciga de sustancia vital, piedra animada, mujer de la primera época de la humanidad actual, antepasada de piedra animada.

desendencia y multiplico despues a estos les llamaron dioses y lo tubieron aci contado de los dichos años de seys mil y seycientos treze años sacado los dichos ochocientos [tachado: y treynta] años duraron y multiplicaron muy presto por ser primer generacion de yndios y no murieron y no se matauan dizen que parian de dos en dos. macho y henbra daqui multiplico los demas generaciones de yndios a los quales les llamaron pacarimoc runa<sup>210</sup> y esta gente no sauia hazer nada 50[50] ni sauia hazer rropa bestianse hojas de arboles y estera texido de paxa ni sauia hazercasas ueuian en cueuas y penascos. todo su trauajo era adorar a dios —como el profeta abacuch y dezian aci a grandes boses— señor hasta cuando clamare y no me oyras y dare bozes y no me rresponderas.

capac senor	1.	¡Qapaq SEÑÓR!	¡Señor, rey!
hayca camam. capa- risac.	2.	¿Hayka kamam qaparisaq?	¿Hasta cuando cla- maré?
mana oya riuan qui- cho.	3.	¿Mana uyari- wankichu	¿No me oirás
cayariptipas.	4.	qayariptipas?	aunque te invocare?
mana hay niuan quicho.	5.	¿Mana hay ni- wankichu?	¿No me dirás:¿qué?

con estas palabras adoraua al criador con la poca sombra que tenia y no adorauan a los ydolos demonios uacas<sup>211</sup>. comensaron atrauajar arar como su padre adan y andauan como perdidos ayrados en tierra nunca conocida. perdida gente-

210. paqarimuq runa =gente que aquí brota de la tierra, gente nacida aquí; primera generación de antepasados, los que brotaron de las profundidades de la tierra.

211. waka =lo que es uno compuesto de dos, antepasado fundador de linaje, divinidad, dios, cualquier manifestación del poder sobrenatural cuando es asociada con el mundo de abajo, lugar donde se manifiesta el poder, templo, lugar sagrado, individuo u objeto excepcional, monstruo, monstruosidad, hombre o animal deformados, de nariz partida, de labio hendido, con seis dedos Szemiński 1987: 79-96.

que en esta tierra primero vivian serpientes— amaro<sup>212</sup>— saluages zacha runa<sup>213</sup>. uchuc ullco.<sup>214</sup> ticres otorongo<sup>215</sup> duendes . hapi nuno<sup>216</sup>— poma<sup>217</sup> leon— atoc<sup>218</sup> sorra. hozos ucumari<sup>219</sup>. luycho<sup>220</sup> y uenados— estos dichos primeros yndios uari uira cocha los mataron y conquistaron la tierra y senoriaron ellos y se entraron en este rreyno de las yndias por mandado de dios—

*esta gente uari uira cocha* runa perdieron la fe y esperansa de dios y la letra y mandamiento de todo perdieron y aci ellos se perdieron tambien aunque tubieron y una sonbrilla de conocimiento del criador de los hombres y del mundo y del cielo y aci adoraron y llamaron a dios runa camac uira cocha<sup>221</sup>—

*esta gente no supieron dadonde* salieron ni como ni de que manera y anci no ydulatrauana las uacas ni al sol ni 51[51] ... a la luna estrellas ni a los demonios y no se acordaron que uinieron de la desendencia de nue del luuio aunque tienen noticia del luuio. porque ellos les llama uno. yaco pacha cuti<sup>222</sup> fue castigo de dios—

*de como esta gente cada uno* fueron casados con sus mugeres y ueuian cin pleyto y cin pendencia ni tenia mala uida cino todos era adorar y seruir a dios con sus mugeres como el profeta ysayyas en el pesalmo rogaua a dios por el mundo y pecadores como profeta

---

212. amaru =serpiente, dragón.

213. zacha runa =gente de árboles, habitantes de la selva.

214. uchuk ullqu =pequeño varón ; uchuk ullquy =enano muy peludo que vive en cuevas, detrás de caídas de agua; no hace más daño que causar gran susto a la gente que lo ve [casi siempre sucede con niños y mujeres] Parker, Chávez 1976: 69

215. uturunku =jaguar Panthera onca.

216. hapi ñuñu =fantasma o duende González Holguín 1952:150, "que solía aparecerse con dos tetas largas que podían asir de ellas" explica GH, sin embargo, es un error de traducción, porque un agarratetas se diría ñuñu hapi, y no hapi ñuñu que puede traducirse como teta que agarra, o uno que agarra y mama.

217. puma =felis concolor.

218. atuq =zorro, Canis azarae, o Pseudalopex inca, o Duscicyon culpaeus andinus.

219. ukumari =oso.

220. luychu =venado, cabra montés, que el macho tiene cuernos chicos, la hembra que no los tiene. González Holguín 1952: 220, Odocoileus virginianus.

221. runa kamaq wira qucha =almácigo de sustancia vital que cría seres humanos, antepasado de los humanos.

222. unu yaku pacha kuti =fin del mundo o daño común por agua, diluio.

salomon dixo que orasemos por la conuercion de los proximos y a otros entre ellos y pasauan aci la uida estos dichos yndios en este rreyno—

*de como tenian lugares señalados para llamar a dios runa camac*<sup>223</sup>.

aunque estauan perdidos y aquella lugar tenian li[n]pios—

*de como los primeros yndios: uari uira cocha runa trayyan auito y trage [tachado: de] y arar de adan y de eua de primeros hombres el huzo y costumbre de arar la tierra—*

estos primeros yndios llamados uari uira cocha runa. adorauan al

ticze uira cocha	1. ¡Tiqsi Wira Quchá,	¡Almácigo de sustancia vital que pone fundamentos
caylla uira cocha	2. Qaylla Wira Quchá,	Almácigo de sustancia vital que funda limites
pacha camac	3. Pacha Kamáq,	Alma del tiempo espacio,
runa rurac	4. Runa Ruráq!	Hacedor de seres humanos! <sup>224</sup>

hincado de rrodilla puesta las manos y la cara mirando al cielo, pedian salud y merced y clamauan conuna bos grande deziendo—

maypim canqui	1. ¿Maypim kanki?	¿Dónde has estado?
maypim canqui	2. ¿Maypim kanki?	¿Dónde estarás? <sup>225</sup>
yaya	3. ¡Yayá!	¡Señor!

*destos yndios de uari uira cocha* los dichos legitimos y los mayores que llamaron— pacarimoc. capac apo<sup>226</sup> salieron señores grandes y los

223. runa kamaq =criador de seres humanos.

224. ¿Son invocaciones a una sola divinidad o a cuatro divinidades distintas? Traduzco kamaq =alma según Taylor, Gerald, "Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri", en *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, Tome LXIII, 1974-76, pp. 231-244.

225. La pregunta del v.1-2 puede referirse al pasado, al futuro y al presente.

226. paqarimuq qapaq apu =señor y rey que nace aquí, que aquí brotó desde las profundidades de la tierra, título del rey fundador de linaje de los reyes,

uastardos y menores salieron gente 52[52] baja multiplicaron y fueron llamados uari runa<sup>227</sup> y purun runa<sup>228</sup> salieron muy mucha gente—

*el entieRo destes yndios uari uira cocha runa* fueron comun. cin hazer nada desde el tiempo de uari uiracocha runa. uari runa. porun runa auca runa fueron cimplmente el entierro cin ydulatra ni serimonias alguna—

*prologo a los dichos primeros – yndios gentellamado uari uira cocha runa. o que* buena gente aunque barbaro ynfiel porque tenia una sonbrilla y lus de conosemiento del criador y hazedor del cielo y de la tierra y todo lo que ay en ella. solo con dezir. runa camac pacha rurac<sup>229</sup>. es la fe y es una de las mas graue cosas. aunque no supo de lo demas ley y mandamiento euangelio de dios que en aquel punto entra todo. ued esto critianos letores de esta gente nueba y prended de ellos para la fe uerdadera y serbicio de dios la santicima trinidad—fin de la historia de los primeros yndios uari uira cocha runa

53[53] Segvnda edad de indios vari rvna

Dibujo: “Vari rvna”. Un “uari runa” reza de rodillas:

pacha camac	1. ¡Pacha Kamáq!	¡ Alma de tiempo-es- pacio!
maypim canqui	2. ¿Maypim kanki?	¿Dónde has estado?

Una “uari uarmi<sup>230</sup>” esta dentro de un “pucullo<sup>231</sup>”, “en este rreyno de las yndias”

54[54]

desde la segunda edad de yndios llamado uari runa[...] su multiplico de uari uira cocha runa que duraron y multiplicaron estos dichos yndios mil y tre[tachado: ilegible] años. comensaron a trauajar hizieron chacras andenes y sacaron acecyas de agua de los rrios y

---

y título de su sucesor legítimo y actual, el mayor título entre la aristocracia local según FGPA.

227. wari runa =gente de piedra animada.

228. purun runa =gente bárbara.

229. runa kamaq pacha ruraq=criador de seres humanos, hacedor del mundo.

230. wari warmi =mujer piedra animada.

231. pukullu =tumba, casa.



lagunas y de posos y aci lo llaman. pata chacra larca yaco<sup>232</sup> y no tenian casas . cino edificaron unas casitas [...] pucullo y no sauian hazer rropa cino que se bestian de cueros de animales souado y se uestia de ello. y no señoriaua los demonios ni adorauan a los ydolos uacas cino con la poca sonbra adoraua al criador y tenian fe en dios pues que estos hazia oracion diciendo

ticze caylla uira cocha	1. ¡Tiqsi Qaylla Wira Quchá!	¡Almácigo de sustan- cia vital, que pones fundamentos y limi- tes!
maypim canqui hanac pacha picho	2. ¿Maypim kanki, 3. hanaq pachapi- chu,	¿Dónde estarás? ¿en el cielo,
caypacha picho uco pacha picho caylla pacha picho	4. kay pachapichu, 5. uku pachapichu, 6. qaylla pachapi- chu?	en este mundo, en el infierno, o en el mundo de los cabos?
cay pacha camac	7. ¡Kay pacha Kamáq,	¡Alma de este mun- do,
runa rurac.	8. Runa Ruráq	Hacedor de seres hu- manos!
maypim canqui oyariuay	9. ¿Maypim kanki? 10. ¡Uyariway!	¿Dónde estás? ¡Oyeme! <sup>233</sup>

—dizia anci. o señor adonde estas en el cielo o en el mundo o en el cabo del mundo o en el ynfierno adonde estas oyeme hazedor del mundo y de los hombres oyeme dios con esta dicha clamacion adorauan a dios y tenia mandamiento y ley entre ellos y comensaron a guardar y 55[55]...rrespetaron a sus padres y madres y señores y a unos y con otros se obedecieron de los dichos seys mil y saicientos y treze años sacando desde la gente uari uira cocha runa y deste uari runa dos mil y ciento y cincuenta anos duraron y multiplicaron estos

232. pata chakra larqa yaku =agua de acequias en las tierras cultivadas en andenes, sistema de regar los andenes.

233. Traduzco uku pacha =infierno, y qaylla pacha =mundo de los cabos, siguiendo a FGPA. Uku pacha =mundo de adentro y de abajo, qaylla pacha =mundo de los límites.

yndios destes ueneeron a multiplicar a la tercera gente de puruon runa—  
*de como los muy antiguos yndios que llamaron*

pacarimoc runa	paqarimuq runa:	gente que brotó aquí desde la tierra:
uari uira cocha runa	wari wira qucha runa,	gente antepasados piedra animada,
uari runa	wari runa	gente piedra animada <sup>234</sup>

no tenían oficios ni arifícios ni beneficios ni guerra ni casa ni ninguna cosa cino entendian rronper tierra. uirgen y hazer andenes en las quebradas y en las penas y la tierra comensaron a zernir y escoger todas las piedrecitas y sacauan agua y asecyá. comian y dormian el bestido que tenían de pellexos souados. de poca costa como dicho primero de hoxas de arboles luego de esteras hechas de paxa luego de pellexo de animales no sauia mas pero sauia que auia cielo descanso que daua dios runa camac y que auia enfierno y pena y hambre y castigo—  
*tenian los yndios antigos conocimiento de que abia un solo dios tres personas desto decia aci que el*

padre era justiciero.	padre era justiciero	padre era justiciero:
yayan runa muchochic.	yayan runa muchochic,	el padre que castiga a la gente;
el hijo caritatibo.	el hijo caritativo:	el hijo caritativo:
churin runa cuya payac	churin runa kuya-payaq	el hijo que tiene piedad de la gente;

el menor hijo que daua y aumentaua salud y daua de comer y enbiaua agua del cielo para darnos	el menor hijo que daba y aumentaba salud y daba de comer y enuiaaba agua del cielopara darnos de	el menor hijo que daba y aumentaba salud y daba de comer y enuiaaba agua del cielopara darnos de
---	--	--

---

234. Los antepasados que brotaron de la tierra, se componían de dos grupos o generaciones.

de comer y sustento. sulca churin causay coc micoy coc runap allin- ninpac	comer y sustento: sulka churin kawzay quq mikuy quq runap allinninpaq;	comer y sustento: el hijo menor que da sustento neces- sario a la vida, que da comida para el bien de la gente;
al primero le llamaua 56[56] yayan yllapa	al primero le llamaba: Yayan Illapa,	al primero le lla- maban: el Señor/Padre Rayo,
al segundo chaupi churin yllapa	al segundo: chawpi churin Illapa,	al segundo: el Rayo hijo me- diano,
al cuarto le llamaua	al cuarto le llamaba	al cuarto le lla- maba
sullca churin yllapa	sullka churin Illapa.	el Rayo hijo me- nor <sup>235</sup> .

questos dichos tres personas eran y creyyan que en el cielo era tan gran magestad y señor del cielo y de la tierra u aci le llamauan yllapa y despues por ello los yngas sacrificaron al rrayo y temieron muy mucho primero no le sacrificaron cino llamauan a boses mirando al cielo todos los yndios deste rreyno—  
*prologo a los dichos letores de uari runa el segundo gente de que tenian la ley de su padre de conoser al criador.*

ticzey caylla uira cocha	Tiqsiy Qaylla Wira Qucha	Almácigo de sustan- cia vital que delimita la fundación
runa camac	Runa Kamaq	Alma de seres huma- nos

235. Comparación con las expresiones quechuas aclara que la expresión: "al cuarto le llamaua" no se refiere a numeración de personas, sino a la enumeración de los hijos del rayo, los cuales fueron cuatro. La enumeración omite a las hijas.

hasta dezir	hasta decir	hasta decir
alpamanta	Alpamanta	el que los forma
rurac	Rurac	de la tierra <sup>236</sup>

dezian y dauan bozes nunca sabia dezir mas ni adorauan a los ydolos y uacas y con ello parese que tenia toda la ley de los mandamientos y la buena obra de misericordia de dios aunque barbaro no sabiendo nada cino comensando una casilla de piedra. pucullo que hasta oy estan. mira cristiano letor desta gente barbara bos otros no la teneys aci luego lo perdes prended destos y seruid a dios nuestro señor que nos crio

fin de la historia del segundo gente de uari runa

57[57] tercera edad de indios pvrvn rvna

Dibujo: Pvrvn rvna. Una pareja el "puron runa" y la "puron uarmi" hilan delante de una casa "en este rreyno de las yndias"

58[58] *de este tercera edad de yndios[...] purun runa [...] su multiplico de uari uira cocha runa y de uari runa- y biuieron y multiplicaron esta gente muy mucho como la arena de la mar que no cauia en el rreyno de yndios y multiplicaron mil [tachado:treynta y dos] y ciento años estos dichos yndios comenzaron a hazer rropa tejido y hilado auasca<sup>237</sup> y de cunbe<sup>238</sup> y otras pulicias y galanterias y plumages y deficaron casas y paredes de piedra cubierto de paxa y alsaron Reys y señores capitanes a los dichos lexitimos de uari uira cocha le llamaron capac apo . uantouan ranpauan pacarimoc apo<sup>239</sup> como proseguian de buena angre y tubieron mandamiento y ley y mojonaron sus pertinencias y tierras y pastos y chacaras cada señor en cada pueblo y tubieron sus mugeres cazadas y conuerzaron y*

236. El primero de los nombres es ambiguo y puede traducirse también: Tiqsi y Qaylla Wira Qucha, es decir: Tiqsi Wira Qucha y Qaylla Wira Qucha, Wira Qucha que pone fundamentos, Wira Qucha que impone limites. La expresión "hasta decir" indica, que el autor pensó en una enumeración de nombres.

237. awasqa =tejido.

238. qunpi =ropa fina, texida Gonçalez Holguín, *op. cit.*, p. 67, paños de corte con varias figuras y labores o sin ellos Bertonio, Lvdovico, *Vocabulario de la lengua aymara*. Reimpresión facsimilar, CERES, IFEA, MUSEF, Cochabamba [1612]1984, p. 51.

239. qapaq apu, wantuwan ranpawan paqarimuq apu =señor rey, señor que nació aquí con andas y con una litera cubierta.

dotaron y se dieron buenos egenplos y dotrina y castigos y auia justicia entre ellos y auia ordenansa y ley y comensaron a hazer brauesas y entre ellos andauan- a caridad y por eso comian en publico plasa y baylauan y cantauan y abia gente como hormiga multiplicaron . comensaron a hazer policia y se rregalaron y abrieron caminos para ellos por donde se cigue agora y con la poca sombra adoraron al criador - y de los dichos seys mil y seycientos y treze años sacan 59[59]...do desde la gente de uari uira cocha runa. y uari runa hasta esta generacion de yndios de puron runa duraron y multiplicaron tres mil y dozoentos años y comensaron otra gente auca runa a multiplicar-

*de como auia borracheras y taquies* y no se matauan ni rrenian todo eran holgarse y hazer fiesta y no entremetian ydulatra ni serimonias ni hecheserias ni males del mundo

*de como guardauan las leys* y hordenansas. puesto por ellos y muria por ello y la ley de sus mojones y terminos. por el rrey y señor y capitanes que defendian en aquel tiempo-

*de como a sus mugeres* no se hallo adultera ni auia puta ni puto. por que tenian una rrecla que mandaua que las dichas mugeres no le auian de dalle de comer cosas de sustancia ni ueuia chicha tenia esta ley y anci no se hacia garañona ni adultera en este rreyno las yndias mugeres-

*de como se casauan uirgenes* y donzellas y l tenian por onrra de ellos y la uirginidad tede edad de treynta años entonses se casauan y le dauan dote pobre de lo que tenian le partian-

*questos dichos yndios de puron:* runa comensaron a poblarse en tierra uaxa y buen tenple y callente ydeficaron casas de pucullo dali comensaron alsar paredes y cubrieron casas y sercos y rreducieronse y tubieron plaza aunque no supieron hazer adobes cino todo era de piedra y labraron chacras y sacaron asecyas de agua adoraua con ello a dios y aci no le enbiaua dios su castigo a esta gente y anci multiplico mucho-

60[60] *estos yndios de puron runa* comensaron a texer rropa con uetas de colores y tiner lana de colores y criar mucho ganado- uacay

---

240. wakay =carneros de carga mayores lanudos o rasos, Gonçalez Holguín 1952, p. 167.

paco<sup>240</sup> y comensaron buscar plata y oro y la plata destes dichos fueron llamados— puron cullque puron cori<sup>241</sup>— el cobre anta<sup>242</sup> la payla coylo uaroc<sup>243</sup> el plomo yana tite<sup>244</sup> estano yurac tite<sup>245</sup> — oropimente atocpa corin<sup>246</sup>. comensaron a hazer bestidos de plata y de oro macizo canipo<sup>247</sup>— chipana<sup>248</sup> guayta.<sup>249</sup> aquilla<sup>250</sup>. meca<sup>251</sup>. poronco<sup>252</sup> tinya<sup>253</sup>. cusma<sup>254</sup>. taua cacro<sup>255</sup>. topo<sup>256</sup> y otras baxillas y galanterias y requiesas desta gente—

*de como no supieron leer ni escriuir estubieron de todo herrado y ciego perdido del camino de la gloria y anci como herrado de dezir que salieron de cueuas y penas lagunas y serros y de rrios . ueniendo de nuestro padre adan y de eua conforme el traje y auito y de trauar arar y adorar a dios y criador—*

[...] 61[61] [...] *en este tienpo en un pueblecillo el mas chico auia dies mill o ueynte mil soldados de guerra cin los uiejos ni muchachos y mugeres— a aci edificaron muchas sementerias a los penas lleuauan*

---

241. purun qullqi=plata bárbara, es decir natural, Gonçalez Holguín 1952, pp. 66, 296, purun quri=oro salvaje, es decir en pepitas Gonçalez Holguín 1952 pp. 69, 297.

242. anta=metal o cobre, Gonçalez Holguín 1952, p. 28.

243. quyllu waruq=waruq blanco, Gonçalez Holguín 1952 p.70, Bertonio [1612]1984: 2: 53, no he encontrado un significado de waruq, según el texto es un metal, sin embargo, el autor traduce toda la expresión: Paila.

244. yana titi=plomo Bertonio [1612]1984: 2: 353, Gonçalez Holguín 1952, p. 344.

245. yuraq titi=estaño, Gonçalez Holguín 1952, p. 344.

246. atuqpa qurin=oro del zorro, oropimente, sulfuro amarillo de arsénico.

247. ¿kanipu?=patena de metal que se pone en la frente, Gonçalez Holguín 1952 p. 50.

248. chipana=ajorca o manilla, Gonçalez Holguín 1952, p. 111.

249. wayta =plumaje, flor, y cualquiera cosa que se pone en lugar de penacho, Bertonio [1612]1984: 158.

250. akilla=vaso de plata u oro, Gonçalez Holguín 1952, p. 33.

251. miqa=plato chato, Gonçalez Holguín 1952, p. 237, plato de hecho enroscado de muchas bueltas, Bertonio 1612/1984: 221, un platillo de metal.

252. purunku=vaso de barro cuellilargo, Gonçalez Holguín 1952, p. 298.

253. tinya=atabal, adufe, vihuela, guitarra, Gonçalez Holguín 1952, p. 343.

254. kusma=camiseta Ricardo 1951 p. 28; túnica, hoy camiseta, camisión de mujer, Lira 1982, p. 109.

255. ¿tawa çaqro? =¿cuatro cacro?, adornos de metal.

256. tupu=alfiler con que prenden las indias la saya, Gonçalez Holguín 1952, p. 347.

tierra sernida y la agua lleuauan encantaros para rregar la tierra [...] dicen que una ues con una pistelencia se murieron muy mucha gente y que says meses comieron los condores buytres a esta gente y no lo pudian acauar todo los buytris deste rreyno [...] que en todo esteReyno salieron de muchas maneras de castas y lenguagues de yndios es por la casua de la tierra por que esta tan doblado y quebradas torcieron las palabras y anci ay muchos trages y aylo-

62[62] [...] tenian los dies mandamientos y buena obra de misericordia y limosna y caridad entre ellos y se hazian muy mucha gente de la que abia. comensando a rrenir por lena y lleuar paxa y de las tierras y chacaras sementerasy pastos y corrales y de las aguas quien auia de lleuar mas agua o de codicia de su rrequiesa con otro pueblo y otro pueblo tubieron guerra y se saquearon la rropa y bestidos oro plata. y entre ellos baylauan y cantauan con tanbores y pifanos. con todo eso xamas dexaua la ley y de hazerse sus oraciones al dios del cielo pacha camac y tenian su rrey cada pueblo destes yndios de purun runa jamas mesclaua de cosas de ydultras y mentiras ni lo auia en este tienpo cino todo llano y bien criados [...]

63[63] el quarto edad de indios avca runa<sup>257</sup>

Dibujo: "avca rvna", o "auca pacha runa"<sup>258</sup> Pelea de defensores de una fortaleza contra los sitiadores.

64[64] [...] esta gente durarony multiplicaron dos mil y cien años [...] se salieron y se despoblaron de los dichos buenos citios de temor de la guerra y aslamiento y contrdicion que tenian entre ellos. de sus pueblos de tierra baja se fueron a poblar en altos serros y penas y por defenderse y comenzaron a hazer fortalezas [...] y comensaron a rrenir y batalla y mucha guerra y mortanza con su señor y rrey y con otro señor y rrey [...] peleauan con armas [...]

chasca. chuqui.

chaska chuki,

lanza crespa, es decir con borla grande,

zuchoc chuqui.

¿zuchuq? chuki,

un tipo de lanza,

sacmana

zaqmana,

lo que sirve para dar puñadas, porra, manopla,

257. awqa runa=gente guerrera.

258. awqa pacha runa=gente de tiempo de guerra, sinonimo de awqa runa.

chanbi	chanpi,	porra de pelear, partesana, hacha ,
uaraca	waraka,	honda,
coñca cuchona	kunka kuchuna,	cortador de cuellos, alabarda,
ayri	ayri,	hacha o segur para cortar
uallcanca	wallqanqa,	rodela, broquel, escu- do,
pura pura	pura-pura,	pectoral de metal, plancha grande adorno de guerra en el pecho, o guarda pe- chos
uma chuco	uma chuku,	morrión, casco o cela- da
uaylla quepa	waylla qipa,	bocina de caracol grande
antara	antara,	flautillas juntas como órgano, zampona

[...] ya auia muy mucha muerte y derramamiento de sangre hasta cautiarse y se quitauan a sus mugeres y hijos y se quitauan sus sementeras y chacaras y acecyas de agua y pastos y fueron muy crueles que se rrobaron sus haziendas— rropa plata. oro cobre hasta lleualle las piedras de moler [...] y belicoso yndios y traydores y tenian mucho oro y plata [...] 65[65] [...] adoraron a dios y criador [...] y abia mucha caridad y mandamiento[...] y mucha comida y muy mucho multiplico de yndios y de ganados y se hizieron grandes capitanes y ualeroso prinzepes de puro uallente dizen que ellos se tornauan en la batalla leones y tigres y sorras y buitres gabilanes y gatos de monte a anci sus descendientes hasta oy se llaman poma. otorgo [...] abido grandes rreys y señores prencipales y caballeros duques condes y marqueses en todo el rreyno sobre ello fue enperador apo guaman chaua yaro uilca aci mismo de chinchay suyo— ande suyo. colla suyo. conde suyo .tauantin suyo [...] despues comensaron a conquistar los yngas en este rreyno”.

Siguen descripciones de jerarquía decimal, caminos de avance social, mujeres llamadas monjas, guerreros valientes. El cronista vuelve a repetir:



"de como se poblauan los yndios en serros y altos por ser ellos muy fuertes y brabos que todo su trauajo era guerrear. y uenserse uno con otros y quitarse quanto tienenen aquel tienpo"66[66]

Después alaba sus buenas costumbres: Misericordia, falta de adulterio, formas de matrimonio, castigos contra ladrones, adúlteros, y define las obligaciones del Rey:

"de como los Reyes antiguos pedian pas entre ellos y se aguardauan un año o medio año y luego acauando el plazo encontrauan y los dichos rreys no tenían otro dicho oficio cino edificar fortalezas y casas y chacaras y acecyas y lagunas de agua para rregar las sembrera en este rreyno—"68[68]

Los awqa runa tuvieron enseñanza religiosa y especialistas en saber especializado: poetas, filósofos, astrónomos y un sistema severo de enseñanza de juventud.

El cronista enumera las plantas y animales que aprovecharon, todos ellos típicos de quechua y puna, para añadir al final una enumeración de cultivos de los yunkas, valles calientes de la costa 69[69]. Aclarados los asuntos de manutención, el cronista prosigue con descripciones de entierros, castigos sufridos en la otra vida, ausencia de hechiceros y otros criminales "porque los matauan bibos" 70[70]. Los awqa runan dispusieron de un saber técnico limitado: "no abia oro ni plata tanta por la causa que no abia herramienta" 70[70]. Por razones de guerra no había puentes o caminos, y entonces tampoco había correos. Los reyes fueron polígamos, y no hubo muchos justicias. Los sabios sabían predecir lo invisible, el futuro 71[71]-72[72]. "ni daua tributo porque los rreys daquel tienpo fueron cristianos temieron a dios y a su justicia nunca tomauan sudor de persona ni sus trauajos de los pobres yndios" 73[73]. Prosiguen descripciones de respeto a las autoridades, de la religiosidad, casi cristiana.

En la descripción de los awqa runa aparecen unas informaciones muy importantes:

tanbien ay cierpientes de los que quedaron antes que dios enbio a la priemra gente de uari uira cocha runa— es que en el citio llamado quichicalla mas aca de los aymarays de guaylla ripa

ariau de pampa chire y mas alla de uata cocha uanca cocha ay serpientes guando ue a un cristiano buela un tiro de arcabus conun trono y sonido como arcabus y llega al hombre y le coge del cuerpo y le ata que no se puede sacar cortando con cochillo desde la rropa llega al cuero y le mata al hombre ci no le cura luego con sus mesmos guebos que ponen ellos y no ay otro cura y alli propio ay otro zerpiente de lagartixas que mata al hombre en los llanos y en otras tierras como en los andes ay biburas y culebras de cascabel que salta y cierpes tigres leones hozosy lagartos todo son cierpes para castigo de los malos que dios dexo en el mundo 74[74]

Es información que el mundo había existido antes de la aparición de los antepasados de los indios. Los antepasados fueron precedidos por los amaru.

La otra información incluida en la historia de los awqa runa, es su propia genealogía del cronista seguida por informaciones sobre los demás reyes de cada una de las cuatro partes del Tawantin Suyu, sin embargo, ya sin genealogías detalladas 74[74]-78[78]. La lista de los antepasados del cronista revela una división correspondiente a las edades de indios.

Desde la página 79[79] comienza una descripción larga de todo el imperio de los Incas, comenzando por la dinastía de doce reyes acabando con todos los detalles de administración imperial. La historia de los Incas comienza con una información sorprendente:

“mango capac ynga y su casta fueron de los amaros serpientes que todo lo demas es coza de burla lo que dizen y pintan de los dichos yngas” 80[80].

El significado de aquella información la he analizado en otro trabajo<sup>259</sup>. Aquí basta decir que solamente la historia de los Incas del Quzqu, es la posterior a los Awqa Runa en la historiografía de FGPA. Hubo varios Manqu Qhapaq, de los cuales el primero y más temprano descendió de la casta de los Amaru, y por tanto también

---

259. Véase Szemiński, Jan. *Manqu Qhapaq Inkap kawsasqankunamanta. De las vidas de Manqu Qhapaq Inka*. Por salir en la editorial La Coria, Trujillo.

sus sucesores. Como el mismo cronista lo dibujó a Manqu Qhapaq en forma de un ser humano, entonces los Amaru habían tenido forma humana, por lo menos en algunas ocasiones.

El cronista describe en total las siguientes épocas:

1. amaru pacha= tiempos de las serpientes
2. wari wira qucha runa= generación de antepasados de piedra animada
3. wari runa= generación de piedra animada
4. purun runa= generación de bárbaros
5. awqa runa= generación de guerreros
6. Inqap runan= gente del Inca

Otros cronistas parecen indicar la necesidad de subdividir los tiempos del Inca entre los Incas de Hanan Quzqu y los de Hurin Quzqu. Estas épocas estan seguidas por las épocas cristianas.

Los tiempos del amaru terminaron con la aparición de los wari wira qucha runa, la cual tuvo lugar después de unu yaku pacha kuti, el cataclismo del agua, el diluvio. FGPA identificó este diluvio con el de Noé. Así, la primera gente después del diluvio son los wari wira qucha runa, y no se sabe si antes de ellos había habido otras gentes en este mundo. Este mundo, llamado en quechua de FGPA, kay pacha, consiste en las Indias. Comparación de dos dibujos "Pontifical Mundo" 42[42], y "Mapa Mvndi del Reino de las Indias" 983-4 [1001-2] demuestra que en este mundo existen solamente las Indias con el centro en el Quzqu. Encima de las Indias está el cielo y debajo de ellas se encuentra Castilla. La descripción que acompaña el dibujo del mundo pontifical permite comparar rasgos de las Indias y de Castilla:

### *Indias*

en lo alto de España  
tierra en el día= yndias  
riqueza de oro y plata

### *Castilla*

en lo abajo de las Indias  
tierra de la noche=Castilla,  
Roma, Turquia,  
pobreza de oro y plata.

“los filosofos astrologos puetas lo sauian la tierra y la altura y la rrequiesa del mundo que no hay otro en el mundo que aya criado dios de tanta rriqueisa por que esta en mas alto grado del sol y aci senifica por la astrologia que quiso llamarse hijo del sol y llamalle padre al sol” 43[43].

En oposición a las Indias, se entiende que Castilla es un mundo de pobreza, el más alejado del sol. Por la astrología su rey no puede llamarse como el Inca, hijo del sol, tiene que llamarse hijo de la divinidad más alejada del sol, hijo del señor de las tinieblas.

La oposición aclara que los españoles fueron wira qucha por tener varios rasgos comunes con los antepasados. Tanto los españoles como los antepasados vinieron del mundo de la sombra, del mundo de abajo, el invisible. La aparición de los wari wira qucha runa en este mundo fue entonces la misma que la descrita por otros cronistas: Habían brotado desde las profundidades de la tierra. FGPA mencionó los lugares en los cuales habían brotado los antepasados.

Los antepasados aparecieron en el mundo ya dominado por los amarus, y por otros seres poderosos: “*que en esta tierra primero uiuián serpientes— amaro— saluages zacha runa. uchuc ullco. ticles otorongo duendes . hapi nuno— poma leon— atoc sorra. hozos ucumari. luycho y uenados— estos dichos primeros yndios uari uira cocha los mataron y conquistaron la tierra y senoriaron ellos y se entraron en este rreyno de las yndias por mandado de dios—*”<sup>260</sup>. La relación entre los antepasados y los amarus es una relación de conquista y falta de correspondencia: Se matan mutuamente. Los amarus perdieron el poder.

Wari wira qucha runa, fuera de ser antepasados tienen varios rasgos que los separan de gente oridnaria: Fueron inmortales, parían

---

260. En otro trabajo he intentado interpretar este fragmento como descripción de una serie de épocas que precedieron la aparición de los seres humanos, pero sin resultados inequívocos. Véase Szemiński, J., “Las generaciones del mundo según don Felipe Guaman Poma de Ayala”, en *Estudios Latinoamericanos*, Academia de Ciencias de Polonia, Instituto de Historia, Ossolineum, Vol. 9, 1982-1984, pp. 89-124.

los ñinos en parejas, se multiplicaron rápidamente y han sido reconocidos por dioses. Vivían en cuevas y se vestían de hojas de árboles. Fuera de rezar a Dios, supieron solamente trabajar la tierra con chaki taklla. Fueron antepasados directos de los señores legítimos. Su descripción los asocia con la parte baja del mundo.

Los que siguen, wari runa, construyeron andenes, se vestían de pieles, tuvieron casas y acequias. Sus rasgos los permiten ubicar en una parte alta del mismo mundo de los antepasados. Son casi tan inmortales como los anteriores, porque se les atribuye vida individual de varios siglos. Ambos grupos son unidos en la descripción de los paqarimuq, los que brotaron de la tierra:

pacarimoc runa	paqarimuq runa:	gente que brotó aquí desde la tierra:
uari uira cocha runa	wari wira qucha runa,	gente antepasados piedra animada,
uari runa	wari runa	gente piedra animada

Ambos comparten el rango de los antepasados de las gentes, ambos son llamados wari =piedra animada. La relación entre ambos grupos es de la parte hurin a la parte hanan.

Muy semejantes resultan las relaciones entre las dos generaciones siguientes, los purun runa y los awqa runa. Los purun runa habitaron y poblaron los valles cálidos, construyeron casas de piedra con techos de paja, hicieron túnicas, buscaron oro y plata, amojonaron su propiedades, guerrearon, construyeron terrazas y trajeron tierra y agua a las terrazas. Se desplazaron desde abajo hacia arriba. Tuvieron diversos idiomas, vestidos y reyes.

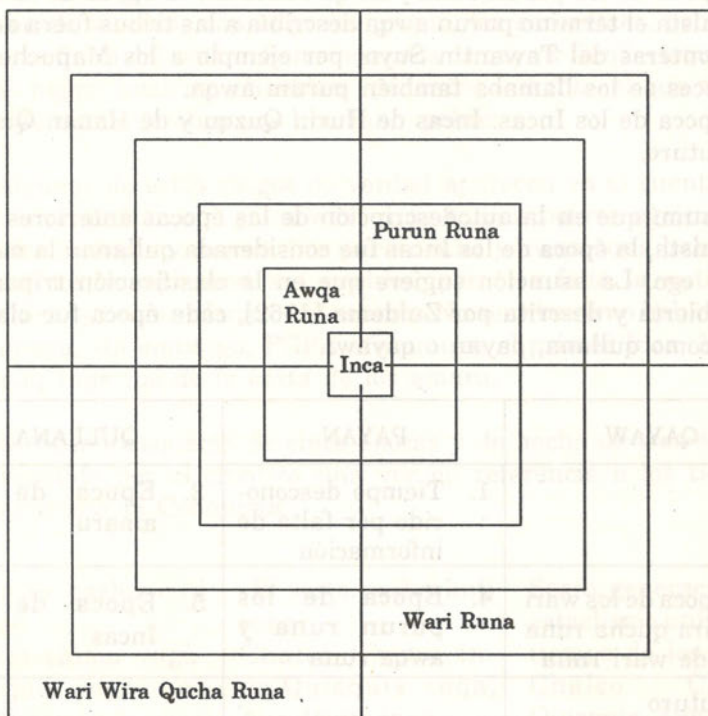
Los awqa runa vivieron en las cimas de los cerros, donde construyeron fortalezas. FGPA les atribuye los mismos saberes que a los purun runa, sin embargo, en su descripción destacan las informaciones políticas sobre jerarquía social y poder. FGPA incluyó en su descripción informaciones sobre sus propios antepasados, y sobre los antepasados de aquellos reyes de los cuatro suyus quienes, bajo el gobierno del Inca, habían recibido el rango de Inqap rantin, el representante del Inca.

Ambos grupos tiene la misma organización social, pero localización espacial distinta, la relación entre los dos puede describirse como la de una parte hurin [Purun runa] a una parte hanan [Awqa runa].

Las cuatro épocas juntas forman el gran ayllu de la humanidad dividido en cuatro generaciones, en una secuencia establecida. Si las cuatro pueden pensarse como un ayllu entonces es lícito representarlás según el siguiente esquema, que incluye también la época del Inca:

Suyu 1

Suyu 2



Suyu 2

Suyu 3

El esquema demuestra que las cuatro épocas no se pueden tratar como suyu, partes del espacio, porque no coexisten en un tiempo. La coexistencia es verdad en caso de las dos épocas wari, y en caso de las dos épocas siguientes. Cualquier intento de igualar una época a una generación dentro de un linaje revela que hay solo dos posibilidades: O hay que abandonar la idea de colocar todas las épocas con rasgos hanan en la parte hanan, o es necesario subdividir las épocas. Preferí esta última representación y así recibí una secuencia de épocas anteriores a la Conquista:

1. Tiempo desconocido por falta de información.
2. Epoca de los amaru.
3. Epoca de los wari: Wari wira qucha runa y wari runa.
4. Epoca de los purun runa y awqa runa. En la época de la Conquista el término purun awqa describía a las tribus fuera de las fronteras del Tawantin Suyu, por ejemplo a los Mapuches. A veces se los llamaba también purum awqa.
5. Epoca de los Incas: Incas de Hurin Quzqu y de Hanan Quzqu.
6. Futuro.

Asumí que en la autodescripción de las épocas anteriores a la Conquista, la época de los Incas fue considerada qullana= la mejor, la del ego. La asunción sugiere que en la clasificación tripartita descubierta y descrita por Zuidema [1962], cada época fue clasificada como qullana, payan o qayaw:

QAYAW	PAYAN	QULLANA
	1. Tiempo desconocido por falta de información	2. Epoca de los amaru
3. Epoca de los wari wira qucha runa y de wari runa	4. Epoca de los purun runa y awqa runa	5. Epoca de los Incas
6. Futuro		

En aquella presentación se hace obvio que los rasgos de las épocas pueden tener características asociadas con los conceptos qullana, payan y qayaw. Según Zuidema [1962] significan:

Qullana: Lo mejor, lo principal, lo más importante, los dioses, los gobernantes, los aristócratas, sus antepasados y sucesores y sus familias, el primero de los cuatro suyus, los gobernantes de la parte de arriba, el soberano y todos los gobernantes, todos los Incas como conquistadores y soberanos del Quzqu. Son sinónimos de qullana: Qhapaq – rico, rey, pudiente, yuraq – blanco, paña– lado derecho; Payan: [quizás del aymara paya – dos] lo segundo en la jerarquía después de los qullana, los ayudantes, sirvientes y secuaces, parientes secundarios de los qullana, la familia del gobernante, los dueños de la tierra, población urbana o campesina. Son sinónimos de payan: Chawpi o Chawpin –mediano, del medio, hatun– grande, muru–salpicado, puka –rojo;

Qayaw [quizás de la raíz qaya– llamar] el grupo que suministra esposas a los grupos anteriores, los extranjeros, los de afuera que carecen de vínculos con el grupo propio, los sacerdotes, población dispersa fuera del centro. Son sinónimos de qayaw lluq'i – izquierdo, yana– negro, huch'uy o huch'un –pequeño, wakcha– el que no dispone de mano de obra por huérfano, pobre.

Algunos de estos rasgos de verdad aparecen en el cuento: Los wari wira qucha runa y los wari runa fueron pobres agricultores vestidos de hojas y cueros. Los purun runa y awqa runa habitaron en pueblos, amojonaron sus pueblos, pero les faltó la autoridad central. Los Incas ordenaron el mundo. No se sabe cómo habían sido los amaru, sin embargo, FGPA afirma que el primer Inca, Manqu Qhapaq Inqa fue de la casta de los amaru.

El mismo esquema de cinco épocas y de hecho de tres épocas, fue repetido por el cronista una vez en referencia a los tiempos posteriores a la Conquista:

el sexto pacha cuti  
runa-  
chalco chima ynga-  
quisquis ynga- aua  
panti ynga.  
capitanes rreynando  
topa cuci gualpa  
uascar ynga legitimo  
y contradiccion con su

El sexto pacha kuti  
runa:  
Chalco Chima in-  
qa, Quisquis inqa,  
Aua Panti inqa  
capitanes rreynando  
Topa Cuci Gualpa  
Uascar inqa legitimo  
y contradiccion con su

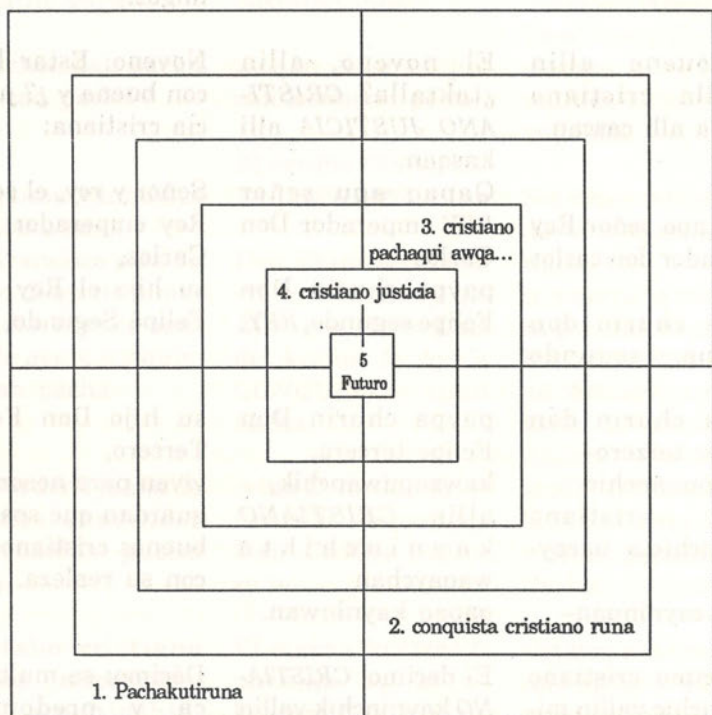
Sexto: generacion del  
cataclismo universal:  
tiempo de los Incas:  
Chalco Chima,  
Quisquis, Aua Panti,  
capitanes, durante el  
reynado de Topa Cuci  
Gualpa Uascar Inca  
legitimo, y de la con-



ermano atagualpa uastardo ynqa-	hermano Atagualpa bastardo inqa-	tradicción con su hermano Atagualpa, Inca bastardo,
aucanacusan pacha cutiscan pacha-	awqanakusqan pa- cha kutisqan pacha.	tiempo de guerras mutuas y del mundo volteado.
el setimo conquista cristiano runa	El setimo <i>CONQUIS- TA CRISTIANO</i> runa	Séptimo: generación de la conquista cris- tiana,
don francisco pizarro y don diego de alma- gro- don luys de aua- los de ayala conquis- tascan pacha-	Don Francisco Piza- rro y Don Diego de Almagro, Don Luís de Avalos de Ayala <i>CONQUISTA</i> sqan pacha,	tiempo de la conquis- ta por Don Francisco Pizarro y Don Diego de Almagro, y Don Luis de Avalos de Ayala,
rreyna dona juana de castilla enperador don carlos pacha runa-	reina Doña Juana de Castilla emperador Don Carlos pacha runa	gente del tiempo de la reina Doña Juana y del emperador Don Carlos.
el otabo cristiano pachapi- auca tucus- can rreyninchic- manta quiuiscusan alsascan pacha	El otavo <i>CRISTIANO</i> pachapi awqa tu- kusqan <i>REY</i> ninchi- kmanta qiwikusqan <i>ALZA</i> sqan pacha:	Octavo: el tiempo de rebelarse y alzarse contra nuestro rey, y convertirse en ene- migos en la época cristiana:
yscay sonco traydor don francisco pizarro-	Iskay sunqu traidor Don Francisco Piza- rro,	El traidor corazón doble, Don Francisco Pizarro,
paypa uauquin gon- zalo pizarro	paypa wawqin Gon- zalo Pizarro,	su hermano Gonzalo Pizarro,
don diego de almagro macho	Don Diego de Alma- gro machu,	Don Diego de Alma- gro el viejo,
don diego de almagro uayna mestizo paypa churin-	Don Diego de Alma- gro wayna <i>MESTIZO</i> paypa churin	Don Diego de Alma- gro el joven, mestizo, su hijo,
francisco hernandes giron	Francisco Hernandes Girón,	Francisco Hernandes Girón,
auca tucuscan pacha	awqa tukusqan	gente de tiempo de

runa-	pacha runa;	convertirse en enemigos.
el noueno allin tactalla cristiano justicia alli cascan	El noveno, allin ¿taktalla? <i>CRISTIANO JUSTICIA</i> alli kasqan.	Noveno: Estar bien con buena y ¿? justicia cristiana:
capac apo señor Rey enperador don carlos	Qapaq apu señor <i>REY</i> emperador Don Carlos	Señor y rey, el señor Rey emperador Don Carlos,
paypa churin don phelipe segundo Rey-	paypa churin Don Felipe segundo, <i>REY</i> ,	su hijo el Rey Don Felipe Segundo,
paypa churin don phelipe terzero-cauzapuuanchic allin cristiano cayninchicta uacaychan	paypa churin Don Felipe tercero, kawzapuwanchik, allin <i>CRISTIANO</i> k a y n i n c h i k t a waqaychan	su hijo Don Felipe Tercero, viven para nosotros y guardan que seamos buenos cristianos con su realeza.
capac cayninuan-	qapaq kayninwan.	
el decimo cristiano cayninchic yallin miran	El decimo: <i>CRISTIANO</i> kayninchik yallin miran.	Décimo: se multiplica y predomina nuestro ser cristiano.
cayta yuyaycunqui soncoyqui animayquipe <sup>261</sup>	Kayta yuyakunki suqnuyki <i>ANIMA</i> ykipi.	En esto pensarás en tu corazón y anima.

261. FGPA 911[925].



El esquema revela que tanto las guerras civiles entre los Incas, como la conquista por los wira qucha españoles, fueron vistos por FGPA como parecidos al tiempo de los wari wira qucha runa y wari runa, cuando se funda un mundo nuevo después y durante un cataclismo. Los tiempos de guerras entre españoles y la pacificación posterior, corresponden a los tiempos de purun runa y awqa runa, donde ya existe cierta sociedad, sin embargo es una sociedad desordenada. El futuro debe ser el tiempo del orden, como lo había sido el tiempo de los Incas. Para el cronista tenía que ser un tiempo de mayor cristiandad. En su carta al rey, de hecho, lo propuesto fue devolver el gobierno de la tierra en el día, las Indias, a sus gobernantes naturales, es decir al mismo don Felipe Guaman Poma de

Ayala, o a su familia, como descendientes legítimos de los Incas y otros gobernantes.

En los esquemas creados por un cristiano y creyente, el futuro debe ser cristiano: ¿Cómo lo habrían imaginado los historiosofos bajo el gobierno del Quzqu?

La época que sucedería a los Incas tendría que ser una época *qayaw*, de gente nueva, algo similar a los *wari wira qucha runa* y *wari runa*, que brotaría de afuera del mundo, o de las periferias, con una religión nueva y culto nuevo. El cambio introduciría desorden, seguido por una época de guerras y por una nueva época del orden. El esquema fue elástico y pudo abarcar más ciclos diversos. Los *amaru* posiblemente fueron un final de algún ciclo anterior, mencionado en otras fuentes<sup>262</sup>. Los ciclos fueron separados uno de otro por un cataclismo imaginado como una destrucción de la humanidad. Los destructores de los *amaru* fueron fundadores de un ciclo nuevo. Los *wira qucha* españoles fueron descritos también como fundadores de un ciclo nuevo. Durante la conquista del Tawantin Suyu ocurrió en los Andes un cataclismo que marcó final del ciclo anterior y final del dominio de los Incas. El cataclismo tuvo lugar entre el estallido de la guerra entre Waskar Inqa y Ataw Wallpa Inqa, por algo titulado por sus partidarios *t'iqsi qhapaq-rey* fundador<sup>263</sup>, y la decapitación de Thupa Amaru Inqa en 1572 en la plaza de armas del Cuzco. El de entonces soberano del Perú, el virrey don Francisco de Toledo fue apodado por los andinos *Pacha Kuti*.

No se sabe qué acontecimientos exactamente marcaron el final de la época de los Incas, pero al juzgar por los dibujos y anotaciones de FGPA, el acontecimiento más importante, por lo menos si se trata del sur del Perú, fue el asesinato de Thupa Amaru Inqa. Esta escena en la obra de FGPA llegó a cambiar incluso su visión del pasado a

---

262. De hecho lo son todas las menciones de las humanidades que precedieron el diluvio a la humanidad presente. Los antepasados de la humanidad actual brotaron desde la profundidad de la tierra y fueron creados en *Thiya Wanaku*, véase Szemiński, Jan, *Manqu Qhapaq Inkap kawsasqan-kunamanta*.

263. CSOQ p. 49.

tal punto que dibujó el asesinato de Ataw Wallpa Inqa, también como una decapitación y no como estrangulamiento<sup>264</sup>.

Para los Incas los gobiernos de la gente qayaw o payan constituyen una situación anormal y transitoria: Es un mundo al revés en el cual el centro es ocupado por la gente de periferia y de afuera. Los qullana ocupan la periferia en vez del centro. Es a la vez una inversión de relaciones entre lo de arriba, hanan y lo de abajo, hurin. Ni siquiera los matrimonios con los conquistadores pueden resolver el problema, porque los hijos de Incas con las mujeres españolas no tienen derecho al poder, a pesar de pertenecer al linaje de los gobernantes. De igual manera, no tienen derecho al poder los hijos de los conquistadores con hijas del Inca. La única posibilidad de acceso al poder ofrecida a los blancos, es la misma que a otros marginales qayaw, la de un especialista advenedizo, sacerdote.

En las reflexiones no he tenido en cuenta ningunos factores de los que conducen a la rebelión y resistencia, y que pudieron ser mucho más importantes. Hasta el momento, mi objetivo ha sido demostrar que en la imagen andina de la historia se incluía una visión del futuro, y que la visión del futuro después de la caída de los Incas preveía su retorno en forma de una nueva época qullana, con rasgos de las épocas qullana: Poder central que ordena el mundo.

---

264. Me hizo poner la atención a este aspecto el trabajo de Antoni Macierewicz, "El nacimiento del Tawantinsuyu de los Habsburgo", EL 3, p. 47, compárese FGPA pp. 390 y 451. Juan M. Ossio A. hace un amplio estudio acerca de la visión del presente, pasado y futuro de FGPA, véase, Juan M. Ossio A., "Guaman Poma de Ayala: *Nueva Corónica* o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino" [JMOA, pp. 153-216]. J.M. Ossio A. observa que para FGPA el reconocer al rey como un Inca legítimo, que si bien no ha restaurado el orden, sin duda lo hará, es el título del poder del rey español. A su parecer, toda la crónica no es más que una gran carta al rey, en la cual FGPA exige restauración del orden. Evidentemente, desde este punto de vista, toda la Conquista es un gran cataclismo. Fue su trabajo que me llamó la atención a la enumeración de diez épocas.

Para verificar mis afirmaciones, me di el trabajo de construir una visión de futuro con una asunción opuesta: Que los wira qucha españoles fueron considerados qullana en vez de los Incas. En tal visión la época de Incas futuros recibiría rasgos distintos, sin embargo, igualmente sería esperada por sus descendientes. Es obvio que cualquier sistema clasificatorio aplicado por una sociedad a la gente ya presente, tiene que incluirla dejándole un lugar, si ya fue reconocida por humana. En cualquier caso, el reconocimiento del gobierno ajeno es posible solamente como rasgo temporal y limitado de la época actual, con una esperanza de su duración limitada.

La descripción de las épocas tanto precristianas en el Perú, como las cristianas en el Viejo Mundo, así como la hizo FGPA, muestra una aceptación de cambios tecnológicos. El saber técnico se suele conservar y aumentar. Uno de los saberes de la época de los Incas, o de toda época qullana, es dar al mundo unidad, orden, fertilidad, abundancia. El presente, la dominación española, es un tiempo de desorden.

He buscado una comprobación de las conclusiones anteriores en materiales de diversas épocas, ante todo en documentos de los siglos XX y XVI.

Los Incas de Willka Pampa intentaron entenderse con los españoles, de tal forma que obtuviesen independencia en sus propias tierras, bajo su propio dominio con garantía de que los españoles los dejarían vivir en paz. Simultáneamente, permitieron durante cierto tiempo las actividades de misioneros españoles en Willka Pampa. Durante las guerras contra los invasores, los Incas asimilaban rápidamente diversas técnicas europeas: equitación, uso de armas de fuego, tejas para techos de edificios en Willka Pampa, y junto con ellas también especialistas: varios españoles sirvieron a los Incas de Willka Pampa como armeros; uno como escribano.

Los partidarios del movimiento Taki Unquy (¿1560-1570?) predicaron que es necesario volver al culto de las wak'a, dioses y antepasados de todos los grupos andinos, creadores de la humanidad actual, y del Tawantin Suyu, y rechazar al dios de los cristianos, creador de los españoles. La liberación del Tawantin Suyu se produciría por medio de oraciones, ofrendas, lucha armada y un cataclismo. Los españoles eran tenidos por seres salidos de la mar, una

antítesis de la cultura ya que se curaban con el unto de los indios, es decir, de los seres humanos<sup>265</sup>.

Según los taki unqu, dos dioses: Pacha Kamaq, el alma de tiempo espacio, con el mayor templo cerca de Lima en Pachacamac, y Titi Qaqa, en la isla del lago Titicaca, acaudillarían la lucha. Cada uno de los dioses corresponde a una mitad del Tawantin Suyu en este mundo. Titi Qaqa es el lugar de creación de los antepasados de los Incas, del Sol y Luna. Pacha Kamaq es el dueño de terremotos y del mundo de abajo. Así en este mundo los dos representan a las dos fuerzas ordenadoras del Tawantin Suyu, el poder de abajo, e poder de arriba, y también a los reyes ordenadores del Tawantin Suyu: Los Incas.

Nathan Wachtel llamó la atención al hecho que el movimiento de taki unquy postuló un cataclismo, pacha kuti, que destruiría a los españoles y devolvería el dominio del Twantin Suyu a los andinos, posiblemente a los Incas<sup>266</sup>. El mismo analizó el drama Ataw Wallpaq p'uchukakuyninpa wankan [Tragedia de la muerte de Ataw Wallpa] representado hasta hoy en diversos pueblos del Perú y Bolivia, y diversos textos de lamentos despues de la muerte de Ataw Wallpa. Todos estos textos muestran a los españoles como forasteros con los cuales es imposible entenderse.

Los cronistas andinos de finales del s. XVI y comienzos del XVII promulgaron diversos programas de reformas y postulados para el

---

265. Sobre taki unquy, véase, Wachtel, Nathan, *La visión des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, s.a., pp. 263-276; Luis Millones Santa Gadea, "Un movimiento nativista del siglo XVI, el Taki Unquy", y "Nuevos aspectos del Taki Unquy", JMOA pp. 83-102; Abdón Yaranga Valderrama, "Taki Unquy o la visión de los vencidos", Ponencia presentada en el XIII congreso de hispanistas franceses de la enseñanza superior, Université de Tours 1977, xerocopia; ídem, *La religion andine precolombienne*, Paris 1968. Ultimamente, Luis Millones compiló y publicó: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI*. Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima 1990, que contiene estudios por Rafael Varón Gabai, Sara Castro-Klarén, y otros.

266. Nathan Wachtel, *op. cit.*, p. 272.

futuro. Don Joan de Santa Cruz Pacha Cuti yamqui Salca Maygua intentó a convencer al lector de su propia hidalguía y que un noble indígena es tan buen hidalgo como cualquier otro noble<sup>267</sup>. De hecho exige igualdad entre los qullana antiguos y los qullana actuales. Un programa similar trasluce en los Comentarios reales de los Incas, del Inca Garcilaso de la Vega.

FGPA en su obra exige algo completamente diferente, quiere separar a los españoles de los andinos. Sí los wira quchas ya estan en el Tawantin Suyu, que se queden, pero aparte. El gobierno directo de indios debe pertenecer a la nobleza indígena, y su propia familia del crónista reinaría en nombre del Rey en el reino de las Indias. FGPA quiere restaurar el orden incorporando un Tawantin Suyu cristiano, gobernado por los indios en un Tawantin Suyu universal, gobernado por el rey de España<sup>268</sup>.

El gobierno español en el Perú es en cualquier caso indeseable, temporal, y asociado con desorden. El mundo no está como debe, está al revés. Hoy en día al lado de pacha kuti se emplea el termino pacha t'ikray que significa precisamente "revolución del mundo". El presente es definido como pacha t'ikrasqa, tiempo-espacio al revés<sup>269</sup>.

### ***Del Tiempo y de la Historia en el siglo XX***

Tom R. Zuidema en su investigación del Cuzco incaico advierte que la organización por él reconstruida u organizaciones bastante similares a la reconstruida, funcionan todavía en diversas comunidades y hasta en provincias enteras a pesar de todos los cambios transformaciones causadas por la Conquista, despoblación, migra-

---

267. Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú*, Biblioteca de Autores Españoles, Crónicas peruanas de interés indígena, Madrid 1968.

268. cfr. Juan M. Ossio A., *op. cit.* y Nathan Wachtel, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1973, pp. 165-228.

269. Debo esta información a la señorita Bacilia Núñez Choquet, comunera de Illusco, Chumbivilcas, departamento del Cuzco.



ciones, y transformaciones económicas. En todo caso, sean los datos del siglo XVII, o XX, ocurre así que los misti (españoles o mestizos hispanizados) ocupan en el espacio del pueblo lugares que pertenecen al primer suyu, parte de arriba, considerados qullana, principales. Los indígenas forasteros siempre se encuentran en la parte de abajo, en el cuarto suyu, en relación a los lugares que ocupan aparece el término qayaw o sus sinónimos. Con el tiempo puede perderse la memoria de quiénes son ellos y de dónde vinieron los que ocupan el lugar principal, pese a lo cual se siente que algo no está en orden. Así en Illusco, distrito de Santo Tomás, provincia de Chumbivilcas, personas que llevan apellidos españoles y viven en el primer barrio, en el cual se encuentran también las autoridades comunales, y la iglesia, reciben el mote de suwakuna —ladrones— aunque nadie recuerda ya qué fue lo que robaron, ya que en su cultura y habla no se diferencian de otros habitantes de Illusco<sup>270</sup>.

La organización de familias en grupos, también ha dejado numerosas huellas en archivos parroquiales. Yaranga Valderrama ha descrito la organización de su comunidad natal, la cual hoy día no difiere mucho del modelo reconstruido por T.R. Zuidema para el Cuzco<sup>271</sup>.

Si bien la organización social ha dejado innumerables huellas, tanto en los documentos como en la vida cotidiana, la imagen de la historia naturalmente dejó escasas huellas. Hasta ahora conozco solamente una descripción de historia andina comparable con la de FGPA. Esta ha sido recogida por Yaranga Valderrama y se compone de varias partes. Evidentemente, no es único caso de un mito que cuenta el futuro, ya que todos los cuentos que hablan del regreso del Inca, contienen una imagen del futuro, sin embargo, es uno de contados casos que contiene informaciones acerca de los tiempos

---

270. Debo esta información a la señorita Bacilia Núñez Choquet. En Illusco existe aún una división en cuatro barrios y dos partes en el espacio y en la organización de la comunidad.

271. AYV2. Así fue a comienzos de los años setenta. ¿Hoy, en 1992, después de doce años de guerra civil, cómo será?

preincaicos<sup>272</sup>. Considerando la importancia del texto y su escasa divulgación, lo cito entero<sup>273</sup>:

### *Wari runakuna*

Paykunasi yachaq mana kayna ñuqayku hinachu panpapichu ni wayqunpichu ni mayupa ni quchapa patanpichu sinu sumaq preferenciado tomaqku paykunaqa urqun qichqallanpi yachakuyta, urqunkunapi yachakuyta.

Chaymantasi huk enemigon hamuptinpas u pitapas maytapas qichqanmanta qawaqku. Hinaspansi chaypi yachaqku urqullanpi.

Como por ejemplo tenemos kay hanay llaqtapi hawallanpi kachkanmi Chankil nisqaykupi,

### *Los hombres dioses<sup>274</sup>*

Ellos no vivían como nosotros, en los valles, en las quebradas ni en la orilla de los ríos y lagos, preferían vivir en la vertiente de los cerros o en la cumbre de las montañas.

De allí podían divisar fácilmente a sus enemigos o a cualquier transeúnte. [Así dicen que solían vivir allí].

Así, por ejemplo, aquí, en las partes altas de nuestra comunidad se encuentran dos lugares denomi-

---

272. El texto junto con una discusión y una comparación con la historia descrita por FGPA ha sido publicado por A. Yaranga Valderrama en xerocopia sin fecha bajo el título de "La concepción del tiempo y de la historia en la crónica de Guaman Poma de Ayala y su supervivencia actual en la región andina", el cuento y una traducción castellana han sido publicados en "La conception du monde ou cosmovision dans la civilisation andine, Université de Paris VIII- Vincennes, 1983, pp. 44-49. El texto quechua con una traducción al francés por Joël Saignieux, salió en CREER. Dans une langue minorisée, Cahiers de Recherche: "Langues et Cultures opprimés et minorisés", Saint Denis, 1989, pp. 94-125.

273. El texto quechua sigue la edición de 1989, con unas correcciones pequeñas de ortografía. En el texto quechua conservé la ortografía española de palabras españolas. La traducción española es de Abdón Yaranga Valderrama. Las notas del autor han sido incorporadas al texto en ( ). Mis propias adiciones a la traducción están marcadas con [ ].

274. No sé por qué el autor eligió traducir wari=dios, quizás es el significado divulgado en su región hoy.

chaymanta Qawa Pulupi kachkan, iskaymi kachkan rikuniku wakiyniyku, abeses asta chay kikin gentil cuerponkunatapas, wari runakuna nisqankuta, rikunikum. Entonses chay abueloykuna niwanku:

“Chay runakunasi kasqa ñawpaqniyku, mana ni pipi kreeq, paykunapaq Diospas ni imapas kaqchu, kikillankus Dios kaqku, kikillanku munayniyuqkuna, mana munaysapa runakuna kaqku inteligente runakuna”.

Entonces chaysi chay runakuna chaypi yachaqku tarpuchakuspanku. Sarachanku kara, triguchanku, cebadachanku chayta tarpuchaspas mikuchaqku.

Cada uno kaq nachankupas chakrachankupas hapichakusqanku paykunaqa manas panpapiqa pero tarpuqtaqchu, a veces, siempre qaqa qatallanpi, chay qichqan riqkunallapi.

Hasta kunankamapas kanmi kay hanaypi pata pata chakra ruwasqankuna, wasinkupas sumaq pirachakusqankupas kachkan, sumaq redoduchakuna suma suma ingenieropa imaraqtaq, suma sumaqchata rumichata pirqasqaku.

Chayta yachasqaku, hinaspa[n]si como inteligente kaqku, chay munaysapa yachayniyuq hinaspansi hasta ima sucedenatapas

nados Qawa Pulu y Chankil, donde hay restos humanos de los llamados gentiles o Wari Runakuna. Mis abuelos decían de ellos:

“Estos hombres son nuestros antepasados. Ellos no creían en nadie, no tuvieron dioses ni otras divinidades, ellos fueron dioses, ellos poseían todos los poderes humanos y divinos ¡fueron poderosos, hombres muy inteligentes!”

En esos lugares vivieron esos hombres, cultivando el maíz, el trigo, la cebada para su alimentación;

cada uno de ellos habían tomado parcelas de tierras de cultivo en los lugares difíciles,

construyeron andenes y casas circulares hechas de piedra con una gran técnica.

Como eran inteligentes y de gran poder podían preveer el futuro.

imaynapas ima kawsakuna castigo hasta wafunankutapas yachakuqku.

Yachaqku paykuna hinaspansi chay yachaspankus hasta chay iskay inti, nina para chaykuna chayamunantapas yachaq.

Yachaqku paykunaqa, muna munaysapa karqa, hinaspansi chay llaqtanpi, llaqtanpi chitaqku, miraqku bastantinta. Paykunaqa nunca wafuqchu karqaku llapallanku kawsaq.

Niñucha nasiramunqa hinaspaqa nunca wafuqchu, chayqa kawsaq siempre, hinaptinsi taytan maman alli munayniyuq kaspansi estrellanta suertenta qawaq chay wawacha nasiruptin, hinaspitnsi allin warmacha kanqa, allin qaricha warmichapas kaptinqa alagaqku "munaychayuyqmi kay wawan-chik kanqa" nispa alagaqku cuida qku imamantapas, si derrepente mana suertenchu kanqa hinaptintaqsi

"manka wawanchikqa manam allin chu kanqa, hasta mikunanchikpaqpas manam tarichikanchikchu, cebadatapas, saratapas, trigotapas achka achkañan mirarunchik, mikunanchikpaqpas alcansachu, mas mejor kutichachirikuspanchik nakarusunchik, miku-

Sabían que un día debería terminarse la edad o edades del mundo con la caída de brasas de candela o de fuego (nina para) o la salida de dos soles (iskay inti).

La población creció enormemente y se dividieron en varias aglomeraciones,

ellos no morían jamás, no conocieron la muerte, fueron inmortales. Cuando nacía un niño, los padres se apresuraban en ver su "estrella" (adivinar sus futuros);

si el niño iba ser fuerte y poderoso como ellos, les cuidaban, les halagaban con mucho esmero;

si el presagio era malo, si en el futuro el niño iba ser idiota o sin poder divino se lo devolvían al "lugar de origen": el niño era degollado y comido por sus padres. Ellos reflexionaban de esta manera:

"este nuestro hijo idiota, no va estar bien. En estos tiempos no encontramos suficiente alimentación, hay carestía de cebada, de maíz y de trigo, nuestra población ha aumentado demasiado, la mejor solución es que nos devolvamos,

rusun, kuticharikusun, nakarukusun, mikurusun". Nispanku paykunaqa nakarukuqku.

Asi que chay mana nunca wañuq karaku. Munayniyuq kaspanku, unquptinpas hampinakuqku, kawsachinakuq, hinaptinsi llunpa llunpayta, tantu tantusuta chay runakuna getilkunaqa mirarqaq.

Hinaptinsi salvajemantaña paykunaqa karqaku riki, hasta kasarakuqkupas wawankunawan, churinkunawan bueno mamankunawan, eran salvajes. Pero kikinkus munayniyuq kasqaku, mana pipi creesqakuchu "ñuqanchikpa mana dios kanchu ni imapas"

Chay tiempopi yawarpas (uywapas) mana kasqachu ima clase animalpas kaqchu.

Kikillanku kaq, runalla gentilkunalla tanto runalla, aunque rikuramuptinpas chay animalchakunatapas hapiruspa mikurukuqku kaqescapachiqchu.

Hinaptinsi chay wari runakunaqa llumpa llumpayta mirarun,

hinaspansi kikinku puralla mikunakuqku

mikunakusqa hinalla wawan kutapas churinku kaqtapas tukunña... tukunña... hukchallaña...iskaychallaña... a veces chayna mikuspankullaña lliwta tukurunku, hinaspankuñataqsi

degollemoslo y comámoslo".

Como hemos dicho estos hombres fueron inmortales, con mucho poder, inclusive cuando se enfermaban se curaban entre ellos.

La población [creció].

y comenzaron a llevar la vida de salvajes: se casaban con sus hijos, hijas y madres, ¡eran salvajes! pero eran poderosos, no creían en nadie ni en nada: "para nosotros no hay dios ni nada", decían.

En esos tiempos no se conocía la "sangre", no había ganado ni otros animales,

si por casualidad hacía su aparición algún animal lo cazaban y se lo comían inmediatamente.

La población siguió aumentando y como tal la hambruna crecía;

la solución fue comerse entre ellos, y exterminaban, poco a poco, a sus hijos a medida que consumían a sus vástagos, estos hacían falta en el hogar para la alimentación de los suyos; los vecinos se prestaban los hijos para su alimentación, a cargo de devolverle

huk bisinukunata rispan prestakamuq:

“sabes vecino manamiki ñuqapaqqa kanñachu, ña waway churiy nasimuq kaqpaqyá prestaykuway qam, kachaknmiki warmachayki”

Nispan hinaspa prestanakuqku mikunankupaq, chay mikusqanmanta señoran wiksayuq kaspan huk niñucha nasiramunqa hinaptinsi chay niñuchataqa prestakusqanmanta sayaykachipuq, hinaptin chaypis mikurukuntaq, chaynaspallas disminyachiq, menosyachiq... menisyachiq... hinaspas poco pocoña kanku.

Hinachkaptinsi huk, como yachayniyuq kara hinaspansi paykunaqa yacharunku

“sabes que nina paras chaya-munqa hinaptinsi llapallanchik wañusun” Nispan nin

hinaptinsi wakin creen wakin manapas, entonces chay pisi wakin creerninqa qaqakunata uchkuyta qallarín

“chay ukupi pakakusun” nispa wakin entiendeq kaq pero wakinninqa manasá.

Hinaptinsi entiendeq kaqninga uchkurunku achka achka runarukuspa, hinaspansi uchuychalla punkuchayuqta uchkurunqa allin ruminta qaqaykuqta.

Huk ñiantaq hatu hatu galpon wasikuna hinata rurarunku,

en el parto próximo de sus mujeres. Escuchemos el diálogo entre vecinos:

“Sabes vecino: como eres testigo ya no me queda ningún hijo, ten la bondad de prestarme el tuyo, te devolveré después del próximo parto de mi señora”.

Es así como hacían disminuir la población.

Un día uno de los sabios anunció “saben que caerá (como lluvia) brasas de candela y de fuego (nina para), con ello moriremos todos” A esta profecía dieron fe una parte minoritaria, los otros no. Los creyentes comenzaron a horadar las rocas para hacer cavernas

y decían: “allí adentro nos esconderemos”, pero sin embargo los no creyentes no hacían nada.

Los creyentes en forma organizada y haciendo el trabajo comunal construyeron muchas cavernas en el interior de las rocas y con puertecillas muy pequeñas y protegidas por las rocas, otros construyeron cavernas inmensas como galpones. En esas

chaypi yachanku.

Hinachkaptinsi nisqankuman hina, chay fecha, nina para chayaramun,

hinaspansi wasichankutapas llapa imachankutapas lliw ... lliw... ruparun. Hawapi kaq entiendeq gentilkunatapas lliw...lliw...ruparun, wañurunku.

construcciones comenzaron a vivir.

Como fue profetizado el fuego y las brasas de la candela comenzaron a caer, por varios días y noches;

con este cataclismo se quemaron y desaparecieron todas las casas, enseres y todos los hombres no creyentes que no habían buscado ni construido protección.

(Nota: Aquí se termina una edad y generación del mundo. según otros informants la otra generación comienza con aquellos que se salvaron en las cavernas y se denominaron Qaqa Wari runakuan —hombres dioses de las cavernas—).

#### *Qaqa wari runakuna*

#### *Hombres dioses de las cavernas*

Ukupi kaqkunalla, wakin escaparon, hinaspansi escaparuspari kaq llusqsimunku hawaman, hinaspansi yachanku. Kaq miranku...miranku...mirankuña, kaq mikunakunku imapas chay costumbrenkunata igual igualla.

Hinaptinsi chaymantañataq kunan kaq yacharunku:

“manas kaqsi wañusun lllanchiksi, eso si, puchukasan” nispa chay yachayniyuq kaspanku yacharunku, hinaspansi nin “kunan, eso si, escapachwanchu<sup>275</sup>, kunan iskay inti qispimunqa” nin.

Aquellos creyentes (una minoría de población) que se habían refugiado en las cavernas salieron y comenzaron a llevar una nueva existencia y la población creció de nuevo, pero volvieron a sus costumbres de antaño y comenzaron a comerse, de nuevo, entre ellos.

Al anuncio de nuevos presagios, interpretaron y dijeron:

“De un momento a otro vamos a morir todos, seremos completamente exterminados... Ahora sí, no podremos defendernos: saldrán dos soles (iskay inti)”

275. El autor escribe siempre la terminación del condicional: —chuan, y no —chwan. Igualmente la escribió a veces FGPA.

Hinaspansi willanakurunku,  
hinaspanku acuerdarunku:

“bueno si wañusun hinaspanchikqa, llapa imapas cosas-ninchikkunata ¿pimantaq dejasun pipa imapaqtaq kanqa?”, nispanku.

“bien si wañuspa wañukusun huk lliw llapa imanchanchikkunapas lliw kuska”, nispa, “imapaq dejasunchik ñuqanchikqa” nispa

Chay ñawpaq qullqi kara, yuraq qullqi nin, “plata blanca” nin chaykuna hasta kunankama chay yuraq qullqi kanmi, hasta suerte kaptinqa tarinmi wakinkuna, kay urquchakunapi nina rataptin,

uchkuspanku, cinco decimos, nueve decimos chaykunaqa, yuraq qullqikuna.

Entonces paykuna riki karqa chay munayniyuq, chaysi machu machu ruminatapas suma sumaqta llaqllaykuq, yaqa simintuwan hinalla, sumaq linduchata.

Llapa imachankupas karqa quehacerninku warminpapas uchu kutachakunankupaq, chay qullistachanku, nin, chaykuna, mankachakuna, chatuchakuna.

La noticia fue propagada rápidamente y en una reunión se interrogaron:

“al morir desapareceremos, pero ¿a quién dejaremos nuestros enseres? ¿para quién para qué van a ser?”

y luego de constatar la evidencia acordaron: “al morir, iremos acompañados de todas nuestras riquezas y sabidurías ... ¿para qué podríamos dejar?”.

Antes o esa época existía la plata antigua, dicha en español “plata blanca”, hasta la fecha esa especie de plata existe,

algunos que tienen suerte todavía los encuentran en estos cerros cuando el fuego arde (Según las creencias de los indígenas de hoy día, los tesoros escondidos toman una existencia y se manifiestan en forma de fuego),

escarbando los lugares designados por el fuego encuentran la plata blanca como el de 5 décimos y el de 9 décimos (Moneda circulante en la época colonial).

Los Qaqa Wari Runa fueron muy poderosos y grandes técnicos; a las piedras inmensas lo modificaban a su gusto, y les daban formas hermosas, deshacían y hacían como si fuera el cemento.

Poseían todos sus enseres hechos de piedra, como muebles, de hombres y mujeres, morteros para moler ají, ollas para los diferentes usos, garrafas, jarras, grandes recipientes



Despues, yaku guardakunanku  
kaq rumimanta rurasqa, hatun,  
hatun muchka,  
chaykuna " entonces kay sumaq  
alajanchiktaqa kunan wañuyña  
chayaramuwanchik, hinaptinqa  
pipapaq dejasun" nispanku.

Piensanku hinaspaqa chay  
uchkuchankutaq masninña, nina  
para escapaspqanmanta, uchkuta  
mas hatu hatun uchkukunata  
ruwaranku, hinaspanku.

"mas mejorta escapasunchik,  
ukukamaqa manam yaykumu-  
wasunchik intiqa" nispanku.  
Hinaspansi chayman pasanku,  
lliw yacharunku

"paqarinmi, kay hora, inti  
qispimunqa" nispanku.

Hinaptinsi lliw lliw astarukunku  
llapa imachankunatapas, alaja-  
chankunatapas lliw chay  
uchkuman hinaspankus chay  
suyanku

"qispiramunqañachiki...  
qispiramunqañachiki... ñaqa"  
nispanku

Hinachaptinsi chay iskay intiqa  
qisiramun, nisqanku hinapas,  
qispiramun iskay inti, pura  
puraminti fuerza fuerzayuq,  
fuerte fuerte rupay inti,  
hinaptinsi, qawachkaptillanku  
rumikunapas chiqiririn, hinap-  
tinsi hawapiqa imatapas dejan-  
ñachu.

tes para guardar el agua, etc.

Ellos reflexionaban, refiriéndose a  
esos muebles y utensilios: "Enton-  
ces, estas nuestras hermosas joyas,  
si la muerte nos va llegar, ¿a quién  
dejaremos?".

Ellos comenzaron a profundizar las  
antiguas cavernas que les habían  
salvado (a los Wari Runa) del fuego  
y las llamas con la esperanza de  
salvarse haciendo la siguiente re-  
flexión:

"podremos salvarnos en forma de-  
bida, hacia la profundidad no podrá  
entrar el sol".

Todo el mundo sin excepción se  
dedicaron a horadar cavernas pro-  
fundas. Al anuncio de nuevos pre-  
sagios dijeron:

"mañana, a esta hora, va llegar el  
sol".

Al instante todo el mundo comen-  
zaron a mudarse e instalarse en las  
cavernas con todos sus objetos y  
riquezas. En el interior de las ca-  
vernas angustiados:

"seguramente ya llegará... cierta-  
mente estará ya por llegar...".

En medio de esa angustia y espera,  
salieron dos soles (iskay inti) con  
una fuerza inmensa, de potencia  
incalculable, produciendo un calor  
insoportable,

en esos, momentos, a la vista de  
ellos, las piedras comenzaron a  
deshacerse y desmoronarse, los  
objetos, utensilios y viviendas que

Gentilkunaqa ukuman, chay uchkusqankuman, lliw imatapas winarunku, apakunku, hasta yaku tumanankupaqpas allpa ukuntama apamusqaku pukuychata hina ruwaruspa, tumanankupaq, hasta chaypas kunankama aschachallan llusqichamun yakucha, chay gentilpa tumasqanku pukyal kan, chaytapas taparusqaku.

Hinaspanmi kay ñuqaypa abueloykuna, kichaspanku, urqurqaku chaytapas. Kay lado urayninpi kaqñataqmi totalmente chinkarun, kunankamapas kanchu, tawachantillam humedachamun, pukuycha hina llusqichamun. Chay yaku tumasqankutapas lliw taparamusqaku.

Hinaptinsi chay iskay inti qispiramun, hinaptinsa calorinwan, chay reforjenwan llapa gentilqa, ukupi, yaqa urnuman tanta winarusqa hinaña chakirun, llapa imankupas, haqa llusqimuq munaqpas punkukunapi.

Bueno, por fin, rugarun ukupi, kay urnuman tanta winarusqa. Aw, chayna chakirusqaku, hinachalla pachanpas ...aychaypas (sic)... colanacurun, lliw colawan pegaq hinalla:

se encontraban al exterior fueron completamente exterminados; en una palabra un gran holocausto.

Los gentiles trasladaron, al interior de las cavernas todos sus utensilios, objetos y servicios, como dijimos, hasta el agua para su consumo había sido trasladada, al interior de la caverna, por debajo de la tierra por medio de cañerías, hasta la fecha sale un poco de agua de esa fuente de los gentiles, inclusive esas cañerías y fuentes habían sido escondidos, ya nuestros abuelos lo descubrieron y lo utilizaron. Pero en las cavernas que se encuentran en la parte baja de nuestra población, las cañerías han desaparecido pero de tiempo en tiempo brota un poco de agua.

Cuando aparecieron los dos soles, con el calor potente de los dos astros, con sus rayos solares candentes, todos los gentiles se secaron, como si hubiésemos metido el pan en el horno candente, con sus pertenencias, inclusive aquellos que habían intentado salir se habían secado en la puerta.

En fin se quemaron todos, como si hubiéramos colocado el pan en el horno demasiado caliente.

Así todos se habían secado [Aquí el informante hace alusión a las momias embalsamadas que se en-

wakin tiyachkaq, wakin parlachkaq, wakin asichaq, hina chaynakuna quedarunku, hasta kunankapas.

Kay Qawa Polo nisqayku, chay machaypi, kachkanmi.

Hasta chay wakinqa instrumentonkuntin risqa qinachankuna nin chay tullu ñawpa, ima tullucha kakun, chay tullukunamanta qinachanu kan, tukakunanku. Chaymanta huk runapas kachkanmi, taksachalla arpacha tukuchakuq, hinapi quedarusqa, inti rupayninwan chakirusa aychanpas kunankama kachkan hinalla.

Kachanmi kay Chankil nisqaykupi, eso si, manam kanchu wasillan, hinapis chay chatuchankuna, chay puyñuchankuna, sumasumaqchakuna, chaychakuna restullanku kan.

Qawa Polupi, esos si, kikin cuerpo entero kachkan, ñawpaqkamaqa kaytaq kaqsi, pero wakin rispankus urquruqku llapa iman Hankunatapas, alajachankunatapas, pakirun, warmakunapas rispam, rumikunawan pakiramunku desordenpiña, tullukunatapas wischurarin, "kay gentil" nispanku.

Chaynallam chay awiluykuna historian wari runakunamanta,

cuentra en las cavernas y tumbas pre-hispánicas] inclusive sus carnes, pieles y vestidos se habían pegado como si hubiese sido pegados con cola o goma fuerte: Algunos sentados, otros hablando, aquellos riéndose a carcajadas, así han quedado hasta la fecha.

En las cuevas de Qawa Polo hay varios de los Qaqa Wari Runa, unos con sus instrumentos de música, como la quena, hecha de huesos de los animales, otros con sus instrumentos de cuerda como el harpa, todos ellos secos con el calor del sol.

En el lugar denominado Chankil no existen esos restos humanos, pero sí los restos de sus pertenencias, utensilios de cocina, hermosas cerámicas...

Antes dicen nuestros mayores, que existían restos humanos, pero algunos de nuestros contemporáneos han sustraído todos los utensilios y joyas

inclusive los niños los han destruido con piedras y desparramando los huesos llamándoles en forma despectiva: "gentiles".

Esta es la historia de nuestros antepasados llamados Wari, que

chaymi lliw gentilkuna tukururqa, iskay intiwanña, kunanqa manañam kanchu, kunanqa tullullankuna, umallankuna churarayachkan.

Chayllam Wari Runakunapa historian.

¿Hayka pachataq durarqaku chay Wari Runakuna?<sup>276</sup>

-Chay punta Wari Runakunaqa durarqaku waranqa pacham, hukninku, escapamuqku, chay qaqa Wari Runakuna, igual, waranqa pacha, total iskayninku, iskay waranqa pacha.

terminaron con los dos soles, ahora ya no existen más, ahora únicamente quedan los restos óseos y los cráneos.

[Esa es la historia de la Gente Wari].

[¿Cuánto tiempo duraron esa Gente Wari?]

Esa primera gente Wari duraron un milenio, algunos de ellos se escaparon aquí

Esa gente Wari de piedras, igual, duraron un milenio

En total, los dos duraron dos milenios].

*Nota:* Esta historia de los Wari Runa y Qaqa Wari Runa me fue relatada por mi paisano y hermano comunero Juvenal Cahuana Apcho, el mes de agosto de 1972. El tenía 28 años de edad. Ahora ya es finado, emigrando a la Costa, por falta de medios económicos para su existencia, se enfermó y murió de tuberculosis.

Puka Turu

*Puka Turu Pacha (El tiempo de Tumi Rojo)<sup>277</sup>*

Puka Turu, nisqan runa, karqa, huk, kay llaqatpi, munayniyuq. Kay Piruwpi pay kara como presidente, pay munayniyuq karqa.

Existió en nuestro pueblo un hombre denominado Puka Turu (Tumi Rojo), hombre poderoso, fué como presidente,

276. Pregunta el autor.

277. El entrevistador jamás ha explicado la razón de traducir Puka Turu como Tumi Rojo. Tumi significa cuchillo ceremonial, Turu es quizás el toro, el cual en diversos contextos sustituye al amaru, antepasado de los Inkas. Los significados de amaru véase en el Capítulo IV.

Chay Puka Turu pay mandarqa llapa genteta.

Pay imatapas mandaptinga, mana ruraptinga, pay runataqa sipiraysiqsi, chay fechaqa, mana kasuptin, Puka Turu timpu.

Si chay kasun, kasun, hina chay Puka Turu, chay, eso siqa pay kuyan chaykunata masta, llapa imatapas, masta awsilyan, imatapas payman qun, pay, pero chay mana kasuqninta sipirachiq, de frente... de frente ... qawakuchkaqta.

Hina chay Puka Turu timpupi, chay intilkuna fecha chay, Puka Turu tinpu kachkan, hinaptinginmi chay fechamanta, chay fecha, todo ignorante runa hinaspa intiwan killallata ni santutapas rikurqakutaqchu. Intiwan killallata: "paymi dios" nispan adorarqaku, rimaykuqku, hina saludaq, intiwan killallata.

Chay fecha ni riqsirakuchu avionta, ni carrota, nada, nada.

Hinaspa chay fecha adorasqaku huk suytu rumita; "kaymi santu" nispa. Chay ignorante runakuna, rumita tariruspa, "kaymi santu" nispa.

Hinaptinginmi chaymanta chay, chaynachkaptin, chaynachkap-

el mandaba y dirigía a toda la humanidad.

Fué un hombre demasiado severo, a aquellos hombres que no acataban su mandato los mataba en el acto

y a aquellos obedientes, disciplinados les honraba con pleitesías y dádivas.

El tiempo de Puka Turu es la época de los gentiles (El informante emplea la palabra INTIL o INTILKUNA, posiblemente hable de los llamados gentil o gentiles, pero también en el quechua de la dicha región intil o intilkuna significan objetos o cosas apreciadas y estimadas), fue la época de los hombres ignorantes, ellos vivían al amparo del sol y de la luna, adoraban a los dichos astros comunicándose con ellos. No tuvieron conocimiento de los santos católicos.

En esa fecha no conocían el avión, el automóvil ni otros objetos de nuestro mundo moderno.

En dicha época adoraron una piedra ovoide (suytu rumi) (El Creador Wira Qucha, en el templo de quri kancha estuvo representado con un símbolo ovalado u ovoide) dándole la categoría del "santo". Vivieron de esa manera hasta el fin del siglo y el comienzo del otro,

tin siglo qayparamuptin (aquí siglo es sinónimo de milenio). Chay señorkuna, chay munayniyuq, chay Puka Turu ya wañukun chay intilwan kuska, hinaspaya yasta chin-karun, qalataña.

¿Imaynam wañurqa intilkuna? Imaynayá chay wañurqa, ninku, intilwan kuska quemakurqa intipa kaldaynin y chay nin para nisqanwan, ninkumiki. Chayllawanchiki wañurqa; chaywanmi wañurqa seguro.

Paymi sabio... sabio... karqa, mas sabio pero chaylla karqa mas munayniyuq, sabio kaspaya, leeyta yacharqa chay.

Hinaspaya chaylla chayta ruraq, hinaptin chay mana munaptin, claro, pay chay munayllan kaptin, claro, mandakullan pi todos kaypiqa karqariki, ignorante runa kaspaya, hinaspaya, chaynapi, kawsarukun payqa; todo empleado hinalla payllapa karqa, hinaptin chaynawan kuskariki, claro, chaykuna intilwan kuska kunan wañukun quemarun chay kimsa inti y nina para.

¿Kimsa intichu lluqsimurqa? Kimsa intis lluqsimusqa

con el cambio del tiempo murieron esos señores, Puka Turu y todos los gentiles y desaparecieron completamente.

¿Cómo murieron los gentiles?<sup>278</sup> No sé exactamente como murió Puka Turu, pero murió juntamente con todos los gentiles, con los rayos del sol y las brasas de fuego (nina para) que cayeron. Seguramente con ello murió Puka Turu,

el fue un hombre muy sabio y poderoso, dominaba la escritura y todos los conocimientos,

pero era demasiado severo. Todos los hombres de esa época fueron ignorantes y estuvieron sojuzgados por él.

El murió juntamente con todos los gentiles con la llegada de tres soles y brasas de fuego (Nina Para).

¿Salieron tres soles?<sup>279</sup> Salieron tres soles,

278. Pregunta el autor.

279. Pregunta el autor.

chaysi quemasqa urqu ukukunaman pakakuqtapas, allpa ukukunaman, qaqaukukunaman pakakuqtapas, ustuqtapas,

chay rupayllawansi wañuchin runata, chakirun kamantin kamantin ... familiachantin... familiachantin.

Chay sabio karqa, chay ignorante kachkaspá, chay intil, pero sabio karqa, sabio.

Imay punchawsi chay wañuy-ninmanta yachakurqaku, imay punchaw nispanku batanninkunata, chay tunay-ninkunata, hasta muchkan-kunata, hasta qullqinku, qurinkutapas panparqaku, chinkarqaña.

Yachakurqa payqa wañunanta, lliwña, wakinñataq allpa ukuman panpanakurqaku: "ichacharaqchu kawsachwan-chik" nispanku.

Hinaspas, urqkunapi ripurunku, urqkunapi tapanakurqaku pirqaspa... pirqaspa..., hinaptin, chaynaptin kimsantin inti wañurachin chay Puka Turuta. Llapa rumita lliw tukukun, mundu tukukun, hinaptin yastá, kanñachu chay intilqa.

¿Chay intilkuna hayka pacham atisqa?

Paykunaqa iskay siglostas pasasqa, ninmi.

¿Iskay waranqa watata?

esos tres soles les quemaron a todos, no dejaron a nadie inclusive a aquellos que buscaron refugio en el interior de las montañas, en el fondo de la tierra o en las cavernas.

Los soles con sus rayos mataron a todos los hombres y les hizo secar (momificar) a todos, de pueblo en pueblo, de familia en familia.

Los gentiles fueron sabios, dentro de su ignorancia.

Ellos conocieron el día de su fin,

por ello destrozaron todos sus utensilios, como molinos y morteros, enterraron todo su oro y su plata y lo hicieron desaparecer.

Como sabían la fecha de su muerte algunos hicieron abrigos dentro de la tierra, algunos huyeron a los altos montes y se refugiaron en las cavernas

construidas por ellos, con la esperanza de escapar a la muerte;

pero llegaron los tres soles y los exterminaron a todos, destrozaron a las piedras y así el mundo desapareció.

¿Esos gentiles cuánto tiempo vivieron?

Dicen que vivieron dos milenios.

¿Dos mil años?

Iskay waranqa watata, siñur  
cuentakunata,  
chaynas chaypi paykunaqa sa-  
bido kaspá pasarqariki,  
yachakuspa,  
paykunaqa ignorante, pero  
yachakuq, chaynas pasasqaku  
chay intilkuna.

Paykuna manas wañuqchu,  
mana unquq, mana wañuq,  
insumisu (inmortal) chay  
intilkuna karqa.

Hasta umanta pakinakurun,  
hinaspá titichakunawan,  
manká pakichakunawan,  
umanta tapanakuqkuspa [sic]  
kawsaq;  
chaykunata ñuqayku tariniku,  
barrios, urquknapi intilpa  
umanta.

Chaysi mana wañuqchu,  
mana machuyaq, aguante  
karaku paykunaqa,  
mana ñuqanchik hinachu,  
machuyan ratu, ratu,  
paykunaqa tukurunqa

chay siglo tukurun, chay fisio  
karamun, chay fisiopiña  
chinkakun qalachata.  
¿Nina parawan?

Nina parawan, kimsa intiwan,  
chaypiña puchukarun intilqa,  
chay Puka Turu pacha.

Dos mil años según el tiempo  
medido por Nuestro Señor.  
Así ellos vivieron todos ese tiempo  
porque fueron muy sabidos.

Ellos fueron ignorantes pero de  
mucho poder.

Nunca morían, no se enfermaban,  
no conocieron la muerte, fueron  
inmortales,

inclusive cuando se rompían una  
parte del hueso del cráneo lo re-  
emplazaban con pedazos de metal  
o cerámica.

Varios de entre nosotros hemos  
encontrado en los cerros cráneos  
de esta naturaleza (trepanados).  
Es así que ellos no morían,  
no envejecían y conservaban su  
vitalidad todo el tiempo  
y no fueron como nosotros que en-  
vejecemos rápidamente.

Es así, únicamente con ese acon-  
tecimiento, terminaron ellos  
cuando terminó el milenio, con ese  
juicio final, en ese juicio se exter-  
minaron completamente.

¿Con brasas de fuego (nina  
para)?<sup>280</sup>

Con brasas de fuego (nina para),  
con tres soles, se extinguieron los  
gentiles, en la edad de Puka Turu  
(Tumi Rojo).

---

280. Pregunta el autor.



¿Chaymantaqa pim qatimurqa?

Chaymantaqa qatikamusqa Re Inka nin

*Re Inka*

Re Inka, chay kasqa intipa churin

Pay nuqanchik hina runapa wawan.

Ociosa sipas kasqa, soltera. mana mundo riqsiq, monja nin, beata,

pero ya uso de razonnintinña, como veinte, venticinco años, veintidos años asi, pero manaraq huchata comerqachu.

Chay qalachakuspa chaypi puñukuq, hasta intimanta, inti siqaykun hinantin, ña kunankama puñuyuchkanmanña (hora de la encuesta 11 de la mañana) hasta inti qispimnankama,

hinaptin, intita, inti qispimnankamas chaymanpuni, rayosnin, chay premio sapran, ninku, chayqa, chay sipasmanpuni y chaylla chay sipasña atrasuyuqña rikurin,

¿Después de ellos quiénes poblaron el mundo?<sup>281</sup>

Después de ellos poblaron el mundo la generación del dicho Rey Inka.

*Re Inka Pacha*

*(El tiempo del Rey Inka)*

El Rey Inka fue hijo del sol.

El fue como nosotros descendiente del hombre.

En ese tiempo vivía una joven soltera, virgen y perezosa pero ya adulta;

su edad fluctuaba entre veinte y veinte dos años,

no había tenido relación sexual alguna.

Esta mujer dormía desnuda hasta medio día

El sol al salir se dirigía hacia esta mujer, los rayos del sol iban directamente hacia la joven y las barbas del sol engendraron a la mujer y como tal devino encinta

---

281. Pregunta el autor.

suyaqña, atrasuyuq rikuri-  
ruspaqa, yastá ña chay isqun  
killa qanchis killamanta  
unqurunñayá chay sipas  
rikurirun, para mana qariwan  
tupachkaspá, chay intipa  
kanchayllanwan, intipa refle-  
jollanwan,

Hinaptinsi tayta maman ninku:

“Bueno ¿imaynataq kaychurin-  
chik mana maytapas riq, mana  
maypipas, imaynataq kayqa,  
wawayniyuqña rikurin, atra-  
suyuqña, decintapiña, imayna-  
taq?” nispan nin chay papan  
maman, hinaptin nispa ninku.  
Nasirun... nasirun ¡ima lindus!  
nasimuq ¡ima rebebdirachkaq  
chukchayuq! ¡suma sumaq  
misti! blanco nasirun chay Re  
Inka, qari, hinaptin chay qari  
nasirun,  
hinaptinsi uywanku ima  
alagata,  
uywan hinaspas escuelaman  
rin, hinaspas ratulla escue-  
lapipas yá yacharamun,  
hinaspáqa yastá, como imayna-  
suraq chay nispa, ya todo, yá  
qamkuna hina munayniyuqña  
rikurimun.

Kanan presidente hinaña, ña  
uso de razontinña chayaron,

nispáqa, yastá, rumitapas  
mandañá... yakutapas man-

sin haber tenido relación sexual  
con ningún hombre, únicamente  
con los rayos del sol. El embarazo  
de la joven se desarrolló normal-  
mente hasta el noveno mes.

Los padres de la joven con mucha  
extrañeza comentaron:

“Bueno, ¿cómo es posible que  
nuestra hija, que nunca sale y que  
no va a ningún lugar, devesa en-  
cinta, y que aparezca con un cria-  
tura, cómo es posible?”

En fin la joven dio a luz a un niño  
hermoso, a una linda criatura de  
cabellos dorados y brillantes, fue  
un niño mestizo y de piel blanca.  
Así nació el Re Inka todo un hom-  
bre.

Este niño fue criado con mucho  
esmero y guardado como una joya.  
El niño fue educado en debida for-  
ma, obtuvo en la escuela todos los  
conocimientos rápidamente,  
y él se burlaba de los conocimien-  
tos impartidos por la escuela di-  
ciendo que “no era nada”; es así  
como devino hombre de mucho  
saber y muy instruido como uste-  
des (se refiere a los encuestadores).  
El hijo del sol devino un hombre  
con mucho poder como el actual  
presidente (general Velasco  
Alvarado)

Es así como comenzó a ordenar y  
mandar a las piedras, a las aguas,

danña... hasta imatapas  
mandanña,  
chay mandaspa rurasqansi,  
como estantapi, Kuskupi  
kachkan iglesia ninku, no sé,  
manam chayanichu,

pay munayllanpi karqa, como  
Puka Turu cargon, payñataq  
rikuriramun, chay riptin.

Pay lliwta, lliwchata, imata  
haykatapas rurarqa, atirqa,  
hasta allpatapas rimariqa,  
allpapas rimarirqa,

rumi rimarirqa,

sachakunapas kikillanta su-  
chukuq,  
hasta yakupas qipan, kutin,

pi imatapas rurarqa, hinas-  
pa, yastá, chay hasta rumi-  
kumatapas rurarqa,  
chay llaqtanpi, chay Kusku,  
qusquchiq kara, Kuskupis chay  
obrakunatapas rurachirqa,  
iglesiata, todo piedranin, todo  
piedra, ¡lindo, lindo! ninku

hasta nacionninkamapas<sup>282</sup>,  
señorkuna esperiensakun,

y a todos los seres humanos e in-  
animados.

Los restos de los trabajos realiza-  
dos por el Re Inka se encuentran  
en el Cuzco, dicen que existe una  
gran iglesia (Quri Kancha), pero  
desgraciadamente no he tenido la  
oportunidad de viajar y conocer  
personalmente.

Todo el mundo se encontraba bajo  
su poder, él remplazó a Puka Turu  
(Tumi Rojo) cuando éste desapa-  
reció con su tiempo.

El hizo y rehizo todo lo existente,

se comunicaba con todos los seres  
naturales: hablaba con la tierra y  
la tierra hablaba con él,  
hablaba a la piedra y la piedra  
hablaba con él,

los árboles se desplazaban solos,

los ríos cambiaban de cauce o re-  
gresaban obedeciendo a sus órde-  
nes.

Hacía y deshacía a las piedras;

en el Cuzco, seguramente éste fue  
el centro del universo, mandó rea-  
lizar muchas obras,  
como la iglesia (Quri Kancha) de  
piedra, únicamente de piedra, fue  
una obra muy linda ¡linda!

uno de los monumentos mas im-  
portantes del universo, hasta la

282. El término nación en uso quechua puede referirse a otro país, pero también a otro mundo. A veces los muertos aparecen bajo el nombre de huk nación, la otra nación.

mana chayna kanchu estranjerapipas, hinaptin chaynata ruran... ruran... ruran, hinaspansi nan, chayta ruran,

hinaspansi ya haciendatakunata-papas[sic] ruran, chakraku-natapas, imatapas mana ruranchu.

Mana avansanchu chay runakuna, hinachkaptin, intiwan inti apuraduta siqaykun;

hinaptinsi payqa intiman hayparuspa wataruq, intita wataruspa, hasta munaynin horakama watarachiq taytanta, pay taytan kasqa, Re Inkapa taytan, hinaptinsi chay Re Inka taytan, hinaspa taytanta Re Inka watan munay gustunkama, chay imapas trabajan tukunankama; kaychaykun, hina ripukun.

Hinaspa, Diosninchikma [sic], mana creeqchu payqa:

“Pitaq ñuqamanta mas munayniyuq kanman.

Si Dios kaspaqa bajamuchun, ñuqawan discutinakusqaqku[sic]

Ñuqa hina imata haykatapas rurachun.

Ñuqa hina imatapas trabajachun, Dios kaspaqa.

Ñuqa mandani imatañapas, todo todota”.

Nispa, Diosninchikta mana creesqachu, Jesucristota, mana

fecha van al Cuzco los sabios y arquitectos extranjeros para aprender su técnica, porque en los otros países no existen construcciones de esa índole,

Es así que llevó a cabo todas las construcciones, mando hacer grandes haciendas y campos de cultivo.

Cuando los trabajadores no podían terminar las obras planificadas en el día porque se atardecía o anochecía rápidamente porque el sol se perdía en el horizonte, entonces él daba alcance al sol lo paralizaba, le ataba hasta el momento deseado por él a su padre, porque el sol fue el padre del Re Inka.

El Re Inka no creía en nuestro Dios Actual y decía:

“¿Quién podría ser más poderoso que yo?

Si es Dios y poderoso que baje a esta tierra y que mida su poder conmigo.

Que él haga como yo todas las cosas,

que trabaje él como yo si es efectivamente es Dios.

Yo ordeno hago y deshago todo lo existente, todo, todo sin excepción”.

Pronunciando este discurso no creía en nuestro Dios actual, en

pay creesqachu diqs kasqanta:

"Ima Dios kanqa, mana kanchu Diosqa, ñuqallam kani unico Dios"

Hinaptin, yá, uso de razonnin-manña yaykuramun, yá hombreña, hombre completoña, hinaspá yá kásarakunña, matrimoniakun, hinaspá kimsa warmiwan matrimoniakurun, chaypipas churinkuna rikurirunña, qarikuna chaypas. Chaypas chayna, mandakuña chay churinkunapas rikurirun payña enseñaron

hinaspá chaynillachay inkakuna, hasta catorcekama mirarukunku, chay inkakuna, catorce Inkas. Ya allin, allin chay mirachkan... mirachkan... kimsa warmiyuqkama karku. Kimsa warmin karqa chullalla qarillapaq, chayman kaspí [sic] karqa: huknin qullqi, huknin quri, huknin cobre, chay warmikunapas.

Kimsa warmiyuq, chaytam hasta kunankamapas, kaypi, imapas kaptin, chay creenku:

"Re Inka hina kimsa warmita manejan" nispan ninku.

Chaynas mandopis paypas, bueno mandato kachkaptin, imapas kaptin,

hinachkaptin, ciertomiki, paypaqpas kan wañuynin,

Diostapas mana Diospaqchu hapin, ni santutapas santupaqchu:

Jesucristo y terminaba su afirmación:

"Como va haber Dios, no existe Dios, yo soy el único Dios".

Cuando el Re Inka llegó a ser hombre completo contrajo matrimonio con tres mujeres,

en ellas tuvo muchos hijos varones, sus hijos también tuvieron poder y mando como su padre que les enseñó y les trasmitió todos sus conocimientos y sus artes.

Los Incas se reprodujeron rápidamente y llegaron a ser catorce incas; es así como rápidamente aumentaron sus vástagos.

Cada Inka tenía tres mujeres: una de ellas era de plata, la otra de oro y la última de cobre.

Tenían tres mujeres, es por eso cuando aquí en la comunidad un hombre tiene muchas mujeres las gentes comentan:

"como el Re Inka maneja tres mujeres".

Es así como el Re Inka cumple con su mandato y dirige el universo.

También para él existe la muerte él no creía en Dios ni en los santos actuales, al respecto decía:

“¿Imataq santu? wakqa yesomanta rurasqa, chuchay ukuyuq, kayna, wak...

Ñuqa kani santuqa, Diosqa, ñuqata imatapas madakuyawaychik.

Dios bajamuspa ñuqawan tupachun, ñuqawan parlaykusaq, bajamuchun” nispa

Pero mana bajamuyta atinchu.<sup>283</sup>

Imaynam bajamunman, mana, porque mana payqa ñuqanchik hina huchasapalla.

Pero total queja mandato, mandatarario chay Re Inka kaspas, imapas chay mandasqallan, chay imayna mandopis chay llapa rumi, sacha, yaku, hasta allpata hasta urqu imapas mandakurqa, chaylla paypaqa, manam Dios hinachu, chaytam nirqa:

“Ven, si Dios kaspaqa, ñuqawan parlachun, discutinakusaqku, ñuqa hina ruwachun imatapas” nispan.

“Que es el santo, ese que llaman santo esta hecho de yeso, con un armazón de madera o maguey... eso es así o asá...

Yo soy el santo, yo soy dios. Solicítenme vuestro deseo.

Que Dios descienda a este mundo y se vea conmigo personalmente, que hable conmigo, que descienda”.

Pero Dios no pudo descender,

¿cómo es que Dios pudiera bajar? eso es imposible, él es pecador como nosotros.<sup>284</sup>

Sin embargo el Re Inka fue poderoso, todo estuvo bajo su mando, todas las piedras, los árboles, las aguas, inclusive la tierra y todas las montañas, en fin todo esuvo bajo su poder

y no fue como Dios y le decía a él:

“Ven, si eres dios, habla conmigo, discutamos y midamos nuestra sabiduría, haz y realiza como yo cualquier obra”.

283 ¿Por qué Dios no pudo descender? La identificación de Jesucristo con el señor de los Temblores y el señor de los Milagros, sugieren que Dios del cual habla el informante se encuentra en el mundo de abajo y adentro.

284. Me parece que la traducción correcta sería : Cómo podría bajar, no, porque él es sin falla, no como nosotros. No queda claro quien es sin falla = mana huchasapalla, Dios o Inka.

Hinaptinmi mana rikunchu,  
manapas tupanchu Jesucris-  
towan,  
hinaspaqayá aswanña pay:

“Kanchu Dios, ñuqam Diosqa  
kani”, nispan.

Chayna mirachkan...mira-  
chkan...hasta catorcekama  
mirarun,

hinachkaptin, claro, chay  
fechaqa, ñachi qallarimurqaña  
guerrasas, kay españolwan  
peruano, chay fecha karqañachá  
chay, ninkuyá.

Yastá, chaymantaqa manaña.  
Re Inkapas tukurun, vidawan  
puchukarun, mana Diosta  
creenchu, yasta peruano  
panpapi rikurirun, manaña  
kanchu mas, paykunaqa  
kanchu,

hasta kunana punchawkama  
kanchu pay hina rumi mandaq,  
yaku mandaq ni ima mandaq,  
kanñachuyá...

chayllam, doctor.

¿Imaynam tukurqa Re Inka?  
Imaynayá tukunman, cabaltaqa  
manam yachanichu, doctor,  
imayna modopis chay tuku-

Pero sin embargo Dios no se hizo  
presente,

él no tuvo el encuentro con Jesu-  
cristo,

entonces él se creyó mas podero-  
so y comentaba:

“No hay dios, yo soy el único dios”.

Es así como se mutliplicaron has-  
ta catorce incas.

Seguramente en esa fecha habría  
comenzado la guerra de los espa-  
ñoles con los peruanos<sup>285</sup>, dicen  
efectivamente hubo el tiempo de  
las guerras.

Es así como terminó el Re Inka, [y  
se acabó su vida. El no creía en  
Dios. Ya está y los peruanos apa-  
recieron en lugares abiertos] hasta  
la fecha no existen más,

ya no hay quién dirija a las pie-  
dras, que ordene a los ríos, ni que  
mande otras cosas, es una gran  
pena, pero desgraciadamente es  
así.

Es todo, doctor.

¿Cómo terminó el Re Inka?<sup>286</sup>

No sé exactamente cómo terminó,  
no sé cómo desaparecieron de los  
catorce incas.

285. Considerando otras declaraciones del informante, debería traducirse: En esta situación, claro, en esa fecha supongo que ya comenzaron aquí también las guerras. Estos españoles y peruanos en esa fecha ya creo que estaban ya, porque así dicen.

286. Pregunta el autor.

ruqaku chay catorce incas-  
manta.

¿Wañuchirqakuchu, manachu?  
Seguramente wañuchir-  
qaku, wañuchirqaku mu-  
nayniyuq kaptin... wañu-  
chirqaku, chaymi wañurqa.  
Chay chunka tawayuq-  
manta ni hukpas kanchu.

¿Kutimunqachu Re Inka?  
Imaynayá, nacion ripuptin,  
chayllachiki, manam yacha-  
nichu.

¿Manachu ninku, wañu-  
chinku chay españolkuna,  
nispá?

Manam, chaytaqa parla-  
kunchu, manam,

seguramente puntataña  
wañurqa, qipatñan [sic]  
karqa españolkuna, qipata-  
ñam karqa,

si chay kaspaqa, mastachá  
defendenman karqa.

Chayllam, doktor...

*Nota:* Este informe que hemos grabado y transcrito íntegramente fue proporcionado por don Alberto QUISPE CONDE de unos 60 años de edad, pero él afirmaba tener 45 años. Don Alberto es uno de los sabios de la comunidad de Auquilla (provincia de Fajardo, Ayacucho, Perú), es uno de los wamaneros (sacerdote del wamani, monte sagrada). Hemos conversado con él muchas veces, él fue muy discreto, para él la comunidad o su ayllu tenía sus "secretos", y cuyos secretos eran únicamente para los hijos de la comunidad.

¿Los mataron o no?<sup>287</sup>

Seguramente los mataron,  
porque fueron muy poderosos,

de los catorce no quedo ningu-  
no.

¿Ha de volver el Re Inka?<sup>288</sup>  
Ignoro, si hubiese viajado al ex-  
tranjero, lo mejor, pero no sé.

¿Acaso no comentan diciendo  
que los españoles lo mataron?<sup>289</sup>

Eso no comentan, no,  
seguramente el Re Inka murió  
antes que los españoles, los  
españoles fueron posteriores;

si se hubiese enfrentado a los  
españoles hubiese sido imposi-  
ble su derrota...

Eso es todo, doctor.

287. Pregunta el autor.

288. Pregunta el autor.

289. Pregunta el autor.



Insistí mucho, en mis conversaciones, sobre la vuelta o regreso del Re Inka, pero él no quería informarme, afirmando saber, se refugiaba en la palabra "qunqaruni" —me he olvidado— (en mi estadía, en la comunidad de Auquilla, en años anteriores, había anotado la existencia de ese mito y movimiento mesiánico de Re Inka). Días posteriores a nuestra entrevista (agosto 1972), don Alberto vino a buscarme, con el pretexto de pedirme medicamentos, y me proporcionó el informe "secreto" sobre el "regreso de Re Inka" que él le llamaba "Re Inkapa uman" (La cabeza del Rey Inka). Lo anoté en mi libreta de campo, de donde lo transcribo íntegramente (la versión quechua) sin la riqueza literaria ni el estilo de don Alberto.

*Re Inkapa uman*

Qayna punchawpi tapuwarqanki:

¿Kutimunqachu icha manachu inkakuna?

chayqa secretosninchikmi,

chaytaqa panpakunam.

Qampas, doctor, ñuqa hina indios, chutus kanki,<sup>290</sup>

qampallapaqmi willasayki.

Qapaq inkatas, chay supaypa wawan<sup>291</sup>, españolkuna peruanokuna kunkanta kuchuspa, umantasuwarqaku, chayna apasqaku...

*Re Inkapa uman*

(*La cabeza del rey Inka*)

El otro día me preguntaste

si los incas han de volver.

Eso es nuestro secreto.

Eso hay que esconder (enterrar).

Tú también, doctor, eres como un indio, eres un "chutu" (Chutu, palabra despectiva que emplean las gentes de capa dominante de la región cuando hablan de los indios cuya traducción sería: "imbecil, ¡perro!"),

únicamente es para ti.

Al Inka poderoso, los españoles-peruanos, hijos de puta, lo decapitaron y robaron su cabeza, se lo llevaron.

290. El informante subraya que ha sabido de otros que el doctor es un indio.

291. Supaypa wawan, traducido por el entrevistador como hijos de puta, de hecho significa hijos de la sombra y corresponde bien con el punto de salida de los españoles: El mundo de abajo.

Manam allinta yachanchikchu,  
mayman aparusqantapas.

Awiluymi nirqa,  
chay España llaqtamansi  
aparusqaku,  
chaypi huk hatun carcelpi  
watarayachkan.

Hukkuna ninku, manas Peru  
llaqtapis kachkan,  
Kuskupis kachkan,  
chay Santo Domingo iglesiapi,  
pero preso kachkan.

Wakinninkuna ninku: "Palacio  
gobierno wasipi preso kachkan"  
nispán ninku.

Manam allintaqa yachan-  
chikchu.

Ima, maypi kaspapas llaqtantas  
qawarichkan,

payqa tawa ñawiyuqmi, hanan  
pacha hina tawa ñawiyuq,  
mundunchik hina tawa partiyuq.  
Umanmantas cuerpon wiñach-  
kan,

pero, wiñayninqa mana facilchu,  
chay grilloskunawan machasqa  
kachkan.

Chaymi llapa cuerpon  
wiñananpaqqa tawa waranqa  
wata necesario,  
kay pachanchikqa, ñuqanchik  
hina, wiñaqsi.

Huk waranqaqa cuarto  
partellansi, eso sí, tawa waranqa  
completo.

Tawa waranqa chayaptin, eso sí,  
cuerpo completo wiñarinqa.

No sabemos exactamente al lugar  
donde se lo llevaron.

Mi abuelo decía que  
lo habían llevado a España,

y se encontraba encadenado en una  
gran cárcel,

otros dicen que se encuentra en el  
Perú,

en el Cuzco,

se encuentra empujado en la  
iglesia de Santo Domingo;

otros dicen que se encuentra preso  
en el palacio de gobierno (Lima).

No sabemos exactamente el lugar  
de su paradero.

De donde se encuentre y en el es-  
tado que se halle está mirando a su  
pueblo,

tiene cuatro ojos (regiones) [como el  
cielo], como nuestro mundo tiene  
cuatro partes.

De su cabeza está regenerado su  
cuerpo,

pero dicha regeneración no es fácil  
ya que se encuentra prisionado por  
grillos y cadenas.

Para que pueda regenerar todo su  
cuerpo es necesario que pasen cua-  
tro mil años (cuatro siglos).

Nuestro mundo, nuestra historia  
cree, se desarrolla y evoluciona como  
nosotros.

Mil años es únicamente una cuarta  
parte, sin embargo cuatro mil años  
es completo.

Cuando el ciclo de cuatro mil años  
se complete entonces se regenerará  
del todo el cuerpo de Re Inka,

Chay punchawsi tawa inti  
qispimunqa,  
alli allinta rupanqa kalday-  
ninwan kay mistikunata,  
pirwanukunata, ispañulkunata,  
chay suwa qalakunata,

manas respetanqachu mayninta  
ni pitapas, niguardia wayruta,  
ni presidente general Velazco  
Alvaradota ni pitapas.

Eso si runa churinkunata, runa  
masinchiyta respetanqa.  
Ñuqanchiktas, primeramente,  
huk pachaman qarquwasun,  
chaypi suyana kanqa.

Wamaninchikpa ukunpi  
wasikuna, chakrakuna, sumaq  
allpayuq, frutayuq, allin sarayuq,  
alin uywayuq,

chaymansi qarquwasun, chaypi  
suyana kanqa.

Una vez mistikuna pirwanukuna  
tukurunqa, eso si kutimu-  
sunchik,  
chay pachapis tupasunchik  
mayurninchikkunawan, perdo-  
nakusun huchayninchikmanta.  
Inka Riyninchik kutimuptin,  
intipa churin kurimuptin,  
chay pachaqa mana yarqay  
kanqachu,

manas guerras kanqachu,  
manas atomica nisqan kanqachu.  
Alli allinta llamkasun,

ese día saldrán cuatro soles,

estos astros quemarán completa-  
mente a todos los "misti" (misti, capa  
dominante), a todos los peruanos, a  
todos los españoles, a esos blancos  
rateros (pobres imbéciles).

Los rayos solares no respetarán a  
nada ni a nadie, ni al policía, ni al  
presidente ni a Velasco Alvarado  
(General Juan Velasco Alvarado,  
dictador-presidente, en la época de  
la encuesta, del Perú), en fin a nadie.  
A nosotros, sus hijos, a los hombres  
como nosotros nos enviará a otra  
parte del mundo donde habrá que  
esperar.

En el interior de nuestros Wamani  
(montañas divinas) hay casas y  
campos de cultivo con tierras pro-  
ductivas, con frutas, con hermosos  
maizales, con buen ganado,  
a este lugar nos va a enviar, es allí  
donde habrá que esperar hasta el  
fin del holocausto.

Una vez que hayan sido extermina-  
dos los misti y los peruanos re-  
gresaremos,  
en ese tiempo será el reencuentro  
con nuestros antepasados y será el  
tiempo de perdón por todas nues-  
tras faltas.

Cuando regrese nuestro Re Inka,  
cuando vuelva el hijo del sol,  
en ese tiempo no habrá hambruna,

no habrán guerras,  
no habrá la bomba atómica.  
En ese tiempo trabajaremos bien y  
con mucho ardor,

ñuqanchikpa kanqa achka achka  
chakranchikkuna

achka achka uywanchikkuna,  
achka qullqi, achka quri, achka  
cobre.

Inkapa warminkunas chayku-  
nata pakarunku,  
chaysi mama quri pakarun  
qurita,  
mama qullqi pakarun qullqita,

mama cobre cobreta pakarun,  
chaysi paykuna kutichimunqa.

Wasinchikqa allin allin ruwasqa  
kanqa.

Re Inkanchisqa poderninta  
quwawasun  
rumiwan pukllananchikpaq.  
Chaykunata yuyarispan

mana qunqanachu pagakuyta,  
agustu killapi, wamaninchik-  
kunaman, mama pachan-  
chikman.

Kay rimayninchiqa qampalla-  
paqmi,  
manayá alumnuykikuna willa-  
kunapaqchu

tendremos muchas tierras de culti-  
vo,

gran cantidad de ganado,  
bastante plata, mucho oro y cobre  
en abundancia.

Las mujeres de los incas han escon-  
dido minerales,  
la madre oro ha escondido el oro,

la madre plata ha guardado la pla-  
ta

y la madre cobre ha hecho desapa-  
recer al cobre;

en estos tiempos nuestras madres  
harán devolver riquezas que lo están  
conservando.

Nuestras casas estarán bien con-  
feccionadas.

Nuestro re Inka nos dará su poder

para hacer y deshacer la piedra.  
Pensando (recordando) en nuestro  
futuro

no hay que olvidar hacer las  
ofrendas necesarias,

en el mes de agosto, para nuestros  
Wamani y nuestra madre tierra.

Esta conversación, es únicamente  
para ti,

no es para transmitir a tus alumnos.

(Nota: En esos momentos me encontraba en el terreno juntamente con dos de mis estudiantes de la universidad de Paris VIII, Alain González y Pierre Hervé).

Don Alberto: Tu informe "secreto" será publicado, es necesario que la riqueza cultural de nuestro pueblo sea conocido. Te pido muchas disculpas, pero estoy seguro que un día iluminarán cuatro soles de horizonte para que nuestro mundo cambie y regrese nuestro Re Inka. No olvido de ofrendar a nuestros Wamani; últimamente, en

mi ayllu de Huancaraylla, ofrendé, juntamente con mis hermanos, al Wamani Torre Urqu.

El cuento contiene cierta contradicción interna. Cada época preincaica tiene una duración de dos mil años o de dos siglos. Cada mil años aparece un sol más:

Un sol finalizó la creación del mundo, dos soles acabaron con los Wari, tres soles pusieron fin al Puka Turu, cuatro soles acabarán con los españoles, mistis y peruanos, restaurando el gobierno del Inca. El texto no aclara por qué entre la aparición de tres soles hasta la aparición de cuatro soles, tienen que pasar cuatro mil años mas un tiempo indeterminado del primer gobierno del Inca hasta su decapitación, mientras que en otros casos anteriores bastaron dos milenios.

El presente que es tiempo entre la decapitación hasta el regreso del Inca, durará cuatro mil años. Asumamos que las cuatro ojos [ñawi] del Inca, son como las cuatro partes del mundo, y coexisten en el tiempo y espacio. En tal caso si bien la regeneración de cada parte dura un milenio, entonces la regeneración de las cuatro partes tiene que durar también un milenio. Aquel milenio es representado por los cuatro mil años, un mil por parte del mundo y por un ojo del Inca.

El tiempo presente que dura de hecho un mil años es la época de la dominación española o misti, y acabará con las cuatro soles. El Inca comenzó a reinar cuando aparecieron tres soles. El tiempo de la duración de los Wari Runa fue dos milenios, fue el tiempo entre la aparición de un sol hasta la aparición de dos soles. El tiempo de Puka Turu es descrito como dos milenios, dos siglos entre la aparición de dos soles hasta la salida de tres soles. En tal caso la duración del periodo entre la aparición de tres soles y la salida de cuatro soles también es de dos milenios, dos siglos, dos mil años. Como entre la decapitación y la regeneración del Inca han de pasar cuatro mil años que representan un milenio, entonces el primer gobierno del Inca duró también un milenio:

siglo	sol	nombre de época	cataclismo final
¿?	falta	falta el nombre	salida de un sol
1	primero	Wari Runa	nina para = lluvia de fuego
2	primero	Qaqa Wari Runa	salida de dos soles
1.	segundo	Puka Turu	¿?
2.	segundo	Puka Turu	salida de tres soles + nina para
1.	tercero	Re Inka	conquista española
2.	tercero	presente	salida de cuatro soles
1.	cuarto	Re Inkapa uman pacha	¿?

En primer y segundo sol se menciona nina para= lluvia de fuego o de las candelas. Los informantes no están seguros, si se trata del mismo cataclismo que acaba la época con la aparición de un sol o soles adicionales, o si nina para fue un cataclismo que subdividió cada época en dos siglos. En caso de Wari runa se distinguió más claramente una subdivisión en dos siglos separados por nina para. En caso de Puka Turu, solo se afirma que se acabaron con los soles y lluvia de fuego. Si la división en los siglos fuese marcada por nina para siempre, en tal caso la muerte del Inca sería un caso de nina para, lluvia de fuego. Al tomar que solamente en caso de Puka Turu la división en siglos separados por nina para no está muy clara, es lícito concluir, que también en caso de Puka Turu nina para puede marcar separación de los siglos.

La separación de los siglos no es definitiva. Los Wari Runa y Qaqa Wari Runa, de hecho, se relacionan unos con otros casi de la misma manera que los Wari wira qucha runa y wari runa en la versión de FGPA. La falta de separación en caso de Puka Turu, es similar a la mezcla de datos sobre Purun Runa y Awqa Runa tan visible en el texto de FGPA. Sin embargo, hay una diferencia importante, que FGPA siempre habló más detalladamente de la segunda parte de la época, mientras que los informantes del Auquilla y Huancaraylla se interesan más en la primera parte de cada época. El presente, la parte segunda del sol actual ni mereció mencionarse. Lo que sí importa es cuándo finalmente acabará.

Es posible clasificar las épocas de acuerdo a la división tripartita, continuando la clasificación hecha por FGPA y completándola:

<i>Nombre de época</i>	<i>Sol</i>	<i>Siglo</i>		
1. Tiempo desconocido por falta de información				
2. época de los amaru	¿?	¿?	qullana	¿?
3.1 wari wira qucha runa [FGPA] o wari runa [AYV]	primero	primero	qayaw	hurin
3.2 wari runa [FGPA], qaqa wari runa [AYV]	primero	segundo	qayaw	hanan
4.1 purun runa [FGPA] o Puka Turu I [AYV]	segundo	primero	payan	hurin
4.2 awqa runa [FGPA], o Puka Turu II [AYV]	segundo	segundo	payan	hanan
5. los Incas	tercero	primero	qullana	hurin
6. Presente	tercero	segundo	qullana	hanan
7. futuro, o Re Inkapa Uman	cuarto	primero	qayaw	hurin

Los términos hanan y hurin clasifican aquí solamente la división interna de cada sol en la parte hanan y hurin. A pesar de esto, no hay duda que la época del Inca regenerado compartirá los rasgos divinos de la época de los fundadores, con los rasgos del orden social típicos de la época del Inca. Qué pasaría si presentaríamos dos historias paralelas, la historia hanan al lado de la historia hurin:

<i>Hurin</i>	<i>Hanan</i>
wari wira qucha runa [FGPA], o wari runa [AYV]	wari runa [FGPA], o qaqa wari runa [AYV]
purun runa [FGPA] o Puka Turu I [AYV]	awqa runa [FGPA], Puka Turu II [AYV]
los Incas	presente
futuro, o Re Inkapa Uman	¿?

En el mundo hanan está el presente y todo lo español, de acuerdo a la realidad social en la cual los que dominan son los mistis o españoles. En el mundo hurin la época de los Inkas encuentra su continuación inmediata en el futuro. La esperanza en la versión oída por don Abdón Yaranga Valderrama es débil y lejana. Sin embargo, la visión de la historia recontada por el wamaniru no contiene ninguna prolongación de los rasgos del presente en el futuro.

La comparación de las dos visiones de historia, la de don Felipe Guaman Poma de Ayala y la apuntada por su paisano don Abdón Yaranga Valderrama, indica que las imágenes andinas de historia incluían una imagen del futuro. Aquella imagen del futuro ha incluido siempre la posibilidad de un tiempo en el cual el mundo estará bien ordenado. Indudablemente, todas las historias sobre el futuro regreso del Inca tienen que ser tomadas como prueba de la presencia de una historiosofía, que incluye la previsión de un futuro en el cual el Inca sí regresará. Para los fines de este trabajo, no es necesario analizar todos los cuentos sobre el futuro regreso del Inca, conocidos en el área andina, basta constatar que aparecen en el área entre el sur de Bolivia hasta los Cañaris del Ecuador.

Para tener derecho de suponer que tales imágenes de la historia influyeron en la revolución tupamarista, es menester demostrar que su existencia fue anterior a la insurrección y no posterior. Además, hay que indicar su existencia en el área y entre los grupos que participaron en la insurrección, y no se contentaron con simpatizar con ella<sup>292</sup>.

En Ch'iqá Pupuja una comunidad de la provincia de Azángaro, departamento de Puno, sobre el lago Titicaca don Jorge Flores Ochoa, un antropólogo cuzqueño reunió una serie de textos que cuentan la historia de Inkariy y Qullariy<sup>293</sup>. Uno de sus informantes, don Emilio Kondori P., de edad de 35 cinco años en el año 1970 contó

---

292. Véase Lorenzo Huertas, "El movimiento de Thupa Amaro en Ayacucho", AFG, pp. 83-106.

293. Inkariy=Inka Rey, Qullariy=Qulla Rey, es decir rey de los Qulla y de todo Qulla Suyu, segunda persona del Inca.



una versión de la historia del Inkariy. Presento aquí solamente el fragmento indispensable para mi argumentación:

Mana Inkariy timpuq kutinmanchu. Inkariy timpuqa kaq kasqa, mas muy imapas rumipas sullka dios hina kamachiq kaq kasqa.

...?

Tupaq Amaru chay Urkus plasapichu, maypin wañuchiq kasqaku?

Esto hina kaymanta tawantin larumanta españolkuna chaykuna hamuq kasqa.

Ima rayku chaykuna wañuchin, esto Tupaq Amaruta?

Esto mana leeyta comprendechu kasqa. No?

Esto hina imanaqtinmi?

Pero hina leeyta kay papelqa parlanmi” niq kasqa españolkuna.

“Ejji hina mayñataq parlanman” nispá Tupaq Amarukunaqa, esto nan uyarinku.

Ninriman churayukun, mana parlanchu papelqa.

Chayqa mana leyeq kaspá mana comprendenchi arí.

Pero allin ya sabido karqanku huk sullka dios hina.

Hinapi entonces “chay kasqapi indiokunata wañuchisun” nispá.

Ima rayku chayta wañuchinku? Qulqinta qurinta munaspa

Así bueno hina pero Inkaqa wañuchiq kasqa guerrata españolkunata,

El tiempo del Inkariy ya ha pasado. Fue capaz de muchas cosas como un dios menor, como de ordenar a las piedras.

...?

A Tupaq Amaru lo mataron, creo que en la Plaza de Urcos o en algún otro sitio.

Lo mataron los españoles viniendo desde los cuatro lados.

¿Por qué estos mataron a Tupaq Amaru?

Porque no era capaz de leer. ¡No!

¿Por qué había sucedido esto así? Los españoles le habían dicho: “este papel es para leer, este papel habla”.

Los Tupaq Amaru les habían contestado “ehhh cómo va a ser capaz de hablar” y quisieron oírlo. Se lo pusieron al oído y el papel no hablaba.

Claro pues como no eran lectores no comprendían, ¿no es cierto?

Pero ellos eran bien listos, iguales a un dios menor.

En eso entonces dijeron “mataremos a los indios que están allí”.

¿Y por qué lo mataron?

Porque codiciaban su oro y su plata.

Pero los indios también en la guerra mataron a los españoles.

chayna kasqa puru rumi,  
warak'a no ma.

Españolkunataq wala, espada,  
chaykuna,  
sipinku, chay Tupaq Amaruta,

porque qurinta qulqinta  
munaspa.

Este después, tawantinta tawa  
kawalupi sillaykukunku y reata  
reata, del látigo del waka, chay  
nisqawan entonces tawantin  
larumanta makinta chakinta  
q'alata umanta murupunku chay  
españolkuna.

Hina timpupi niqkasqa Inka-  
riykuna llaaapankuna

"esto quriypas qulqiypas ku-  
nanqa chinkapuchun tiqsi  
tiqsinman, hasta juicio p'unchaw  
cercaykushanqa hina rikhurinqa  
qulqiypas quriypas".

Kunan juciopiña rikhurqa-  
munqa...

Habían estado armados sólo de  
piedras, hondas, nada más.

Lo españoles en cambio tenían  
balas, espadas,

es por eso que pudieron matar a  
los Tupaq Amaru,

porque ambicionaban su oro y su  
plata.

Luego los cuatro se montaron en  
cuatro caballos y azotando azo-  
tando con la reata —que es un  
látigo hecho de cuero de la vaca-  
esos españoles jalando de los  
cuatro costados le arrancaron to-  
talmente los brazos, las piernas y  
lo decapitaron.

En su tiempo así habían sabido  
decir todos los Inkareyes

"que ahora desaparezca mi plata,  
hacia todos los confines del uni-  
verso, y que recién aparecerá  
cuando el día del juicio final se  
esté acercando".

Ahora ya con el juicio final re-  
aparecerán....<sup>294</sup>

En el texto entero aparecen los Incas, sobre todo aquellos de la época de la Conquista. Aquí, sin embargo, aparece Tupaq Amaru en plural, no un Tupaq Amaru, sino varios. Con este Tupaq Amaru plural ha sido asociada la historia del requerimiento del cura Valverde en la plaza de Cajamarca delante de Ataw Wallpa Inqa.

Un texto similar proveniente del departamento de Ancash, relaciona a Ataw Wallpa Inqa con los dirigentes de una insurrección

---

294. Jorge Flores Ochoa, "Inkariy y Qollariy en una comunidad del altiplano", JMOA pp. 332-334.

que estalló en Ancash en 1885<sup>295</sup>. Si el relato sobre el Inca y la pérdida de su poder ha sido relacionado sucesivamente con los dirigentes de cada insurrección, entonces había sido conocido entre la población antes del estallido de la rebelión. Entre las versiones de la "Ataw Wallpaq p'uchukakuyninpa wankan" [Tragedia de la muerte de Ataw Wallpa] se encuentra una en la cual participan los rebeldes de 1780-1781. La versión comprueba que el drama fue conocido entre los rebeldes, y el drama es una obra anterior al siglo XVIII, probablemente anterior a 1555<sup>296</sup>. El alcance territorial de las insurrecciones que intentaron restituir el Estado incaico, y que supera los terrenos abarcados por la insurrección tupamarista es a fin de cuentas, un argumento más a favor de la divulgación de una imagen de historia que preveía el futuro retorno del Inca ya antes de 1780<sup>297</sup>.

### Imagen de los españoles en la teoría andina de la historia

Una fuente excelente para el estudio de la imagen de los españoles, en la época precedente a la insurrección de 1780, son las wankas. Wanka es un género literario anterior a la Conquista, que describe acontecimientos trágicos y dramáticos. Un acontecimiento tan grave como lo fue la Conquista encontró su reflejo en las wankas que describen la muerte del Inca y expresan fe en su regreso [Lara 1969: 212,218]. Mercedes López Baralt [1986: 264-296] comprobó que las wankas poemas expresan en forma más concisa, el mismo

---

295. Alejandro Ortiz Rescaniere, *De Adaneva a Inkarrí, una visión indígena del Perú*, Lima 1973, p. 133.

296. *Ataw Wallpaq p'uchukakuyninpa wanka*, Cochabamba 1957, pp. 29-30.

297. En la documentación publicada después de 1978, hay muchas pruebas de la creencia que el Inca tenía que volver, véase Szemiński, Jan, "Repulsa y condena de los otros en palabras autóctonas del área andina 1565-1700", en *Imágenes interétnicas en el Nuevo Mundo. Interpretaciones contemporáneas*, Manuel Gutiérrez Estévez editor, Madrid y México, Siglo XXI, p. 29, por salir, e ídem, "¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII", en *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, Steve J. Stern compilador, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1990.

mensaje que las wankas dramas. Las wankas poemas conocidas provienen de Quito, Cuzco y Charcas, evitan hispanismos y son difíciles de fechar. Los españoles son descritos como enemigos blancos, de corazón sucio [millay sunqu], bravos y salvajes de la puna, o sea de los confines del mundo fuera de la cultura y civilización, enemigos del Quzqu. Una wanka atribuida al siglo XVIII los describe con la metáfora de yana k'uychi —arcoiris negro, simbolo del mundo al revés, desordenado por la muerte del Inca.

Para la formación y transmisión de imágenes populares mucho más importantes fueron los wankas dramas, los cuales pueden titularse en conjunto “Tragedia de la muerte de Ataw Wallpa”. Ejemplos y textos hoy conocidos provienen de lugares tan dispersos como Cajamarca, Chiquián, Carhuamayo, Paruro, Oruro, Cochabamba, Clisa, Potosí. Sus versiones fueron descritas o publicadas por Meneses y Guardia Mayorga [Meneses 1987], Balmori [1955], Lara [1957], Huamantínco, Millones y Sulca [1987], Salazar y Urbano [Urbano 1981]. El análisis etnohistórico más importante del drama fue hecho por Wachtel [1971], el cual observó que el mensaje del drama es un triunfo imaginario sobre los españoles y una obligación de resistencia real en contra de su dominio.

El texto más antiguo conocido proviene de 1877, de Cochabamba. A pesar de las diferencias, todos los textos parecen ser transformaciones de un solo original, escrito probablemente en el dialecto cuzqueño del s. XVI<sup>298</sup>. Las modificaciones introducidas durante los siglos, a efecto de los cuales aparecieron en distintas variantes personajes como Colón, Thupa Amaro, Thupa Catari, la Virgen María, y soldados españoles en uniformes del ejército boliviano, confirman que para el público el drama no ha perdido su actualidad. A veces, por ejemplo, en Chuquián y en Carhuamayo, la representación del drama se asoció con la fiesta de Santa Rosa de Lima. A ella se le atribuyeron durante el siglo XVIII las profecías del retorno del Inka<sup>299</sup>. La versión que utilicé aquí es la de Cochabamba [Lara

---

298. Véase Husson 1985: 336, 234-263.

299. Szemiński, Jan, “¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII”, en *op. cit.*, Steve J. Stern, compilador, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1990, pp.175-179.

1957], por ser la más larga, sin uso de castellano y en un quechua muy puro. El argumento comienza con presagios de Ataw Wallpa interpretados por Waylla Wisa, sumo sacerdote, según los cuales vendrían los españoles. Los encuentros y conversaciones con los españoles acaban con la muerte del Inca, el cual antes de morir divide la herencia y maldice a los españoles. Pizarro trae su cabeza al rey de España y luego es condenado por haber asesinado a un rey.

Ataw Wallpa vio en su sueño:

awqa q'illay runakuna chichi-	Gente guerrera de fierro brotan de
munku millay -millay kikin	manera requeterepugnante desde
hall'p'a uramanta,	lo abajo de la misma tierra,
wasinchikta wankurqayanku,	destruyen nuestras casas una por
	una,
llapa wak'akunanchikpa quri	de todos nuestros dioses sus casas
wasinkunatari llapata wayka-	doradas completamente las
payanku [Lara 1957:70]	ranchean.

Una vez entendido el presagio Waylla Wisa para ver a los españoles pide ayuda de Anu Tara, el dios antepasado de los perros<sup>300</sup>, el cual puede ver lo invisible para los ojos de un humano. Los españoles son barbudos, cubiertos de fierro, blancos, dueños de arcabuces y de escritura, como en todos los testimonios andinos de hoy. El diálogo entre los españoles y los Incas no puede ser directo, sino a través del intérprete Phillipillu. Los awqa sunk'a —enemigos barbudos, solamente mueven las bocas y quedan mudos. Su escritura es comparada con huellas de pájaros y hormigas, no parece un elemento cultural. La información que llega a los Incas es contradictoria y posiblemente falsa.

---

300. Tara=waka Szemiński 1986: 50-53, anu -perro en aymara [Lucca 1983: 31].

Waylla Wisa pregunta:

Awqa sunk'a puka runa, Ima ¡Enemigo barbudo, hombre rojo!  
muyuyq wayrataq hallp'ayku- ¿Qué remolino de viento a nuestra  
man llaqtaykuman apamur- tierra, a nuestro país te ha traído?  
gasunki?

Fillipillu traduce la respuesta  
de Almagro:

Kay sinchiq apu nisunki: Este señor valiente te dice: "Noso-  
"Ñuqaykuqa hamusqayku quri tros hemos venido buscando oro y  
qulqita mask'aspa". plata".

e inmediatamente después  
también un grito de padre  
Valverde:

Kay tayta umuqa nin: "Mana. Este padre sacerdote dice: "No.  
Ñuqaykuqa hamuyku sullull Nosotros venimos para haceros  
kaq Wira Quchata qankunawan conocer al Dios que es verdadero".  
riqsichinaykupaq".[Lara 1957:  
94-96]

"En el remolino del viento se manifiesta una fuerza maligna que sale  
de las profundidades del subsuelo [anqha Pacha] y busca hacer daño  
a la tierra" [Van Den Berg 1985:188].

Dos datos más aclaran el origen de los españoles y las causas  
de la derrota del Inca. Tukuy Hallp'a -Toda La Tierra- quiere a  
Pizarro [Lara 1957: 112]. El sol y la luna protectores de los Incas  
se contraponen a sullull kaq Wira Qucha, el Dios que es verdadero,  
protector de los wira qucha-españoles. Los españoles vienen enton-  
ces del mundo de abajo y de los muertos. La culpa de los Incas es  
de no haber mantenido relaciones apropiadas con las divinidades de  
abajo. Tal interpretación se encuentra confirmada por las palabras  
de Ataw Wallpa Inqa dirigidas a Pizarro:

¡A yawya sinchiq munakusqa  
wira quchaman rikch'aq apu!  
Ña makiykiña kani.

¿Imapaqña phiñakunki?

¿Ichapas sayk'usqa kasqanki?  
Asllallantan samarikuy.

¿Ichas ruphaypaq atisqanpas  
chayamunki?

Kay quri sach'aypaq urallan-  
pipas llanthurikuy.

[*op.cit.*, 138]

¡O mi querido señor que parece  
ser un wira qucha!

Ya en tu mano me encuentro.

¿Por qué te pones furioso?

¿Quizás estás cansado?

Descansa bien.

¿Quizás vencido por el calor has  
llegado?

Debajo de este mi árbol de oro  
escóndete en la sombra".

El Inca cree que Pizarro no soporta la luz.

Cuando Pizarro declaró su intención de llevar al Inca o matarlo, el Inca pronunció una maldición larga, cuya parte esencial es la siguiente:

¡Yaykuy, qhapaq kay!

¡Lluqsimuy, wakcha kay!

[*op.cit.*, 148]

¡Entra allá, riqueza!

¡Sal aquí, pobreza!

Al despedir a su hijo, el Inca describió el futuro:

Kay hallp'aypi churiykunata  
awqa sunk'a runakuna  
kamachiq qhiparinqanku.

Karu qhipa hamuqkuna chu-  
riykunari

yuyarispa sapan apu Ataw  
Wallpa Inqa taytankuqkata kay  
llaqtan kasqanta

kutichinqanku tikrachinganku  
hallp'ankuman

tukuy awqa sunk'akunata  
qurinchikman qulqinchikman  
ayskamuq runakunata. [*op.cit.*,

160]

En esta tierra mía a mis hijos gente  
barbuda y guerrera gobernando  
quedará.

Los que vendrán en el futuro le-  
jano, hijos míos,

pensando que este país había sido  
del único señor Ataw Wallpa Inqa,  
su padre,

los harán volver, los harán re-  
gresar a su tierra,

a todos los guerreros barbudos,  
a la gente que estira la mano a  
nuestro oro a nuestra plata.

Ataw Wallpa manda a su hijo a esconderse en Willka Pampa, sin admitir a ninguno de los españoles por ser estos unos traidores. Los maldice profetizando que ni la gente, ni los animales, ni los pájaros los obedecerán voluntariamente. Sigue la escena con la muerte del Inca y expresiones de fe en su regreso.

Finalmente, Pizarro entrega la cabeza y la corona del Inca a España y España le responde:

¿Imatan niwanki, Pisarru?  
Upallatan saqiwanki.  
¿Imaynan chayta ruramunki?  
Chay uya apamuwasqayki  
ñuqaq uyay kkillantaq.  
¿Hayk'aqtaq ñuqa kacharqayki  
kay Inqata wañuchiqta?  
Kunanqa muchuchisqan kanki  
[op.cit., 188]

¿Qué me dices, Pizarro?  
Me dejas atontado.  
¿Cómo lo hiciste?  
Esa cara que me has traído, es la  
misma que mi propia cara.  
¿Y cuándo te he enviado para que  
mates a este Inca?  
Ahora estás condenado.

En respuesta Pizarro invoca a Jehová y maldice a su suerte, después cae muerto. Su linaje es condenado al exterminio. España lo llama saqra awqa —enemigo malo. Saqra tiene y tuvo un significado de mal y asociable<sup>301</sup>. Gonçalez Holguín[1952: 75] lo definió así: “Çacra runa. Hombre vil suzio bronco feo”.

El mensaje de la obra explica que los españoles llegaron por ciertas culpas de los indios, pero introdujeron caos social y cósmico, matando al Inca y tomando el poder. Así se convirtieron en rebeldes contra España misma. Los españoles son gente del mundo de abajo, de la muerte. Matando en este mundo al Inca y a la gente se rebelan contra España, su propia autoridad. El hecho que la pieza sigue siendo representada desde quizás 1555 hasta hoy le da una importancia especial. Generaciones de andinos recordaban así su riqueza y gobierno perdidos, la conquista, la fe en el Inca que regresaría, la condena de la Conquista y de los españoles, rebeldes contra el rey

301. Véase Mróz 1984: 26, 30-43.



y contra Dios. Cada vez volvían a aprender que el mundo dura en caos, y la culpa del caos es de los españoles, muertos rebeldes.

No quiero repetir aquí todos los argumentos presentados en otros trabajos<sup>302</sup>, sin embargo, está bastante claro que antes de la rebelión existió formada convicción ya en el siglo XVI, que los españoles en este mundo son unos bárbaros mas bárbaros, pecadores y rebeldes contra sus propias autoridades. Aparecieron en este mundo para castigar a los andinos por sus culpas, entre las cuales la mayor fue la de no haber mantenido relaciones apropiadas con el mundo de abajo. Los españoles traicionaron su propia misión, al tomar el poder y causar desorden social y cósmico. Si solo se hubiesen limitado a enseñar a los indios el culto apropiado, catolicismo, el mundo estaría en equilibrio y orden.

### **Teoría andina de cambio**

En todas las descripciones de cambio de épocas aparecen las expresiones de pacha kuti, pacha tikra, cataclismos, causados por las culpas. Dice don Felipe Guaman Poma de Ayala (94/94-95/95):

tambien abia muy muchos milagros en este rreyno entre los yndios que no dan fe en tiempo pasados y destos dichos yngas

dizen que los pobres hermitanos y lo flayres franciscanos pobres que los enbiaua dios para tentalles y para sauer que ci tenian caridad con sus proximos desto no dieron fe porque no abia quien lo escriuiera cino que dize que enbiaua dios en figura de flayre pobre y esto lo dizen que pedia limosna por dios que

---

302 Véase Szemiński, Jan, "Repulsa y condena de los otros en palabras autóctonas del área andina 1565-1700", en *op. cit.*, Manuel Gutiérrez Estévez, editor, Madrid y México, Siglo XXI, p. 29, por salir, ídem, "¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII", en *op. cit.*, Steve J. Stern, compilador, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1990, y Szemiński, Jan, "Sistemas simbólicos y alteridad en los Andes centrales: siglos XVI-XVII", en el simposio "De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo: Imágenes y acciones interétnicas", Fundación Xavier de Salas, Trujillo, Extremadura, 1990.

dezian que le diera de comer y de ueuer y entrauan estos pobres grandes que hazian fiestas y taquies y ci no le dauan limosna dizen que les castigaua dios por rruego de ellos les quemaua con fuego del cielo y en partes le cubrian los serros y se hazian lagunas los dichos pueblos y les tragaua la tierra –

como fue el gran castigo de dios en el mundo y los dichos milagros desde el principio – gran juicio fue la cayda de aquel angel con sus seguases tan principal y tan hermoso – la cayda de todo el genero humano por culpa de uno – el castigo de todo el mundo con las aguas del luuio – gran juycio fue la elecion de jacop – y la rreprouacion desau – y el desanparo de judas escariote – y la bocacion de san pablo – la rreprobacion del pueblo de los judios – la elicion de los gentiles y como otros milagros y castigos que pasan en los hijos de los hombres del mundo

y anci auido otros muy muchos milagros y castigos en el tiempo del ynga no se escriue ca no son los testigos la cayda de los serros y penas derrunbadas – y aci se escriue toda la suma por eso el castigo de dios le llaman pacha cuti. pacha ticra y anci algunos rreys fueron llamados – pacha cuti

y en esta uida como emos besto 95[95] MILAGRO DE DIOS mos bisto el rreuentar el bolcan y llouer fuego del ynfierno y arena solar una ciudad y su comarca

y tambien se dize milagro de temblor de la tierra y murir mucha gente y un rreligioso prior de la horden de santo domingo y solarse la cordellera de la mar mas de una legua y tornar otra legua la dicha agua de la mar que jamas a hecho desde que dios mando.

y tambien se dize el milagro de las pistelencias que dios enbia de saranpion y birguelas – y garrotillo y paperas y con ello se an muerto muy mucha gente

y tambien se dize milagro. de la gran cargason de nieue y granisos que cayo del cielo que cubrio todos los serros – de un estado de nieue en partes dos estados de nieue sobre la tierra y murir mucha gente y ganados

tambien se dize milagro de dios el castigo y pistelencia de los rratones en los llanos y de hazer muchisimo dano los paxaros en las sementeras en toda la cordellera de la mar denorte como se mueren mucha gente de hambre y pistilencia de mosquitos y de moscas y sancudos piojos pulgas pique niua

tambien es pistelencia castigo de dios elarse el mays y papas y caer granisos sobre la comida

tambien es pistelencia que enbia dios a los malos cristianos a robar hazienda de los pobres y quitalles sus mugeres y a sus hijas y seruirse de ellas

tambien se dize milagro y pistelencia de que como se despueblan y salirse ausentes los yndios de sus pueblos en este rreyno

tambien es castigo de dios murir muchos yndios minas de azogue y de plata y otros murirse azogado y estar muy malo padeciendo gran trauajo cinco o seys anos cin murirse y despues de muerto dexar a sus mugeres y hijos guerfanos y pobres.

con todo eso nos dize dios que nos acordemos y llamemos y en cada hombre y en cada casa enbia dios al mundo su castigo para que lo llamemos y demos gracia para que nos lleue a su gloria adonde uiue la santicima trinidad---

La cita es larguísima, sin embargo, aclara varios puntos importantes: Pacha kuti o pacha tikra son milagros y castigos divinos generales que aparecen cuando no nos comportamos debidamente: No recibimos al huésped o al pobre, no llamamos a Dios y no le damos gracias. Somos los que vivimos en este mundo, los que causamos el pacha kuti pacha tikra con nuestro comportamiento. El cronista utilizó como sinónimos milagro de Dios y castigo de Dios. Lo impredecible es el momento exacto de su llegada.

¿Cuál es el modelo del cambio descrito en la expresión pacha kuti pacha tikra? En Willkas Waman en 1564, los indios decían: Pacha tikramunqa pacha kutimunqa (Yaranga Valderrama 1977):

pacha tikramunqa

pacha (entera o una parte de ella) se voltará mostrando afuera lo que está adentro, y escondiendo lo que está aquí. La parte escondida es el futuro, el mundo de abajo y de los antepasados, que se manifestará aquí. Los vivos (una parte de ellos) desaparecerán y los muertos volverán a aparecer.

pacha kutimunqa

una pacha o su parte volvera aquí  
donde estamos desde allá, donde no  
estamos

En la teoría andina de la historia son las culpas humanas y en especial de los gobernantes, las cuales causan la llegada de pacha kuti o pacha tikra, cuando lo escondido y perteneciente al futuro finalmente se convierte en presente. El futuro viene entonces del mundo de abajo. Esta misma imagen causó a FGPA describir las épocas cristianas sin el pecado original. En la teoría andina de la historia, es el pecado que causa los cambios, sin embargo, no lo puede ser el pecado original, porque cada época comienza sin culpas, éstas solo serán contraídas con el tiempo.

### **Conclusiones**

El objeto de las anteriores consideraciones ha sido demostrar que antes del estallido de la insurrección de 1780 ya debían haber existido algunas imagenes indígenas del futuro y una autodescripción de su propia situación social. A mi parecer, tal teoría de historia andina tuvo que contener las siguientes afirmaciones:

1. Los forasteros: Españoles o negros y sus descendientes pueden tener lugar en la sociedad, pero no tienen derecho al poder político o a plena posesión de tierra. Gobierno español no puede ser legítimo.
2. El gobierno español es temporal, después de la época de su gobierno el poder tiene que regresar a las manos de gobernantes más legítimos.
3. El lugar en la sociedad que corresponde a una persona es hereditario, y determinado por sus parentescos, así la nobleza indígena tiene derecho al poder y tiene que buscar algún modo de realizarlo o junto con los conquistadores, o en contra de los conquistadores.
4. Convicción de las masas que el poder del Inca debe restaurarse. El gobierno del Inca no significa en ningún momento rechazo de

técnicas nuevas o de creencias nuevas, que deben utilizarse junto con las anteriores.

5. La restauración del poder del Inca implica entrega del poder a aquellos que deben ejercerlo en su nombre, la nobleza indígena. Esta suposición no prevé el caso de que la aristocracia indígena prefiera tomar el poder pero bajo el cetro del Rey de España y no bajo la maska paycha del Inca.
6. El lugar considerado como propio de los españoles y España, en la cosmología andina, es el mundo de la sombra y de la muerte, en el mundo de abajo y de adentro. Los españoles en el Perú ya a finales del s. XVI y comienzos del XVII fueron considerados rebeldes contra el Rey de España, y ubicados en posición social y espacial usurpada, fueron culpables.

## Capítulo IV

### **SOBRE LA EXISTENCIA DE FORMAS QUE CONTINUARON LA ORGANIZACION SOCIAL INCAICA Y LA CONCEPCION DE TIEMPO- ESPACIO EN LA EPOCA DE LA REVOLUCION TUPAMARISTA**

Las consideraciones hechas hasta el momento me permiten afirmar que durante los años 1780-1783 subsistieron y fue importante la continuidad de ideas e imágenes de organización social y transcurso de historia que habían existido en el siglo XVI. Evidentemente, en el siglo XVIII esta continuidad existió con las ideas procedentes de España. En las fuentes, estas últimas aparecen expuestas de manera mucho más simple y clara. Son más accesibles aunque sea sólo porque han sido escritas en español: Las fuentes fueron escritas por quienes que tenían contacto muy estrecho con el aparato conceptual español del siglo XVIII, un contacto mucho mayor que el de la mayoría de los peruanos, hablantes de idiomas andinos y sin conocimiento del castellano. Para poder utilizar en el análisis de las fuentes ambos sistemas ideológicos, tanto el "español" como el "incaico", cuyas variantes coexistieron en el Perú de aquel tiempo, es menester sustentar primero que aquel sistema "incaico" existía realmente.

Sin embargo, su existencia real no puede ser una existencia cualquiera. Es posible que en condiciones de una dominación total de un sistema ideológico, existan algunas áreas de la vida en las

cuales se utilice aún el otro sistema. Es también posible, y más frecuente, que los sistemas ideológicos coexistentes reserven cada uno para sí ciertas áreas de la vida social. Ninguna de las relaciones entre dos sistemas paralelos puede producirse, en el caso de coexistencia de dos sistemas, donde uno de ellos es de origen europeo.

El sistema, o mejor dicho los sistemas que constituyen el metasistema ideológico europeo, tienen la tendencia e intención de abarcar toda la realidad humana. Resulta difícil suponer que existieran áreas de la vida humana en las cuales el sistema ideológico español no fuese aplicado en absoluto. En consecuencia, puesto que el sistema incaico se aplicaba igualmente, se pueden establecer correspondencias entre los elementos de ambos sistemas. No obstante, es de esperar que las relaciones entre componentes identificados, cada uno al interior de su propio sistema con otros componentes del mismo sistema, serán diferentes.

Así, un comportamiento descrito en sistema español como ilógico, desde el punto de vista de sus objetivos, puede resultar completamente lógico en el sistema incaico. Además, la coexistencia entre elementos de origen diverso, andino o católico, no significa que los que utilizan ambos sistemas los perciben como dos sistemas distintos.

### ***De cómo perduró la organización tipo "Cuzco"***

Si el empleo de los conceptos propios de un sistema es muestra que el sistema perdura, es preciso buscar de manera lógica huellas de la organización familiar incaica en los archivos parroquiales.

Se han publicado las partidas de la familia Thupa Amaro en Surimana. En ellas encontré los siguientes ejemplos:

1. Marcos Thupa Amaro hijo legítimo de Don Sebastián Thupa Amaro y de Doña Catalina Usquiconsa, naturales y principales De Surimana, ayllu Calca, se casó con la novia Doña Marcela Castro española hija de unos vecinos de Surimana [CDIP 2: 2: 17].
2. Murió Miguel Thupa Amaro del ayllu Callca, indio principal de Surimana, se casó con una española de Tinta, vecina en el ayllu Callca [*op. cit.*, p. 859].

3. En 1713 se casó Miguel Rimachi del ayllu Urinsaya con una mujer del ayllu Collana [ibídem].
4. En 1714 se casó una mujer del ayllu Collana, con un miembro del mismo ayllu [ibídem].
5. En 1714 se casó alguien del ayllu Callca [ibídem].
6. En 1715 se casó un varón de ayllu Urinsaya con una mujer del ayllu Collana [ibídem].
7. En 1735 Bartolomé Thupa Amaro, hijo soltero de Rosa Barrantes, india de Tungasuca, de padre desconocido, se casó con Ignacia Roca, hija legítima de Tomás Uscamayta y Melchora Rosa, del ayllu Collana [op. cit., p. 862]. Que un hijo de un padre desconocido y de una mujer de apellido Barrantes se llame Thupa Amaro, es posible sólo si unos apellidos son heredados en línea materna y otros en línea paterna. El padre de Rosa Barrantes habrá sido un Thupa Amaro.
8. En 1751 se casó Francisco Thupa Amaro, hijo legítimo de Antonio Thupa Amaro y de María Sisa, originarios del ayllu Hanansaya, con Francisca Paula, hija legítima de Diego Anarpuma y María Sisa del ayllu Hanansaya [op. cit., 866]. El nombre Hanansaya podía ser propio de un ayllu solamente cuando el ayllu era qullana. El matrimonio cumple la exigencia que las esposas legítimas de los varones qullana deben ser del mismo ayllu.

He contado los apellidos que aparecen en las partidas, dividiéndolos en 2 grupos:

1. apellidos masculinos,
2. apellidos femeninos.

Constaté que hay apellidos que llevan solamente mujeres: Utcu, seis, Choque siete ocurrencias, o Sisa, treinta y seis ocurrencias. De los siete Mamani, seis son varones. Entre trece ocurrencias de Quispe, diez son varones. El apellido Thupa Amaro aparece veintidós veces, tres de ellos mujeres [op. cit., pp. 850-870].

Creo que los argumentos expuestos testimonian la existencia de una organización semejante a la reconstruida por T.R. Zuidema para el Cuzco. Evidentemente aparecen patrilinajes y matrilineajes, endogamia de los qullana, la división en dos sayas. Puesto que hay ayllus definidos como qullana, y otros con nombre propio, es lícito



afirmar que la clasificación tripartita en qullana, payan y qayaw existía aún. La sustitución del nombre del ayllu por el nombre de saya, confirma la existencia de la división en cuatro suyus, ya que un nombre como hurin saya o hanan saya puede servir de nombre propio de un ayllu, tan sólo cuando lo define inequívocamente, lo que ocurre solamente cuando siempre se trate del más importante de los dos que componen el saya.

En 1776, los caciques de Yanaoca otorgaron plenos poderes a J.G. Thupa Amaro [*op.cit.*, p. 38]. El documento contiene datos que demuestran la existencia de una organización incaica en las aldeas, cuyo cacique fue el mismo J.G. Thupa Amaro. Dos caciques otorgaron el poder, uno a nombre de los ayllu Yanaoca y Illayoque, y el segundo en nombre del ayllu Chicuyuque. El texto siempre menciona primero a Ramón Moscoso, cacique de Yanaoca y Illayuque, y luego a Tomás Soto, cacique de Chicuyuque. Los tres ayllus son mencionados juntos solamente una vez, nombrándose como primero el de Illayuque.

Evidentemente, no existe prueba alguna de que Ramón Moscoso fuera cacique de hanan saya, ni de que Tomás Soto fuese su segunda persona, el de urin saya. Pese a todo, la enumeración contiene ciertos datos que confirman la suposición anterior. El nombre del lugar correspondía siempre a los payan, dueños de la tierra. Ayllu Yanaoca, que lleva el nombre de todo el pueblo aparece como el segundo ayllu de los dos, cuyo cacique era Ramón Moscoso. El ayllu Yanaoca fue entonces payan. De los dos restantes, el de Illayuque lleva un nombre formado de la raíz Illa -tesoro, brillar, estrella alumbrar, presente en los nombres de Illapa -Rayo, o Chuqi Illa -Venus. El concepto es indudablemente ligado al mundo hanan. Chikwa posiblemente significa esparcir y dividir, es una idea ligada a la parte hurin en todas las oraciones del Quzqu del s. XVI, anotadas por Christoual de Molina<sup>303</sup>. Ambos nombres corresponden entonces con la parte qullana, el primero, y con la parte qayaw el segundo. Falta el nombre del cuarto suyu.

---

303. Szemiński, Jan, *Anatomía del Wira Quchan*. Manuscrito sin publicar, por salir en Indiana, Berlín.

He presentado argumentos suficientes para demostrar la existencia de una organización de tipo Quzqu en en la provincia de Canas, de la cual proviene J.G. Thupa Amaro y la mayoría de sus colaboradores cercanos. Sin embargo, en este caso, sí tuve acceso a una gran cantidad de documentos relativos a tres aldeas vecinas.

Datos tales como el de una carta del obispo del Cuzco, que menciona a un cura de la Parroquia de Acha Hanansaya [CDIP 2, 2: 392], pueden confirmar la existencia de tal organización en la aldea y su región, pero no necesariamente. De igual manera, la existencia de Bielorrusia, Rusia Blanca, no es una muestra que en Rusia sigue perdurando un sistema de clasificar provincias y direcciones con nombres de colores. Tal sistema existió efectivamente hace ochocientos años.

A fin de confirmar la existencia de una organización tipo Quzqu en el terreno de la insurrección he hallado las siguientes pruebas.

Thupa Catari "dijo llamarse Julián Apasa, natural del pueblo de Sicasica, criado y tributario en el Ayllu Sullcabi, del padrón inferior de forasteros que su oficio es de viajero de coca y vayetas ...casado con Bartola Sisa" [CDIP 2, 3: 165]. "Viajó así mismo al pueblo de Sicasica con mil yndios y la mira de componerse con los españoles Bolaños y Bargas que en calidad de capitán el primero y sargento el segundo habían congregado a los yndios de Sicasica, ayllu Urinzaia en defensa" del Rey y en contra de los rebeldes. Al final "se le agregaron los yndios de la dicha parcialidad de Urinsaia combinados oficiosamente por los Ylacas" [*op. cit.*, p. 172].

Fray M. de la Borda en una carta al comandante general don Sebastián de Seguro, dice que durante el sitio de La Paz llegaron "dos Esquelas escritas desde Sicasica rotuladas al Común del Alto de la Batalla (que así se llamaban), en que le decían los yndios del Ayllu grande de dicha Sicasica, no querían obedecer los preceptos de Catari, así porque conocían no tener título alguno sobre que recayese el dominarlos, como por ser un hombre de bajísima esfera". Las cartas contienen todavía otro argumento para negar la obediencia a Thupa Catari: "Porque estaban perdidos, atento a hallarse el auxilio de Españoles ya en Oruro" [CDIP 2, 2: 815].

En Sicasica hubo entonces por lo menos dos ayllu, el ayllu grande y el ayllu Sullcabi; y seguramente una división en saya, pues resulta difícil suponer que existiese solamente un saya, la mitad inferior. Las dos partes tuvieron sus dirigentes. En hurin saya hubo dos jefes descritos como españoles. Creo que para ser jefe de una mitad y además español, es necesario haber nacido como miembro de la mitad. Si ambos españoles eran jefes, fueron también caciques. La posibilidad de que ambos fuesen funcionarios reales no puede tomarse en cuenta, puesto que el único funcionario español con derecho a convocar a los indígenas era el corregidor o su plenipotenciario. El término español designa aquí entonces a la nobleza indígena. El hecho de que la mitad tenía dos jefes, indica que se componía de dos suyus.

El nombre de Sullcabi proviene de la raíz sulk'a —el menor, más joven entre hermanos o hermanas. De este ayllu provenía Julian Apasa, miembro natural de la comunidad de Sicasica, pero inscrito en el padrón inferior de forasteros, aunque al mismo tiempo era tributario. Es esta una información ambigua, ya que el término forastero puede designar aquí a la gente qayaw, miembros de la comunidad, o a verdaderos forasteros. La palabra opuesta a sulk'a es kuraq —el mayor. Entiendo que un ayllu con un nombre que significa el menor entre iguales debe pertenecer a hurin saya, la mitad inferior. Esta conclusión es aparentemente confirmada por la declaración del ayllu grande, lo que es tan sólo una traducción de su nombre andino.

Si el ayllu grande no reconociese el derecho al mando, que sobre él tenía Thupa Catari, por no ser miembro de la comunidad de Sicasica, lo llamaría forastero. Se le podría denominar "miembro de bajísima esfera", si no fuera cacique y proviniera de un ayllu inferior en la jerarquía al mismo ayllu grande. El ayllu grande, si el cura tradujo correctamente el nombre (y no hay motivo para desconfiar), es probablemente uno de los ayllu de la mitad de arriba, hanan saya, seguramente payan, porque grande fue uno de los sinónimos de payan. Si esto es así, en Sicasica la posición genealógica del mismo Apasa era muy baja, ya que se le opuso el saya del cual era miembro. Resulta característico que los motivos esenciales de la oposición del ayllu grande contra Thupa Catari, pero esenciales según el pensamiento europeo, hayan sido mencionados al final. La falta de

autoridad y su bajo origen, son los argumentos fundamentales para rechazar a Thupa Catari.

La esposa de Thupa Catari, Bartolina Sisa, era miembro de la comunidad de Caracoto, parcialidad de Urin saya, ayllu Coïre según su propia declaración [BL, p. 811]. La declaración confirma la existencia de la organización antigua en estas tierras, además nos da un equivalente español del termino quechua saya —parcialidad. Caracoto se dividía en dos sayas y varios ayllus.

En San Pedro de Macha, llamado por lo común Macha, centro de insurrección desde mediados de 1780 los líderes fueron tres hermanos Catari: Tomás, Nicolás y Dámaso. Todavía en 1779, Tomás Catari escribió una petición al virrey. Afirmó en ella que era indio natural, principal del pueblo de Macha, y que junto con otro indio principal, Isidro Acho, sufrían persecuciones de Blas Bernal, uno de los cuatro caciques de Macha. Blas Bernal recibía el tributo de los ayllu o parajes Collana y Pichachecho, cometía excesos, les quitaba la tierra a los indios y se la daba a los mestizos. Tomás Catari pidió en nombre propio y también en el de otros, que se nombrase como caciques a otras personas, ya que los de entonces no podían serlo, puesto que no tenían “sangüineidad o subcesión lexítima” y no eran “indios netos” sino “mestizos hechos por nombramiento del corregidor”, mientras que los solicitantes fueron “de las líneas y sangre de caciques” [CDIP 2, 2: 90-93].

Un año mas tarde el virrey mencionó a Tomás Catari en un informe enviado a Madrid. Lo describió como “indio principal de ayllu Collana, parcialidad de Urinsaya, del pueblo de Macha”, y a Isidro Acho, también principal de la misma parcialidad [*op. cit.*, p. 249]. En otro documento, Tomás Catari es llamado uno de los tres indios originarios que se sintieron perjudicados por el cacique de Macha Blas Bernal. Tomás Catari era el jefe de los tres, como “agregado del cacicazgo del pueblo de aransaya en el repartimiento de Macha” [*op. cit.*, p. 235]. De las declaraciones hechas por Nicolás Catari, se concluye que el gobernador Pascual Chura intentó quedarse con las tres parcialidades de Macha [*op. cit.*, p. 609].

El cacique de más alto rango en el grupo vecino, gobernador de Pocoata, tenía incluso el privilegio de utilizar un caballo y asistencia de dos alabarderos, por la gracia de Felipe V [*op. cit.*, p. 239].

A partir de los datos presentados, se bosqueja una variante más de la organización semejante a la del Quzqu. Al salir en defensa de los tributarios y de los intereses propios, de los comuneros y del Rey, Tomás Catari y sus colaboradores consideraron que no tanto el interés real como el lugar que ellos mismos ocupaban en la organización local, les daba derecho y obligación a actuar. El ser “indios principales y naturales”, autoridad hereditaria, fue lo más importante.

Estaría de más decir que las comunidades, conocidas entonces como comunes, aparecieron como centros de actividad rebelde durante la insurrección. Las citas analizadas más arriba suministran ejemplos de actividad de los ayllu, como por ejemplo el ayllu grande de Sicasica.

El 22 de marzo de 1781, en Tinta, Micaela Bastidas dio comisión a “Don Bernardino Zegarra, para que notifique a los caciques y común de indios del pueblo de Quiquijana, para que se contengan en los agravios que causan a los españoles de aquel vecindario, en sus personas y bienes, “amenazando a aquellos caciques y el común de indios con la muerte en la horca [op. cit., p. 592]. No se sabe quiénes eran los españoles del lugar, pero parece ser que el común de indios de Quiquijana no los consideraban como miembros suyos.

En la carta ya citada de fray M. de la Borda, se encuentra un aparte particularmente interesante que se refiere al destinatario de las cartas del ayllu grande de Sicasica. El destinatario se llamaba: “El Común del Alto de la Batalla” [op. cit., p. 815]. Este nombre se refiere a la totalidad de sitiadores de La Paz, pero se puede entender, también, como si la totalidad de los individuos que sitiaban esta ciudad constituyesen un ayllu, una comunidad, un común. En las declaraciones de Thupa Catari, se encuentra un pasaje que aclara que no se trata de un giro estilístico. Thupa Catari luego de haber dicho que tenía en el campamento una capilla, en la cual había unos clérigos que habían traído, ya por la decisión suya, ya “por elección de los comunes”, agrega que nombró cuatro oidores, uno de los cuales fue nombrado “por voz común de los indios” [op. cit., p. 165].

He dado con una gran cantidad de casos en los cuales aparecen simultáneamente formando gobiernos locales (no sé si insurrectos o anteriores a la rebelión), funcionarios por parejas, comandantes

militares [*op. cit.*, p. 352], cobradores rebeldes [*op. cit.*, p. 603], gobernadores [*op. cit.*, pp. 587-588].

Los ejemplos anteriores pueden ser interpretados como señal de la existencia de una organización incaica. Sin embargo, resulta necesario considerar una posibilidad más sencilla: Existió división en un poblado, por lo que se nombra un funcionario para cada parte. Para rebatir esta hipótesis, baste citar una resolución de Micaela Bastidas que nombra en Tungasuca a dos jefes, a quienes todos deberían obedecer. Uno de ellos recibió el título de coronel, el otro el de capitán, ambos con jurisdicción sobre toda la población [*op. cit.*, p. 352]. La tradición, europea o española aconseja nombrar a un solo jefe, añadiéndole un ayudante. En la tradición incaica el representante de hanan saya es el jefe de la totalidad, el de urin saya gobierna la totalidad del grupo cuando falta el jefe de hanan saya, sin embargo, cada uno de ellos gobierna su parte. La diferencia de títulos sugiere que el coronel mandaba en la parte superior y el capitán en la parte inferior.

No he llegado a saber si la organización cuya existencia intento demostrar afectaba a toda la población. Aparentemente, no se incluía en ella a los chapetones; no obstante, en la citada resolución de Micaela Bastidas, los dos jefes nombrados tenían jurisdicción tanto sobre los españoles como sobre los indios, sobre toda la gente. No hay manera de establecer a quién se refiere el término españoles; en este caso seguramente a la gente qullana, principales, aunque igualmente podría designar a otros. En el mismo decreto Micaela Bastidas manda que el "común de mis indios y españoles...a los que reconociesen ser criollos, los atraigan y llamen a nuestra bandera sin hacerles perjuicio alguno, porque no vamos a hacer daño a los paisanos" [ibídem], de lo que resulta que no es tan fácil encontrar a un criollo y que a los españoles de Micaela Bastidas no les gustaban tampoco aquellos criollos, que fue necesario recordarles que los criollos son sus paisanos. Los "españoles" citados fueron entonces indistinguibles de los indios, por lo cual el término designaba a un estamento o a un grupo dentro de la organización incaica, probablemente a los qullana. En todo caso, el verdadero criollo ya no se incluía en tal organización.

Para saber quiénes eran exactamente estos "españoles", cuyas masacres describen los partes militares y qué lugar ocupaban en la

organización incaica, he indagado por documentos originarios de la provincia, fuera de las grandes ciudades, hechos por aquellos españoles amenazados de muerte. Casi no los encontré entre los documentos que leí. Sin embargo, una carta de los habitantes de Tupiza al comandante de las tropas que marchaban con refuerzos hacia el Alto Perú, José Reseguin, nos da información suficiente.

Los oficiales, vecinos y habitantes de la provincia de Tupiza, pedían que el ejército no la abandonase, pues temían a los rebeldes. Firmaron la solicitud: Antolín de Chabbarri, Manuel de Montellano, Pedro Pizarro Santander, José León de los Ríos, José Dávalos, Pedro Julián Calvete, Ramón Ignacio Dávalos, José de Burgos, Alberto Puch, José Martínez y Felipe Aranibar [*op. cit.*, pp. 577-578]. El apellido más peruano de todos los que aparecen aquí, es el de Pizarro. Luego hay que suponer que los firmantes no fueron miembros de la organización incaica.

El canónigo e inca, Rafael José Sahuaraura Tito Atauchi sostiene que

la natural antipatía de los indios bajos demaina de la ruín y bastarda sangre que les circula en sus venas, a que asocian sus bajos principios, y como lo mñimo está opuesto con lo máximo, de allí es que los españoles e indios nobles, tenidos por la Naturaleza en alta fortuna, fueron odiados por esos bárbaros (A los Incas y Caciques nobles, con más otros descendientes de la real sangre de los Incas, en ambos virreynatos, cuasi interamente los consumieron, por decir que siendo hijos de su Nación, se hagan partidarios de los españoles, como si los nobles fueran indios de su especie ínfima) [CDIP 2, 1: 366].

De lo anterior se deduce que existió un grupo de gente, considerado por los rebeldes como miembros de su propia sociedad y de seguro miembros de la misma organización incaica; que se declaró partidario de los españoles. A este grupo pertenece el autor de la cita anterior, quien estaba dispuesto a reconocer a los caciques, o en general a la nobleza indígena más como españoles que como indios. En el caso de reconocerlos como indígenas, lo haría considerándolos de un género distinto al de los insurrectos.

La organización incaica, entonces, no solamente existió, sino que también agrupaba a la gran mayoría de la población. Su existencia

condicionó probablemente hasta los esquemas organizativos del ejército rebelde y de la administración.

### ***De la Descripción de las Relaciones Interpersonales con Términos Incaicos del Parentesco***

He llamado ya anteriormente la atención al hecho de que un origen adecuado otorga el derecho al ejercicio del poder. Sin embargo, este hecho no significa que la descripción de relaciones interpersonales, entre la autoridad y sus subordinados, con términos de parentesco identifica las relaciones del poder con las de parentesco. No he hallado casos de descripción de relación mutua entre dos personas extrañas entre sí con uso de términos de parentesco. Creo que esto se debe al carácter de las fuentes: Relaciones españolas privadas y diversos documentos públicos. En tales documentos las relaciones interpersonales aparecen en títulos dados a personas, autoridades y subordinados. No hay que esperar uso de términos de parentesco en documentos producidos por los enemigos de la insurrección; y no lo encontré. Todos los ejemplos hallados provienen de documentos producidos por los insurrectos.

Dos alcaldes de Pichigua escribieron a Micaela Bastidas llamándola: "Nuestra Señora Doña Micaela Bastidas, Muy Venerada Madre" [CDIP 2, 2: 244]. La palabra Madre coresponde al término quechua de cortesía: Mamalláy. Ambos suscribieron esta carta como "sus criados".

Nicolás Catari, gobernador "apoderado de todas las comunidades" nombró a Cristín Mamani alcalde mayor. En el nombramiento se encuentra la fórmula: "Y los hijos como son españoles, mestizos, indios, mulatos y otros géneros de gentes, ahí han de obedecer como a su mismo Rey y señor". Sigue una enumeración de las sanciones contra los insubordinados [JCB p. 370]. La relación entre el funcionario nombrado y sus subordinados ha sido descrita aquí como una relación entre un padre y sus hijos.

El 27 de agosto 1781 en Cruz Pata, Andrés Thupa Amaro Inca expidió un edicto que contenía el siguiente aparte:



Estimados hijos y paisanos de mi aprecio. No dudo que Uds. se hayan cerciorados de la comisión que el Rey Nuestro Señor Don Carlos III tiene conferida a mi señor Padre Don J.G. Thupa Amaro Inca descendiente de los monarcas antepasados que gobernaron estos reinos, quien se la comunicó a Don Tomás y Don Julián Thupa Catari, para quitar y extinguir el mal gobierno... a cuyas actuaciones, por haberse opuesto los vecinos criollos del reino, dejándose engañar de sus mismos adversarios, se han visto castigados con sus familias, pero mi benignidad y conmiseración semejante a la de mis señor Padre, ha determinado perdonar la rebeldía " [CDIP 2, 3: 162-163].

La más alta autoridad rebelde, en cuyo nombre habla Andrés Thupa Amaro Inca, existe porque proviene del poder antiguo y porque recibió una comisión del rey, Carlos III; el origen adecuado es la condición de recibir la real comisión. El poder es definido con las palabras "señor padre" por Andrés Thupa Amaro Inca quien a su vez se dirige a sus hijos. Sus hijos son tanto sus subordinados como los criollos que se resisten a su autoridad.

Diego Cristóbal Thupa Amaro Inca, jefe del gobierno incaico escribe el 7 d noviembre 1781 desde Azángaro a Miguel Thupa Amaro Inca y Julián Apasa, sus colaboradores y representantes en las conversaciones de paz con José Reseguín, jefe de las tropas españolas en el Alto Perú. Cada uno de ellos es llamado "mi querido hijo". La carta a Thupa Catari menciona a "mi hijo don Miguel" y termina con la frase: "Su muy afecto gobernado" [CDIP 2, 3 pp. 162-163].

Estos mismos terminos se encuentran en las disposiciones de D.C. Thupa Amaro, dirigidas a las autoridades provincianas de Azángaro: "Yo el gobernador don Diego Cristóbal Thupa Amaro Inga descendiente del tronco real de los Monarcas de estas Indias y hermano legítimo del Inga principal Don José Gabriel Thupa Amaro Inga... el mal gobierno y sus jefes que con tanta irreligión nos quita el mantenimiento nuestro y de nuestros hijos. Por tanto yo el dicho Gobernador Inga, mando a todos mis hijos coroneles..." [CE, pp. 90-91]. Parece ésto, precisamente, una traducción española de los terminos que aparecen en los lamentos por la muerte de Ataw Wallpa, en los cuales los súbditos se autodefinen como *llapa churiykikuna* "todos tus hijos" [*Ataw Wallpaq p'uchukakuyninpa wankan*, Cochabamba 1957: 154].

La descripción de relaciones del poder y subordinación pudo realizarse utilizando los términos de parentesco.

### **De los Dioses y sus Sacerdotes**

El área en la que perduran más intensamente los sistemas cognitivos es la religiosa. En el capítulo anterior he supuesto que dentro la imagen incaica de la historia, fue posible aceptar a los españoles como especialistas, por ejemplo religiosos, pero no fue posible aceptarlos como gobernantes o dueños de tierras. El conflicto social agudo pudo provocar dos formas de comportamiento frente al catolicismo: Aceptación o rechazo. La aceptación no fue tan sólo un acto de propaganda. Después de la insurrección hubo juicios de por lo menos 18 curas acusados de colaboración y apoyo a los insurrectos. Entre los sospechosos de participar en la preparación de la rebelión se encontró el mismo obispo del Cuzco, Juan Manuel Moscoso y Peralta, por lo demás gran defensor del Cuzco ante los ejércitos del Inca. Las investigaciones de Manuel Marzal S.J. comprobaron que desde del punto de vista de la Iglesia peruana los andinos fueron considerados cristianos a partir de la segunda mitad del siglo XVII, y que ellos mismos se consideraron cristianos<sup>304</sup>.

He citado ya algunos fragmentos de la declaración de Thupa Catari, según la cual en el campo rebelde se oficiaba regularmente la misa, en una capilla especialmente construida para ello, por curas generalmente traídos al campamento de mala gana. En el campamento fueron muertos por lo menos dos religiosos, no porque fuesen sacerdotes, sino por algún otro motivo, real o supuesto [CDIP 2, 3: 169].

En la "Representación de la ciudad del Cuzco" se dice que luego del entierro los curas obligaban a los indios a celebrar las siguientes ceremonias:

---

304. Manuel Marzal. *La transformación religiosa peruana*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima 1983.

- |                             |  |
|-----------------------------|--|
| 1. occo haya = uqu aya      | cadáver húmedo, nueve días después del entierro, |
| 2. fersco haya = fresco aya | cadáver fresco, seis meses después del entierro, |
| 3. chaqui haya = ch'aki aya | cadáver seco, un año después del entierro,       |
| 4. cachaparri = kacharpari  | la despedida.                                    |

Contando con el entierro se celebra cinco ceremonias cuyos nombres evidentemente se refieren a los etapas de momificación y de la separación del muerto. En el sistema de parentesco andino en quinta generación la gente ya no pertenece al mismo ayllu y comienza un ayllu nuevo al casarse. La última ceremonia se llama despedida porque acaba el ciclo de transformaciones, y el difunto se convierte definitivamente en miembro del mundo de los muertos. El ciclo es indudablemente de origen andino y anterior a la cristianización, sin embargo en el Cuzco del siglo XVIII forma parte de un ciclo de ceremonias católicas celebradas bajo la presión de los curas doctrineros. Ya es un ciclo católico.

Según el mismo documento los sacerdotes mandan también recordar a todos los parientes muertos e incluso a los antepasados no cristianos y ordenan el traslado de sus huesos a cementerios cristianos. La gente para evitar los costos arroja sus muertos al río o los entierra en los cerros o en las cavernas, sobre todo cuando se trata de niños. A veces, cuando falta la ayuda espiritual eclesiástica, es sustituida por labor de funcionarios que oficiaban las ceremonias en lugar del cura, recaudaban obvenciones y los entregaban al cura doctrinero [CDIP 2, 1: 41, 42, 55].

Los ejemplos citados demuestran entonces que las antiguas ceremonias fueron cristianizadas, y que a la vez las practicas católicas referentes a los muertos fueron andinizadas: ¿Qué pasó con otras creencias y practicas andinas y católicas?

Hay una infinidad de documentos sobre los servicios prestados por los eclesiásticos en la sofocación de la insurrección. Tales méritos pudieron ser el motivo por el cual Micaela Bastidas ordenó a dos curas presentarse en Tinta, porque temía que los indios les hagan daño [CDIP 2, 2: 592-593].

En una carta de Arequipa 7 de mayo 1781 se encuentra descripción de una masacre y profanación de iglesia más precisa que otras que he encontrado:

En los pueblos de Toracari y San Pedro de Buena Vista no se han reservado ni los Sacerdotes. El Ynsurgente que ha hecho estos destrozos es un Yndio nombrado Simón Castillo, quien tuvo aliento para hacer pasar a cuchillo a más de Mil almas dentro de la yglesia con más seis sacerdotes con su cura el dr. DonYsidro Herrera, quien crió a este sacrilego, y le decía el Santo Sacerdote: ¿Es posible hijo que hasta a mí me has de quitar la vida, que te crié, que te hice conocer a Dios, y que te dí de comer?. Respondía el Yndio: No te canses Yaya, porque por lo mismo tu también has de morir... Después de muerto tomó una Yndia las Custodia, y la llenó el Sol de coca, y escupiendo a Dios decía que era mentira que no estaba allí, porque esa era una harina 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... Al dr. Arenas lo mataron también agarrado de la Custodia con Copa de Coro. Este era cura de Cochabamba, pero los cochabambinos saliendo a contener todos los pueblos inmediatos alzados, han muerto sobre 5 000 indios, y hecho a otros muchos prisioneros [*op. cit.*, p. 693].

Se mató a los sacerdotes no sin motivo sino por lo mismo que a los demás, más de mil personas. La misma situación, desde el punto de vista español y católico, era propicia a profanaciones y herejías, al fin de cuentas un rebelde contra el Rey católico tuvo que ser hereje. Sin embargo para los insurgentes no se trataba de herejía, porque su religión antes de la insurrección era la misma que durante la insurrección. Su comportamiento indica entonces que la insurrección tuvo también alguna dimensión religiosa. La suposición es confirmada por una descripción de otra masacre, que ocurrió en la iglesia de Caylloma 18 de abril 1781. Las fuerzas comandadas por D.C. Thupa Amaro y Mariano Thupa Amaro ocuparon Caylloma. En esa ocasión se mató a 111 varones españoles, mestizos e indios, y a 10 mujeres. Durante la matanza un franciscano con la custodia en la mano intentó tranquilizar a los insurgentes, pero le respondieron: "Ya se acabó la misericordia, no hay sacramentos ni Dios que valga" [*op. cit.*, p. 694]. Trasluce en estas palabras una interpretación religiosa de la insurrección.

Joaquín de Orellana, el corregidor de Puno, incluye en su relación algunas informaciones muy importantes que se refieren al último estadio de la guerra, después de la paz de Sicuani. J. de Orellana peleó contra Alexandro Calissaya, célebre jefe rebelde. "Un religioso Dominicano, capellán de D.C Thupa Amaru y deudo suyo fue" a encontrarse con A. Calissaya "para persuadir a los yndios a la obediencia debida al Rey". Recibió "una esquila que le escribió A. Calissaya advirtiéndole... que no debiendo los Frayles mezclarse en asuntos puramente civiles, procurase retirarse a su Convento y que el Señor Inspector se trasportase para España, como también... el Virrey, cuyo Indulto no había de menester para nada, añadiendo muchas amenazas contra D. C Thupa Amaro, a quien si habían a las manos le matarían por haverles sido traydor" [CDIP 2, 3: 315].

En la sede de A. Calissaya había una chocilla en la cual una india, conocida como Beata, guardaba "la piedra del milagro". Al lado de la choza se encontraban los cimientos de una construcción, iniciada por orden de Calissaya, a quien la piedra había hecho un milagro. El lugar estaba rodeado de palos que recordaban el milagro. Cuando Orellana entró en él, los indios pensaron que quería adorar la piedra, indicándole que allí se santificaba la Pascua de Pentecostés. Orellana mandó quemar el santuario, como lo llamaban los indígenas, portegiéndose con la "Efigie de Nuestra Señora" [op. cit., p. 320]. Más tarde, aún en la presencia de Calissaya, Orellana tomó preso a un indio a "quien acusaban de haber dicho misa, y que era como Capellán" de los rebeldes. El indio dijo que "siendo las palabras de Dios tan Santas y buenas no concebían delito en haver dado Misa", y admitió que lo había oficiado varias veces. El indio habló también un lenguaje raro e incomprensible [op. cit., p. 321-322]. No sé decir cuál es la relación entre aquella misa y la ceremonia de preparar la mesa, conocida en el Sur del Perú. ¿Qué idioma era el del indio, kallawayá, uru, puquina?

La actitud de A. Calissaya y de sus compañeros ante la religión concuerda con su general actitud en favor de técnicas y saberes nuevos, sin abandonar a los anteriores. Practicaban simultáneamente ritos andinos y católicos sin distinguirlos, como partes de una sola religión.

El obispo Moscoso en una carta al obispo de La Paz describe a Nicolás Villca, indio natural de la hacienda de Pachamachay, doc-

trina de Challabamba, jurisdicción de Paucartambo, quien se hizo obispo. Los indios celebraron con él unas ceremonias y le rindieron honores de obispo. A la vez Moscoso llama la atención de su colega al hecho que los indios mas confían en los sacerdotes que en otras personas, por eso aceptaron el indulto bajo la condición que lo confirmase el obispo con su propia rubrica [*op. cit.*, p. 343].

R. J. Sahuaraura Tito Atauchi afirma que "ciegamente y sin temor a la muerte se arrojaban a las peleas, y aun estando mal heridos, nunca querían invocar el nombre de Jesús, ni confesarse. EL insurgente J.G. Thupa Amaro los tuvo engañados, diciendo que el que no dijese Jesús, había de resucitar al tercer día, y los que lo invocaban, no" [CDIP 2, 1: p. 376].

Este mismo autor afirma en otro sitio que todos los prisioneros se confesaron antes de la ejecución, lo cual no altera el hecho de que J.G. Thupa Amaro tuviese en este caso el poder divino de resucitar a los muertos al tercer día, según el modelo cristiano. El antiguo modelo peruano que preveía una resurrección al quinto día<sup>305</sup> también se presentaba [CDIP 2, 3: 81]. No es importante si J.G.Thupa Amaro realmente proclamó su poder deresucitar a los muertos. Los testimonios publicados en CDTA [3: 259-262] sugieren que de verdad la proclamó. El obispo del Cuzco afirmaba que el Inca había prometido la resurrección al tercer día de su coronación en el Cuzco [CDIP 2: 3: 336]. Es posible que todo esto no represente sino una exageración popular de las palabras del Inca. En todo caso es cierto que la gente pensaba que no debía invocar a Jesús, a fin de poder resucitar. La resurrección al tercer día sugiere que el Inca era considerado como un equivalente de Jesús en el Tawantin Suyu.

---

### 305. Compárese

Chaymantas chay pachaqa  
wañuspapas pichqa pun-  
trawllapitaq kawzarompurqan.  
Inaspa mikuyninri tarpus-  
qanmanta pichqa puntrawlla-  
pitaqsi puqurqan.  
Taylor 1987: 46-47, cap. 1 v. 7-8

En aquella época, los [hombres]  
resucitaban sólo cinco días después  
de morir y los cultivos también  
maduraban cinco días después de  
haber sido sembrados.

Toda tradición, y en especial la religiosa, necesita de una transmisión institucionalizada. Los datos que hablan de los sacerdotes andinos que tomaron parte en la rebelión, son muy escasos. Es posible comprobar su existencia pero hasta el momento no es posible averiguar si se trataba de sacerdotes propiamente andinos, o si eran sustitutos andinos de curas católicos. En la gran mayoría de casos conocidos, se sabe que eran campesinos viejos y analfabetos [CDTA 3: 670, 743-758, 769, 940-949; 4: 282-295, 390-399]. Datos sobre sustitutos andinos poco ortodoxos de santuarios y funcionarios católicos ya mencioné.

Sin embargo, si tomemos en consideración que cada kuraka y cada líder indio tenía algo de sacerdote, entonces las cosas cambian. En el siglo XVI los kurakas representaban a los ancestros y fundadores de linajes ante el pueblo y ante todos los demás poderes. También representaban al pueblo ante los ancestros. Eran intermediarios del mismo modo en el cual el Inca representaba a los humanos ante los dioses y a dios ante los hombres<sup>306</sup>.

Existía una relación especial entre Dios y Thupa Catari y entre Dios y J.G. Thupa Amaro. Thupa Catari era la reencarnación de Tomás Catari. Uno de los indios que mandó ejecutar era la reencarnación de los Qulla Qhapaq, reyes Qulla [CDIP 2, 3: 168-169]. ¿J.G. Thupa Amaro también fue una reencarnación?

No cabe duda de que diebiese haber sido la reencarnación de Thupa Amaru Inqa, el último rey inca, asesinado en 1572. No conozco ningún documento que demuestre que J.G. Thupa Amaro declaraba ser la reencarnación del Thupa Amaru Inqa. Existen sin embargo numerosos escritos que aseveran que él actuaba como descendiente de Thupa Amaru Inqa. A pesar de que sus descendientes eran muchos, sólo José Gabriel Thupa Amaro se sintió especialmente obligado a actuar en su nombre. A fin de averiguar si J.G. Thupa Amaro era un descendiente especial del último Inca, diferente de los demás, analicé su genealogía que él había presentado ante la Real Audiencia en 1777, año en que, según las profecías<sup>307</sup>, se produciría el retorno del Inca [Loayza 1946: 5-17].

---

306. Compárese Salomon 1990.

307. Véase más adelante.

La genealogía se presenta así:

1. Wayna Qhapaq Inqa
2. Manqu Inqa
3. Felipe Thupa Amaro [= Thupa Amaru Inqa]
4. Juana Pillcohuaco + Diego Felipe Condorcanqui
5. Blas Thupa Amaro
6. Sebastián Thupa Amaro
7. Miguel Thupa Amaro
8. José Gabriel Thupa Amaro

Según T.R. Zuidema [1980: 63, 78] los descendientes en quinta generación podían casarse entre ellos. J.G. Thupa Amaro se consideraba nieto en cuarto grado de Thupa Amaru Inqa. El sistema de parentesco andino fue utilizado en la provincia de Canas en siglo XVIII como lo demuestran las mismas partidas de la familia de los Thupa Amaro. Cuatro generaciones separan a J. G. Thupa Amaro del fundador del linaje de los Thupa Amaro, el último Inca, una generación más de los que prevé el modelo de parentesco reconstruido por T.R. Zuidema. Sin embargo, el fundador del linaje está separado de sus descendientes por una generación que no lleva el apellido de Thupa Amaro. Al parecer cuando el padre era desconocido o de menor rango que la madre, los descendientes masculinos recibían el apellido o nombre que indicaba su pertenencia al patrilineaje del abuelo materno, y no al patrilineaje de su propio padre. A la vez existió también tendencia de convertir a todos los antepasados recordados de quinta generación y otras más antiguas en una sola generación<sup>308</sup>, porque los antepasados dejaban de ser recordados en quinta generación, ya pertenecían al otro ayllu. J.G. Thupa Amaro ocupaba entonces la misma posición dentro del sistema del parentesco que había ocupado su antepasado directo en siglo XVI. Esta pudo haber sido una de las premisas que convencieron a J.G. Thupa Amaro de que debía actuar: El era un rey Inca. ¿Aceptaba también las demás consecuencias de este vínculo? ¿Era asimismo hijo del sol?

---

308. Compárese la genealogía de don Joan Santa Cruz Pacha Cuti yamqui Salca Maygua en Szemiński 1987: 3-6.



El destino de la desafortunada reincarnación de Qulla Qhapaq ejecutado por ordenes de Thupa Catari, parece indicar que al menos el común de la gente pensaba que Thupa Amaro era una Intip Churin, o hijo del sol. Qulla Qhapaq pretendió bajar del cielo al sol [CDIP2:3:168]. En los mitos del siglo XX el Inca amarró al sol su padre a una roca llamada Inti Watana —lo que sirve para atar al sol [Ortiz Rescaniere 1973: 131-140]. Qulla Qhapaq fue entonces un hijo del sol, pero solamente en Qulla Suyu, aspiró al lugar ya ocupado por Thupa Catari.

La triste historia de Qulla Qhapaq podría servir para demostrar la existencia del culto solar. El obispo del Cuzco afirmaba que el culto a Santiago era en realidad un culto a los Incas y al Rayo<sup>309</sup>. A mi parecer, las delaciones del obispo certifican existencia del culto del trueno, que subsiste hasta hoy. Al admitir el testimonio del obispo en lo que toca al trueno, debo aceptar igualmente sus afirmaciones, repetidas luego por José Antonio de Areche en su fallo, sobre la existencia del culto al sol [CDTA 2: 633-637, CDIP 2, 2: 771]. J.G. Thupa Amaro solía llevar un collar de oro con una imagen del sol [*op. cit.*, p. 384]. Thupa Catari usaba también una insignia similar [Valle de Siles 1980: 86].

No he hallado ninguna evidencia del culto a la luna, aunque esta omisión se explica por la naturaleza de las fuentes. Tal como lo señala Mariscotti [1978] la luna no es sino la representación celeste de la Pacha Mama. A pesar de que no encontré ningún indicio directo del culto a Pacha Mama, pero sí encontré varias menciones de parejas de santos católicos, compuestas siempre de una imagen masculina y la otra femenina. A comienzos de la rebelión el obispo del Cuzco mandó celebrar una procesión con efigies del Señor de los Temblores [= ¿Pacha Kamaq?] y de Nuestra Señora de Belén [=¿Pacha Mama?] [CDIP 2, 2: 279]. Años más tarde diría que en esta celebración participaron dos parejas: La imágenes del Señor de los Temblores, la Virgen del Rosario, Santo Domingo y Santa Rosa de

---

309. illapa=Rayo, o momia de un Inca, véase, Guaman Poma de Ayala, rayo y Santiago en pp. 56[56], 265[267], 276[278], 377[379], 405[407], 676[690], 784[798], 805[819], 885[899] y difunto, momia de un Inca en pp. 287[289], 288[290], 378[380].

Lima [ CDTA 2: 420]. Diego Cristóbal ordenó que “todos los christianos se dediquen al culto divino adorando a Dios y a su Madre Santisima” [op. cit., p. 348]. La presencia de Pacha Mama fue legalizada en forma de la Virgen.

La orden de Thupa Catari de organizar las asambleas en cima de los cerros [CDIP 2, 2: 802-804] correspondía a la practica general. En las cercanías de Paucartambo, donde su jurisdicción jamás llegó, los rebeldes solían reunirse para discutir en la cima de un cerro llamado Apu [CDIP 2, 1: 144]. Apu –señor, poderoso, juez, es el título que llevan hoy en día todos los nevados que son considerados protectores de una comunidad o región. No es necesario demostrar la existencia de su culto en el s. XVIII. La insurrección implicaba una preferencia por la protección de los cerros como guardianes de la vida social y biológica en este mundo, en vez de las iglesias y aldeas coloniales establecidas en el siglo XVI. Tal preferencia concuerda con aquellas versiones del regreso del Inca, en las cuales la gente pasara el tiempo de pacha kuti dentro de los cerros. Las asociaciones actuales entre los cerros y efigies de Cristo quizás explican el motivo de la devoción de J.G. Thupa Amaro al Señor de Tungasuca, su lugar de nacimiento [CDTA 3: 557, 288]. J. Hidalgo Lehuede [1983] señaló que también en la rebelión existía otro componente del panteón tradicional: Los ancestros. Según su criterio, la frecuencia con que se mencionan los cementerios como lugares de asambleas y proclamaciones, es señal del culto a los ancestros.

Los datos presentados muestran presencia de diversos cultos tradicionales junto con el fenomeno de su existencia doble, donde una versión es la oficial y la otra la andina. El mejor ejemplo y mas obvio los son por supuesto Mama Pacha y la Virgen, e Illapa y Santiago.

### **Del Inca**

Según las convicciones existentes hoy en día, el Inca era el soberano del mundo normal. Después de su regreso lo será igualmente. El derrocamiento y la caída de los Incas hundió al mundo en caos. En el capitulo anterior argumenté que la visión del regreso del Inca restaurador que devuelve el mundo a su norma pudo existir antes de la rebelión. He seleccionado pues aquellos fragmentos de

las fuentes que testimonian acerca del papel del Inca como restaurador del mundo.

El cura José Maruri escribe el 7 de diciembre 1780 a J.G. Thupa Amaro llamándolo prudentemente: "Muy señor mío y mi Estimado Dueño" y ora por el éxito de sus actividades, que son "para estas pobres gentes" [CDIP 2, 2: 333].

En la relación de Joaquin de Orellana, ya citada, se encuentran las siguientes informaciones: Sanca, jefe rebelde de alrededores de Puno, mandaba en nombre de su Inca Rey y Señor del Perú. Cuando los curas enviados por Orellana se acercaron a los insurrectos "con el fin de exhortarlos y persuadirlos a que rendidas sus armas, se aprovecharan con humildad del indulto y perdón para que viniesen a someterse otra vez a la obediencia y subordinación del legítimo Soberano, adelantándose a responder por todos los otros un indio con bastón en la mano y dijo que no había menester aquel indulto ni reconocían por Soberano al Rey de España, sino a su Inca Thupa Amaro, añadiendo, que acabarían con todos los españoles libertando solamente al cura para tomarle de capellán". Después de la batalla, los españoles hicieron una demostración en honor a Carlos III. Entre los rebeldes caídos hubo muchas mujeres, que portaban piedras para los honderos [CDIP 2, 3: 46-49].

El autor de una carta fechada en Cochabamba, el 26 de febrero de 1781, afirma que la insurrección se inició en el momento indicado por orden "del rebelde Thupa Amaro, cuyo Retrato han sacado los Yndios a quien intitulan su Rey y Redentor con desacato y desvergüenza de nuestro Rey Don Carlos". Esta afirmación es precedida por la descripción de una masacre de blancos [CDIP 2, 2: 509]. El antónimo de Rey Don Carlos es Rey Thupa Amaro, pero no Redentor, que es un título de Cristo, y no de un Rey. Si las afirmaciones de la fuente fuesen ciertas entonces los antónimos de Thupa Amaro serían dos: Don Carlos el Rey y Cristo el Redentor.

No solamente en la conciencia de los insurrectos en las provincias de Cochabamba y Larecaja, la figura del Inca redentor se relacionaba de alguna manera con la aniquilación física de los españoles. El sacerdote Gregorio de Yépez escribió a Micaela Bastidas: "corrió la voz que el Inca había ordenado que en todos los pueblos acabasen con los españoles, y aunque esto no se debía creer, pero como se

vieron algunos hechos...Yo bien dije que una vez que teníamos el favor sobrado (aunque sin mérito) del Inca y de usted, se sosegase". Y a continuación comparó al Señor Gobernador con el rey David, Moisés y Jonás. De la carta se concluye que el cura sabía que el Inca no había ordenado matar a todos los españoles, aunque no estaba seguro de ésto [*op.cit.*, pp. 531-533]. David, Moisés y Jonás son todos personajes mesiánicos, vistos como redentores de un pueblo e instrumentos divinos.

En un bando de Pedro de la Cruz Condori, gobernador en nombre "e Su Magestad Don J.G. Thupa Amaro Rey Inca de este vasto virreynato del Perú" y "embajador suyo" se encuentra un llamamiento a los habitantes para saber si quieren "ser vasallos debajo de banderas del dicho Monarca, cuya piedad y clemencia no propende a otra cosa que a la conservación pacífica y tranquilidad y alivio de todos los paisanos... sacándolos del yugo pesado de España, que parecía una servidumbre a semejanza del cautiverio de Babilonia". Más adelante se incluyen las sanciones para aquellos que se equivocasen en su elección, y la siguiente información:

En ésta de Tatasi o Chocalla tengo en prisiones, para aplicarles la pena de muerte a ciertos bandoleros y fascinerosos, que fingiendo ser comisionados de nuestro Monarca, Inca, y usurpando varios títulos furtivos, cometieron muchos delitos de alevosía y asesinato, y arrastraron a muchos vecinos españoles y mestizos de varios pueblos como son Tolapampa, Ubina, este de Chocalla y otros, solamente llevados del perverso fin de rrobar y de su desordenada codicia. Contemplando lastimosamente la noticia que corre por acá, de que en ese pueblo de Santiago han muerto los naturales a su Gobernador, y no sé a que español criollo, amonesto a los dichos indios naturales se contengan en egecutar estas muertes, que sin tener facultades ni motivos las hayan cometido, que eso no manda nuestro piadoso Monarca, sino sólo rebatir el mal gobierno con el exterminio o expulsión de los corregidores europeos, y que armados todos los indios y españoles criollos, le defendamos en caso de que por alguno de los puertos de este reino venga alguna armada de soldados contrarios, y opuestos a su corona" [*op. cit.*, p. 585-586].

La cita refleja una situación trágica de los líderes más ilustres de la insurrección quienes entendían la necesidad de colaboración con los españoles peruanos para tomar el poder en el Perú, y la

convicción popular según la cual la presencia de un rey Inca era incompatible con la existencia de los españoles en el Perú. Todos creían que el Inca tenía que ordenar el exterminio de los españoles, y hasta mestizos.

El obispo del Cuzco llamó a J.G. Thupa Amaro "sacrilego usurpador" [op. cit., p. 643]. Otro clérigo, José Vásquez de Velasco "ha confesado de haber formado algunos edictos en nombre de Thupa Amaro y de haber puesto los evangelios" sobre las cabezas de los insurrectos "para que tuviesen felicidad en las empresas de su nuevo rey" [op. cit., p. 651]. En ambos casos el Inca tiene misión religiosa, ya como sacrilego, ya como realizador de la voluntad divina. El hecho que un cura pudo aceptar la misión religiosa del Inca indica su carácter católico en el entendimiento del clérigo y probablemente de todos los insurrectos.

El documento "Castigos ejecutados en la ciudad del Cuzco con Tupacamaro, su muger, hijos y confidentes" contiene el siguiente parrafo:

De este modo acabaron José Gabriel Tupac-Amaro y Micaela Bastidas, cuya soberbia y arrogancia llegó á tanto, que se nominaron reyes del Perú, Chile, Quito, Tucuman, y otras partes, hasta incluir el Gran Paitití, con otras locuras á este tono. Este dia concurrió un crecido número de gente, pero nadie gritó, ni levantó una voz: muchos hicieron reparo, y yo entre ellos, de que entre tanto concurso no se veían indios, á lo menos en el traje mismo que ellos usan, y si hubo algunos, estarian disfrazados con capas ó ponchos. Suceden algunas cosas que parecen que el diablo las trama y dispone, para confirmar á estos indios en sus abusos, agüeros y supersticiones. Dígolo porque, habiendo hecho un tiempo muy seco, y dias muy serenos, aquel amaneció tan toldado, que no se le vió cara al sol, amenazando por todas partes á llover; y á hora de las 12, enque estaban los caballos estirando al indio, se levantó fuerte refregon de viento, y tras este un aguacero, que hizo que toda la gente, y aun las guardias, se retirasen á toda prisa. Esto ha sido causa de que los indios se hayan puesto á decir, que el cielo y los elementos sintieron la muerte del Inca que los españoles inhumanos é impíos estaban matando con tanta crueldad [op. cit., p. 776].

En el capítulo anterior analicé un relato en el cual Thupa Amaro fue identificado con el Inca, soberano del Tawantin Suyu. La muerte

del Inca fue entendida de la misma manera en los siglos XVI y XX: Como una destrucción del orden y del principio ordenador del mundo. La descripción hecha por el español testigo puede parecerle al lector europeo, semejante a la muerte de Cristo, sin embargo la escribió un enemigo del rebelde que observó la interpretación india del acontecimiento. Según ella, una muerte del Inca es la muerte de un ser humano que ordena el mundo; es la muerte del hijo del sol.

Según el historiador cuzqueño Juan de la Cruz Salas y Sánchez, los verdugos al Inca "le habían ceñido la cabeza con una corona de fierro con puntas agudas de flores de ortiga colorada en representación de sus aspiraciones reales". Al pecho colgaronle "dos abrasadas medallas muy pesadas como cacique del Gran Paititi". Después le cortaron la lengua, le mutilaron los testículos. Luego lo estiraron con unos cabellos, y como no lo descuartizaron, "le introdujeron en el cerebro tres puntas de fierro ardiente, hasta que le salieron por la boca, en señal de sus tres manifiestos políticos y sociales. Fernando Thupa Amaro, hijo del Inca gritó implorando venganza del futuro, fué entonces que los cerrros gritaron con él y los muros sagrados de los Incas se estremecieron de pavor<sup>310</sup>". Desafortunadamente el autor no indica el origen de tales informaciones sobre el martirio del Inca. No he hallado su confirmación en las fuentes escritas. El acta oficial de la ejecución fue hecha antes de que ésta se efectuase. La relación del testigo español de la ejecución no concuerda con la descripción del historiador. La única señal que pude confirmar la versión de J. de la Cruz Salas y Sánchez es aquella información frecuentemente repetida que dice que el visitador Areche en un gesto de piedad mandó descuartizar al Inca, cuando no se pudo despedazarlo con caballos.

No sé en qué consistiría la piedad del visitador. Me parece, sin embargo, que las informaciones de J. de la Cruz Salas y Sánchez provienen de la tradición oral de la provincia de Canas, de la cual es oriundo el autor. Evidentemente, la descripción de un redentor andino puede mezclarse con el tiempo con la descripción de la pasión de Jesús. El grito de las montañas refleja una asociación muy andina

---

310. Juan de la Cruz Salas y Sánchez. *Vástagos del Inti*. Cusco 1959: 73-74.

entre el Inca, la fertilidad y este mundo. Así la tradición oral caneña puede confirmar el hecho que J.G. Thupa Amro era un Inca redentor. Su muerte es causa del caos.

El obispo del Cuzco, en una carta al de La Paz, afirma que la insurrección era más fuerte allí donde había menos curas. En muchos sitios ya no se adoraban ni las imágenes, ni las figuras, que eran tratadas tan mal como las iglesias “y por lo general se sucitaban y adoptaban errores, y entre ellos fue haber persuadido Thupa Amaro, que los que muriesen en su servicio resucitarían al tercer día: De que reconvenido por algunas mujeres, cuyos maridos habían perecido en su infame guerra, respondía que eso debía entenderse a los tres días de su coronación en el Cuzco” [CDIP 2, 3: 336]. “Comenzó a difundirse su nombre bajo el epíteto pomposo de Libertador del reino, Restaurador de los privilegios, y padre común de los que gemían bajo el yugo de los repartimientos. Todo lo que apoyaba con el renombre del Inca, y legítimo descendiente de Felipe Thupa Amaro, rey del Perú, cuyos derechos seguía ante la Real Audiencia de Lima, y hoy renovaba. Nada más hubo menester el novelero vulgo de las provincias para reconocerle protector y aun su rey” e “Inca Redentor” [*op. cit.*, p. 332].

R. J. Titu Atauchi afirma que luego de los combates por el Cuzco, los indios le contaron que el Inca “lloró en Yanacocha de no ser recibido por el rey en el Cuzco”, y ordenó matar a todos los españoles [CDIP 2, 1: 359].

Otra vez aparece el mismo grupo de asociaciones: El Inca es rey, por ser rey e Inca es redentor, defensor, wakcha khuyaq -amante de los pobres y huérfanos, con poder de resucitar a los muertos y necesidad de exterminar a los españoles.

Si no fuera porque se han conservado las proclamas y órdenes del Inca, y de otras autoridades rebeldes, en las cuales se dirige a los españoles (exceptuando a los chapetones) para prometerles su protección, así como las disposiciones que prohibían hacer daño a los paisanos, se podría sospechar que realmente había ordenado el exterminio de todos los españoles. Es posible que las órdenes de exterminio podrían tener lugar al lado o después de las proclamas y promesas de protección a los españoles. Una carta de Thupa Catari

al comandante de La Paz, Seguro, dice, que Mariano Thupa Amaro se colocó en su caso a favor de unos criollos y prohibió hacerles daño [JCB, pp. 438-439]. Una prohibición de hacer daño a los criollos se encuentra, también, en una de las disposiciones de Micaela Bastidas. La misma ordena que el signo distintivo de los rebeldes sea, como el de los buenos cristianos, el de la cruz [CDIP 2, 2: 352].

La disposición hecha a nombre del Inca comprueba que, ya en el primer mes de la insurrección, los rebeldes comenzaron a actuar en contra de los blancos. El citado Sahuaraura Tito Atauchi atribuyó tales acciones a una orden del Inca, dada luego del revés que había sufrido en el sitio del Cuzco entre 7 y 15 de enero de 1781. Para mi análisis, no tiene la menor importancia si el Inca de verdad mandó o no exterminar a todos los españoles regresando del sitio del Cuzco. De cualquier modo, sus partidarios todavía antes del sitio del Cuzco consideraron necesaria la exterminación de los españoles, precisamente porque existía un Inca, rey, redentor, salvador de los indios, que resucita a los muertos. La fuente de su poder fue el hecho de ser Inca. Su mujer declaró que él apelaba a los indios como Inca, y que ella misma también lo llamaba Inca [*op. cit.*, p. 714].

Según las declaraciones de Dámaso Catari, la gente de Macha resolvió escribirle a Thupa Amaro alegrándose por el nuevo rey. De él esperaban una reducción de los impuestos [*op. cit.*, pp. 546-547]. Al mismo Dámaso Catari "le movía saber que su rey Thupa Amaro venía a favorecerles, quien se había dignado escribir y despachar edictos al común de las provincias, ofreciéndoles su amparo, y el de tratarlos con mucha suavidad, haciendo un cuerpo entre los indios y españoles criollos"<sup>311</sup>, acabando a los europeos, a quienes encargaba degollasen sin distinción de personas, clases ni edades, porque en todo debía mudarse el gobierno. Qué éste sería equitativo, benigno y libre de pensiones "porque habría un "rey natural". Damáso Catari prometió que si llegaba a tomar Chuquisaca, le perdonaría la vida sólo a los clérigos. Al fin, "siendo Thupa Amaro del país y

---

311. Un cuerpo entre indios y españoles criollos es otro modo de abolir la existencia de los españoles en el Perú.



de la naturaleza suya, y habitar en sus mismas tierras, le ha servido el confesante de celo y empeño" [*op. cit.*, p. 549].

El hermano de Damáso Catari, Nicolás aclara que uno de los objetivos era "hacerse dueños de las haciendas de los españoles" [*op. cit.*, p. 611].

Del Inca no sólo se esperaba milagros, sino hechos muy reales. Pero su actividad en tanto rey resultaba precisamente del hecho de que era algo más que un rey, era Inca. Al parecer, él mismo aceptó el hecho de ser algo más que un runa, de ser un Inca, lo que concordaba con las creencias y expectativas de todos los andinos, y no contradecía a su catolicismo. Por eso, en la confirmación del edicto de Casimiro Inga Thupa Amaro se habla de "Nuestro Cathólico Rey Casimiro Inga Thupa Amaro" [BL, p. 795], y en el edicto ya citado Micaela Bastidas manda portar la cruz como signo distintivo de los rebeldes.

En el bando real de J.G.Thupa Amaro el Inca lleva los siguientes títulos: "Don José Primero por la gracia de Dios Inca Rey del Perú, Santa Fé, Quito, Chile, Buenos Aires y continente(s) de los mares del Sur/Sud, Duque de la Superlativa, señor de los Césares y Amazonas con dominio(s) en el Gran Paitití, Comisario (y) distribuidor de la Piedad Divina por Erario sin Par"<sup>312</sup>. Por la gracia de Dios fue rey del Perú y otros países, pero también fue Inca por la gracia de Dios. El dios protector de los Incas fue el Sol. ¿Qué significa Duque de la Superlativa? ¿Quién es la Superlativa? ¿Es la Virgen o la Luna? Césares y Amazonas son tribus míticas de la Selva. Gran Paitití fue un grupo de selvícolas, posiblemente de la región de Amaru Mayu [Madre de Dos]. Por lo menos, allá lo buscaron expediciones españolas del Cuzco en siglo XVII y comienzos del XVIII, sin embargo, en la tradición oral del siglo XX, Paitití es un país o una ciudad habitada por los Incas. En Qollana Wasak cuentan que cuando los españoles hicieron su ingreso a este mundo,

---

312. Véase el Capítulo V.

Lliw ñawpa machukuna, Inqakuna hina, iskapamus-qaku, Qusqumantaraq tiras-qaku asta Paytiti kamanraq, Yunka uhupiraq.

Lliw ñawpa machukuna chayta ripunku, wasinta, k'arpankuta, yarqankuta pakaspa mana ispañulkuna suwanankupaq.

Chay Paytitipi kunan kashan hatun llaqta, Inkakuna llaqtan, kancharishan, lliw kallinpi lusniyuq, t'antapis hunt'a kan.

Todos los ñawpa machus (hombres del pasado), al igual que los Incas, escaparon de la ciudad del Cuzco, internándose en la selva hasta llegar a Paitití.

Los ñawpa machus, antes de huir, destruyeron sus viviendas, objetos de barro y cubrieron con tierra sus canales de riego para que los españoles no les robaran.

Paitití en la actualidad es una ciudad grande, la ciudad de los Incas. La luz de sus calles está radiante. Allí el pan es abundante<sup>313</sup>.

El bando de Felipe Velasco Thupa Inca Yupanqui, jefe de la rebelión en la provincia de Huarochirí se inicia con las siguientes palabras: "Don José Gabriel Tupac-Amaro, Dios guarde su vida por muchos años. Nuestro Señor, que se halla en el Gran Paitití, colocado en el trono imperial y jurado, que Dios guarde y Nuestro Señor por total Inca, y en nombre de nuestro Inca Tupac-Amaro, mando yo, Don Felipe Velasco, Tupac-Inca Yupanqui, Señor natural y descendiente por línea recta de los Señores Emperadores que fueron de estos reinos del Perú" [CDIP 2, 3: 379].

Creo que el Paitití, que aparece en los títulos de los Incas en el siglo XVIII, es el mismo que describen los mitos del siglo XX, cómo el lugar en oriente en el cual duran los Incas y su saber. Cuando Don Felipe Velasco Thupa Inca Yupanqui escribió su manifiesto, José Gabriel Thupa Amaro ya había sido asesinado, sin embargo, para el jefe de Huarochirí se encontraba en Paitití. La misma ubicación oriental del Paitití corresponde bien con la localización del lugar del cual debe venir el hijo del sol. Unos veintitantos años antes de la insurrección un Inca, Juan Santos Atahualpa, reinaba en la Selva, al oriente de los Andes y peleaba eficazmente contra las tropas

---

313. JMOA p. 474, traducción de Raúl León Caparó.

virreinales. La presencia de la Paitití en los títulos de los Incas, en particular ausentes, o en el momento de su mismo regreso es natural.

J.G. Thupa Amaro fue también "Comisario (y) distribuidor de la Piedad Divina por Erario sin Par". Todos los reyes son distribuidores de la piedad divina, pero esta función normalmente está implícita en el propio título del rey. El ser Comisario (y) distribuidor de la Piedad Divina por Erario sin Par implica una relación más directa y más especial con Dios, pero ¿de piedad de cuál Dios se trata?

A partir del fallo de J.A. de Areche, se ha difundido, entre los historiadores, la convicción de que la elección del nombre de Thupa Amaro, hecha por José Gabriel Thupa Amaro, ha sido un síntoma del retorno a los tiempos incaicos y del carácter milenarista, o mesiánico de la insurrección. El Inca ni cambió ni eligió su apellido. Por generaciones, todos los descendientes masculinos de Juana Pillcohuaco utilizaron siempre el apellido de Thupa Amaro, como el primero y el más importante. He hallado un solo caso en que el Inca utiliza el apellido Condorcanqui antes de la rebelión, y de la siguiente forma: José Gabriel Thupa Amaro y Condorcanqui. Sin embargo, el hecho que no haya cambiado el nombre ni el apellido, no le quita importancia a la pregunta por el significado del apellido del Inca y por las asociaciones que provoca. No se trata entonces de saber ¿por qué se llamó Thupa Amaro?, sino de saber, ¿por qué las autoridades virreinales (por lo demás inconsecuentemente) lo llamaron después de la insurrección Condorcanqui?

El cambio de apellido impuesto por las autoridades tuvo varios objetivos:

1. Hacerlo olvidar
2. Destruir la asociación entre Inca legítimo y jefe rebelde.

Antes de la rebelión solamente algunos futuros jefes rebeldes llevaban el apellido Thupa Amaro. Diego Cristóbal siempre fue Thupa Amaro, pero jefes como Mariano Bastidas o Andrés Mendigure, colaboradores de J.G. Thupa Amaro y de Diego Thupa Amaro, tomaron este apellido ya durante la insurrección. Puesto que eran

parientes del Inca, la explicación puede ser simple: Lo hicieron por ser sus parientes. Sus apellidos anteriores eran españoles. Esto quizás aclara la causa por la cual escogieron el apellido Thupa Amaro, pero no aclara el mecanismo de cambio de apellidos.

He encontrado los siguientes casos de cambio de apellidos:

<i>Persona</i>	<i>Su apellido nuevo</i>
parientes y deudos del Inca	Thupa Amaro
Julián Apasa	Tomás Thupa Catari Rey Inga
Julián Apasa	Thupa Nina Catari
Julián Apasa	Julián Thupa Amaro
Pedro de Obaya	José Guaina Capac
un indio Guarachi de Sicasica	Colla Capas
un indio	Ariquitipa Thupa Catari Inga
un indio	Thupa Amaro
un indio	Catari
un indio	Catari
Simón Condori	Andrés Cundurpusa
Carlos Apasa	Carlos Puma Catari Inga
Carlos Apasa	Carlos Thupa Catari
un indio	Thupa Onofre <sup>314</sup>

El caso de dirigentes locales de la insurrección, quienes tomaron apellidos de Thupa Amaro o Tomás Catari, existe una motivación obvia de legitimizar su propia autoridad con la de los jefes.

Amaru fue y es una de las divinidades importantes. La palabra misma tiene los significados siguientes:

---

314. CDIP 2,1: 145, 407; 2, 2: 651, 688, 811, 813; 2, 3: 95, 160, 162, 168, 251, 256.

1. Duro, fuerte, tierra seca y dura (aymara, Lucca 1983: 20; Bertonio 1612: 2:15).
2. Serpiente, dragón (quechua, González Holguín 1952: 24; Soto Ruiz 1976:25); serpiente; monstruo de la leyenda, dragón de cuernos de fuego, que sale del seno de la tierra, produciendo al salir, un terremoto o un volcán (quechua de Ayacucho, Chouvinc, Perroud 1970: 2: 7); otros dicen que viene con las avenidas.
3. Espíritu responsable para la distribución del agua de riegos (aymara en el norte chileno, Berg 1985: 20); monstruo de la leyenda de cuernos de fuego que viene con las avenidas; Por Huankarama, ciénagas profundas y pestilentes; en Huanta lo dicen de avenidas muy crecidas, de lagunas muy hondas en que no se puede penetrar: Manam yaykuy pwedina, que llaman también: Encanto; Amaru puqumusqa= Avenida soplada por el amaru, dicen de avenidas fuertes (quechua de Ayacucho, Chouvinc, Perroud 1970: 2: 7); a mythical lake from which spirits come (Parker 1969: 110).
4. Amaran=arcoiris, en ciertas provincias (quechua de Ayacucho, Chouvinc, Perroud 1970: 2: 7).
5. Animal del monte de tamaño de un perro (quechua de Ayacucho, Chouvinc, Perroud 1970: 2: 7).

Amaru entonces significa un cambio en el mundo, pero también causa su fertilidad, trayendo agua, y estableciendo la comunicación entre este mundo y el cielo, como arco iris. Según Don Felipe Guaman Poma de Ayala, fue el antepasado de los Incas.

Catari es una palabra aymara antes que quechua, katari, con el significado parecido al de amaru:

“Monstruo acuático considerado como un espíritu maligno que puede causar enfermedades en las personas que tropiezan con él. Para evitar esto, se presentan a veces ofrendas al katari. Según la creencia de algunos, los peces y ranas que viven demasiado tiempo, se vuelven kataris” [Van den Berg 1985: 93]. “Catari: Biuora grande” [Bertonio [1612]1984: 2: 38].

La palabra thupa tiene los siguientes significados:

<i>Ejemplo</i>	<i>Significado (fuente)</i>
tupa	Competición, comparación, medir fuerzas [Büttner <i>et alt.</i> 1984: 216].
tupa	Dize cosa Real que toca al Rey; Es nombre de honor para honrrarle, o llamarse honrrosamente, como nosotros dezimos Señor, A tupay o Señor, A tupa Dios o Señor Dios, A tupay San Pedro, o Señor San Pedro [Gonçalez Holguin 1952: 347]; Nombre de vn Inca Rey que fue desta tierra y de sus descendientes [Ricardo 1951: 85].
thupata	(Hombre) bien hecho, hermoso, proporcionado [Bertonio1612: 2: 368].
tupachi-	Realizar las labores agrícolas en su debida oportunidad o tiempo [Beyersdorff 1984: 112].
tupa rira	Lindero del ayllu o entre comunidades [Beyersdorff 1984: 112].
Tupa quchur	Plancha de oro y piedras engastadas en que se ponia la mazca paycha que era la borla, que con tupa cochor hazian la corona Real del Inca [Gonçalez Holguin 1952: 347].
tupa yawri	El cetro real vara insignia real del Inca [Gonçalez Holguin 1952: 347].
tupa quqaw	El viático real, la comida que daua el Rey a los que embiaua, que era vna talega de mayz pequeña que por ser del Rey era de gran sustento por que vn grano quitaua la hambre, y comian vn grano al dia y hauian de boluer sin acabarse el viático. Se dirá el sanctissimo Sacramento al qual le conuienen mejor estas propiedades, de tupa cocau y con verdad [Gonçalez Holguin 1952: 347].

Tupa simik- tam rimani	Hablar cortesanamente como en corte como palabras Reales [González Holguin 1952: 347].
Tupa ñan	Camino Real comun [González Holguin 1952: 347].
tupa kuka	Coca de oja menuda la mas sabrosa coca Real [González Holguin 1952:347].
tupa	Palo que se coloca entre las estacas clavadas en la tierra para conservarlas equidistantes [Chou- venc, Perroud 1970: 2: 175].
tupaq	La parte correspondiente, prenda correspondiente v.gr. la saya respecto la manta [Chou- venc, Perroud 1970: 2: 175].
tupag	El que mide, medidor [Cordero 1955: 120].
tupana	Medida [Cerrón Palomino 1976: 135].

Tupa o thupa fue un señor que introducía orden, conservaba las distancias. Tupa quqaw fue utilizado para medir el tiempo de viaje y saber, si el enviado regresó a tiempo. En la expresión tupa rira= lindero del ayllu o entre comunidades, rira es una porción de tierra repartida<sup>315</sup>. Tupa rira como nombre de lindero confirma el significado de repartición ordenada y ordenador. Quizás no sea accidental que Guaman Poma haya dibujado a Tupa Inka Yupanki que conversa con un khipu kamayuq frente a los depósitos qullqa [335/337] y que le haya atribuido las "hordenansas" [182/184].

Thupa Amaru o Thupa Katari fue entonces apellido perfecto de un rey, que comenzaba una época nueva introduciendo el orden debido.

---

315. Compárese liwa =Dar o repartir como chacara, lana, comida, etc., Bertonio 1612: 2: 193; porción recibida en reparto, repartir o distribuir, nombre que se da al reparto de tierras, Lucca 1983: 276.

Las palabras Nina y Ariquitipa requieren todavía una investigación. Nina significa en quechua y aymara fuego. Su aparición en uno de los nombres de Julián Apasa o Thupa Catari puede subrayar sus conexiones con el cielo. Thupa Catari celebró diversas ceremonias públicas para convencer a los presentes de que tenía un contacto directo con Dios [CDIP 2, 2: 811].

Dos de los apellidos debieron despertar algún tipo de asociación con respecto a los antiguos soberanos: Guaina Capac y Colla Capas. Wayna Qhapaq fue el nombre del padre de Waskhar Inqa y de Ataw Wallpa Inqa. En el segundo apellido la -s final parece un error, en vez de -c : Colla Capac, es decir Qulla Qhapaq, Rey Qulla.

Carlos Apasa se adornó con un apellido nuevo: Poma Catari Inga. El apellido es construido de la misma manera como los títulos de los Incas, según Don Felipe Guaman Poma de Ayala: Uturnunqu Amaru, un jaguar y un amaru, aquí sustituido con un puma y un katari<sup>316</sup>.

El nuevo nombre de Simón Condori, Andrés Condorpusa, se compone del nombre Andrés, prestado de Andrés Thupa Amaro, célebre dirigente incaico, conquistador de Sorata, que participó en el segundo sitio de La Paz, y del apellido Condorpusa. Kuntur pusa quiere decir el guía de los condores. ¿Quién fue el guía de los condores en s. XVIII? Hoy el cóndor es una gallina del nevado Apu, Ruwal o Wamani, según la región. A la vez siempre fue asociado con el sol y con el mundo de arriba.

Considerando los rasgos prodigiosos del Inca, resucitador de los muertos, es lícito preguntar si los partidarios del Inca se convertirían en fundadores de una nueva humanidad, como lo habían sido los Wari Wira Qucha Runa. Las asambleas en cementerios al lado de las iglesias, y en las cimas de los cerros, el dominio sobre el Gran Paitití parecen confirmarlo.

He encontrado tres casos en los que el Inca era llamado dios, uno de los cuales parece muy verosímil. El Inca

---

316. Véase Szemiński 1992, Cap. 1.



entró el día veinticinco a las doce del día a la plaza de Livitaca pertrechado de dos mil indios, entre ellos cuarenta y tantos mestizos, y les notificó in voce que los perdonaba a todos por haber cogido armas contra él y que desde hoy habría nuevo gobierno y que no les venía a perjudicar a los criollos, y estuviesen todos a sus órdenes. Y los más de los españoles se escabulleron y solo remanecieron indios e indias, muchachos y muchachas, de modo que hasta las piedras se convirtieron en indios, y que con grandes lamentos le saludaron con estas palabras:

Tu eres nuestro dios y señor y te pedimos no hayan sacerdotes que nos importunen;  
a estos les respondió el indio

no podía ser así, porque quién nos absuelve en el artículo de la muerte" [CDTA 3: 76-77].

La respuesta del Inca confirma una asociación duradera entre los curas y la muerte, en oposición a la vida en este mundo, en el cual los súbditos del Inca no necesitaron a los curas. Las palabras que le dirigieron al Inca: "Tu eres nuestro dios y señor" pueden ser un fragmento de una oración dirigida a Jesús y retraducida del quechua al castellano por el testigo de los acontecimientos. En tal caso los indios le dijeron: "Qamqa Diosniykum, qamqa apuykum kanki" o algo similar. Sin embargo, existe otra posibilidad. En el dialecto cuzqueño del runa simi hasta hoy se utiliza la palabra kamaqi = "Creador, Obs. Este término incluye la idea de cuidado providente" [Lira 1982: 100], "creador, Dios" [Cusihumán 1976b: 232]. El mismo término se utilizó en teología cuzqueña para describir al creador y alma que da existencia o crea cierta situación en este mundo. ¿Cuál de las palabras utilizaron los indios en asambleas en Livitaca?

Según fray M. de la Borda, los indios ejecutaban las órdenes de Thupa Catari como si éste fuese realmente una deidad [CDIP 2, 2: 810]. Diversas fuentes sugieren que el Inca fue considerado inmortal, o que a lo menos era visto como persona que no podía o no debía morir. Una vez asesinado, sus sucesores sostenían que se encontraba o en Gran Paitití, en oriente, o en Lima, en occidente. En una chichería de Acomayo, un indio "poniéndose muy triste y compungido, haciendo mucho dolo dijo que al inca Thupa Amaro le quitaban la vida el día martes ... que su Majestad mandó lo llevasen vivo y que no quería le quitasen la vida y el Señor Visitador, fingiendo por

disculparse, ha dicho que lo entregaron muerto y que sólo la cabeza la espachaba a su Majestad" [CDTA 4: 347-348]. La muerte del Inca es aquí descrita de acuerdo con el mito del siglo XX; además, aparece la vieja convicción de que los españoles son unos rebeldes que no cumplen órdenes del rey de España.

También se creía que el Inca era invencible [op. cit., 5: 37]. El mismo dijo que nombraría a los líderes que conducirían al pueblo por el camino de la verdad [op. cit., 3: 113], es decir, el mismo la conocía. El y sus partidarios conocieron entonces el futuro.

### **De la Visión del Futuro**

Sobre los particulares de la visión del futuro, es decir, acerca de los objetivos de la insurrección, se hablará en la tercera parte. Aquí solamente discutiré aquellos aspectos de la visión del futuro que fueron inseparables de la imagen del Inca. Como se concluye de sus rasgos, la existencia misma del Inca estaba inseparable de una imagen del futuro divulgada entre los andinos. Era el deber del Inca realizar el futuro y convertirlo en presente.

En toda reflexión acerca de un cambio futuro la gente tiene que preguntar: ¿Quién y cuándo lo hará? En este caso era sabido: Lo hará un Inca. Entonces las preguntas fueron: ¿Cuándo vendrá el Inca? ¿Es éste el Inca?

He seleccionado fuentes que *expressis verbis* hablan de la llegada del momento. He excluido muchos otros que pueden interpretarse de la misma manera, pero no son obvios. Con anterioridad, he citado la aclaración de Damáso Catari, quien al describir cómo ha de ser el gobierno dijo: "Porque en todo debía mudarse el gobierno" [CDIP 2, 2: 459].

El secretario de Thupa Catari, Bonifacio o Manuel Clavijo, escribió a la sitiada ciudad de La Paz cartas en las cuales afirmaba que el rey español "tenía este Reyno mal ganado, y que era ya tiempo se cumpliese las profecías de dar a cada uno lo que es suyo, y lo que es del César al César". Lo mismo explicó a los indígenas [op. cit., p. 810].

Fray M. de la Borda, jura que sólo tradujo al español el contenido de las discusiones frecuentes en las reuniones del consejo de Thupa Catari durante el sitio de La Paz: "de serle ya preciso seguir hasta rendir la vida en solicitud de desviarse o libertarse de las muchas fatigas, pechos y derechos que aun a su antojo tenían impuestos los señores Ministros del rey de España, como eran los Oficiles reales, y corregidores, cuyas tiranías les había obligado en suma a el alzamiento, como también las circunstancias de haberse ya contemplado el tiempo de que se cumplan las profecías sobre que este Reyno volviese a los suyos" [op. cit., p. 816].

Gracias a esta información, se hace comprensible la firma de un hombre que seguramente participó en aquellas reuniones, Pedro de Obaya: "Ante mí el escribano público y de la Nueva Conquista Don José Guaina Capac" [CDIP 2, 3: 96]. Si el escribano público y de la nueva conquista se llama Wayna Qhapaq, como el padre de Waskhar y Ataw Wallpa, entonces la nueva conquista puede única y exclusivamente referirse a la reconquista del Tawantin Suyu por los Incas. Creo que esto prueba que durante la insurrección se realizaron las profecías del retorno del Inca.

### **De las profecías**

Hoy, en el siglo XX, el regreso del Inca se relaciona con una purificación moral, y con la destrucción de los españoles y de los pecadores. En 1923, un rumor que el Inca había reaparecido hizo estallar en Cotabambas una insurrección que pretendía restaurar el Tawantin Suyu. Todos sabían lo que debían hacer: Había que matar a los mistis y a los wira quchas<sup>317</sup>.

Jorge Hidalgo Lehuede [1983] estudió fuentes que hablan de una profecía popular del año 1776, según la cual estallaría una rebelión india general en el año 1777. Los indios del Cuzco ya habrían nombrado al rey que los gobernaría después. Los nobles indios, que

---

317. misti=mestizo, wira qucha=español o blanco en este caso. Informaciones personales de Ricardo Valderrama 1983, quien las recogió de la boca de un participante en aquella insurrección.

habían participado en conversaciones sobre el levantamiento, transmitían las noticias mediante khipus<sup>318</sup>. Las hondas estarían ya listas y las acciones comenzarían a las cuatro de la mañana, tal como sucedió durante la captura de los jesuitas. Según diversos testimonios, el principal acusado, Juan de Dios Orcoguaranca, habría afirmado que se cumplirían las profecías de Santa Rosa y San Francisco, pues el reino volvería a su estado anterior. Se conservaría la religión católica, pero bajo el gobierno de un Inca en vez del rey español. Orcoguaranca también habría dicho que estas profecías eran de conocimiento general [*op. cit.*, p. 120-121]. Los indios del Cuzco creían al parecer en el retorno de un Inca que exterminaría a los españoles y preservaría el catolicismo.

Los mismos rumores sobre un levantamiento en 1777 llegaron a Camaná y Huarochirí durante el año 1776. El reino volvería a manos de sus gobernantes hereditarios y legítimos, los españoles morirían y la insurrección comenzaría en el Cuzco, donde todos estarían preparados [CDTA 2: 231-232].

En diciembre de 1776, cayó prisionero en el Cuzco un indio de más de setenta años de edad, por haber mandado cartas a los caciques de Maras, Urubamba y Guayllabamba. Estas cartas fueron escritas por otra persona, pues él no sabía escribir, y una de ellas había sido entregada por él mismo a la esposa del cacique de Maras, "diciéndole que se la remitía el Gran Quispe Tupa Ynca que había venido de Quito". También explicaba que podían encontrar al Inca en la Capilla del Santo Cristo de los Temblores, o en un tambo llamado Montero. Mientras estuvo en prisión, admitió que su nombre era don José Gran Quispe Tupa Ynca, y dijo que sería coronado según las profecías de Santa Rosa y de San Francisco Solano. También creía que los indios del Cuzco se habían aliado ya con los del Collao y de Quito. Matarían a todos los puka kunkas<sup>319</sup>, y construirían una artillería especial con un alcance de 12 leguas (cerca de 60 km.). Había escuchado estas profecías en las chicherías. Asimismo, estaba convencido de que siendo él un descendiente de los Incas Wayna

---

318. khipu -nudos, contar por nudos, servían para transmitir informaciones estadísticas y quizás otras.

319. puka kunka -cuello rojo, apodo de los españoles y todos los blancos.

Qhapaq y Wira Qucha, debía ser él quien fuera coronado, y no un descendiente de la rama de Quito del Inca Ataw Wallpa. El hombre que había escrito las cartas en su nombre, creía que Quispe Tupa Ynca era un tonto y un mendigo [*op. cit.*, pp. 235-243].

Esta profecía, atribuída a los santos católicos peruanos, era de conocimiento general de los indios del Cuzco. Su ciudad debía ser gobernada por un rey Inca, y así sucedería. Según la versión más difundida de la historia inca, cualquier descendiente de Ataw Wallpa sería también descendiente de Wayna Qhapaq y de Wira Qucha. Quispe Tupa Ynca no pudo haberse referido a esta misma versión de la historia, porque ser descendiente de Wayna Qhapaq y Wira Qucha no le habría dado ninguna preferencia al trono sobre los descendientes de Ataw Wallpa, cuyo ascenso al trono intentaba impedir. Su actitud indica que para él, se trataba de dos linajes distintos. Las teorías actuales de la estructura de las dinastías cuzqueñas no nos ofrecen en este caso explicación alguna, porque no permiten distinguir entre la genealogía de Ataw Wallpa de Quito y la de Quispe Tupa Ynca.

Los argumentos de Quispe Tupa Ynca sugieren que en el año 1776, en el Cuzco, existían varios otros significados de la palabra wira qucha aparte de los más obvios. Estos significados indudablemente fueron derivados de los que habían existido en el siglo XVI:

- |                   |  |
|-------------------|--|
| Wira Quchan       | = Dios, fue el crador del mundo y de los antepasados de la humanidad actual, a quienes envió debajo de la tierra a sus paqarinas, lugares en los cuales aparecieron en este mundo. |
| Wira Qucha Runa   | = Antepasados divinos de la humanidad actual.  |
| Wira Qucha Inqa   | = Ancestro fundador de un linaje en el Quzqu, un rey Inca  |
| wira qucha        | = Antepasado, bárbaro sin civilización.  |
| wira qucha        | = Español, blanco.   |
| wira qucha        | = Descendiente directo de los antepasados divinos, cacique.  |
| Wira Qucha Qhapaq | = El Rey de los españoles, Rey de España, probablemente residente en el mundo de abajo y adentro, porque allá queda España.  |

En el siglo XVIII existieron por lo menos dos significados diferentes de la palabra español, tal como aparece en las fuentes relacionadas con los andinos:

el español malo, que vivía en el Perú y debería morir con el retorno del Inca; y

el español bueno, que vivía en España, en particular el Rey de la España de ultramar, jefe de todos los españoles. En buen quechua del siglo XVIII Wira Qucha Qhapaq significa Rey de España. ¿A qué alude el término en realidad? ¿Cuál era su sentido en el s. XVIII? Wira Qucha Qhapaq, el rey de los wira qucha, pudo en siglo XVIII significar:

1. Dios creador del mundo y de los antepasados, ubicado como todos los creadores andinos en el mundo de abajo
2. El rey de España, que reside fuera de este mundo, en España de ultramar, y gobierna en este mundo, en Tawantin Suyu a través de sus representantes, que vienen del otro mundo. Los españoles en el Perú obviamente estaban en un lugar indebido, que no les pertenecía.

Las fuentes que hablan de la rebelión no contienen la palabra wira qucha. Sólo la encontré como título de un cacique, descrito con las palabras mestizo y español, pero al mismo tiempo miembro de un ayllu [*op. cit.*, 4: 487, 493-495]. ¿Era un español es decir wira qucha, o un descendiente en línea directa de los fundadores de su linaje y cacique legítimo?

Quispe Tupa Ynca señaló que el primer lugar donde aparecería el Inca, sería la Capilla del Señor de los Temblores. El Señor de los Temblores es una imagen cusqueña del Señor de los Milagros, llamado también Señor de Pachacamilla (=pequeño Pachacamac). Varios estudiosos han llamado la atención sobre el hecho que el Señor de los Milagros, ocupa hoy en día exactamente el mismo espacio social y geográfico que el antiguo Pacha Kamaq andino. Basándome en datos de Don Felipe Guaman Poam de Ayala, traté de demostrar que Pacha Kamaq es una de las representaciones del dios creador andino (Szemiński 1983). Pacha Kamaq (el alma de tiempo-espacio) se asocia con el oeste, hacia donde va el sol, y con la noche. Su mundo es ukhu pacha -el mundo de adentro, o hurin pacha, el mundo de

abajo, lo subterráneo y profundo. Su pareja es la Pacha Mama, la madre tierra. El causa terremotos, todos los cataclismos y todos los grandes cambios, en especial irregulares, es decir los pacha kuti. El conoce el futuro. La Capilla del Señor de los Temblores es en realidad el lugar más adecuado para la aparición del Inca que retorna.

El razonamiento de Quispe Tupa Ynca indica que el Dios que otorgó a José Gabriel Thupa Amaro, o a Thupa Catari, a Tomás Catari y otros líderes rebeldes el poder y obligación de actuar, tenía todavía características de Wira Quchan o Pacha Kamaq. Dios cristiano, y en particular Dios Padre en siglo XVIII era concebido como una versión española y oficial de Dios creador andino. Merece atención especial que Jesús, siempre en Europa asociado con el cielo, en los Andes fue localizado en el mundo de abajo<sup>320</sup>. Tales identificaciones explican a la vez cuáles fueron las obligaciones de un buen cristiano. Todo indio que observaba los ritos de su común (comunidad) y cumplía con las obligaciones que le imponían la tradición, y las autoridades de su común, tal como le habían enseñado sus padres, podía considerarse un verdadero cristiano. Si éste fue el caso, no pudo haber ningún español que fuera buen cristiano, y todos ellos fueron herejes<sup>321</sup>.

Según el obispo del Cuzco, todos los indios deseaban el retorno de la edad de oro de los Incas. El obispo insistía que las profecías sobre el regreso del Inca circulaban a través de libros impresos, sobre todo como consecuencia de la popularidad alcanzada por los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega [CDTA 2: 633-637]. Es posible que los textos escritos tuvieran influencia sobre los miembros más ricos y mejor educados de la nobleza india<sup>322</sup>. Sin embargo, en 1780, la mitad de los veinticuatro electores era incapaz de firmar documentos. Los 24 electores pertenecían a las familias

---

320. Véase Szemiński, Jan. *Sistemas simbólicos y alteridad en los Andes centrales: siglos XVI-XVII*. Manuscrito.

321. Véase más adelante.

322. Véase CDIP 2,3: 267, reservado de 21 de abril 1782, con el cual el rey ordena destruir todos los ejemplares de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, y también la carta de Manuel Pablo Guamán Sulca a J.G.Thupa Amaro, en BUSA. La carta es la única huella de la lectura de los *Comentarios*

incaicas más nobles y acaudaladas. Por lo tanto los, libros resultaban insuficientes para propagar una creencia general. La fe en el retorno del Inca se basaba en imágenes andinas de historia, generalmente conocidas y se transmitía oralmente. La presencia de los santos católicos peruanos indica que la identificación entre personajes del panteón inca con los del panteón católico alcanzó niveles muy profundos. A su vez, la presencia de santos católicos en las profecías puede explicarse con la participación de curas, por los menos en parte de protestas y conspiraciones del siglo XVIII. La historia de las identificaciones entre personajes andinos y católicos espera todavía ser investigadas.

José Gabriel Thupa Amaro conocía las profecías. Un exprisionero de Tungasuca declaró que el Inca “solía decir que había llegado el tiempo de la profecía de Santa Rosa de Lima, en que había de bolber el reyno a poder de sus antiguos poseedores y que en este concepto hiba a exterminar y dar fin con todos los europeos que existían en él” [*op. cit.*, 2: 380]. Hubo una ocasión en que, incluso, expresó su sorpresa por el hecho de que el obispo del Cuzco no conociera la profecía [ibídem]. A comienzos mismos de la insurrección, el Inca pronunció un discurso en quechua durante el ahorcamiento ceremonial del corregidor A. de Arriaga. El Inca vestido con las insignias reales de los Incas, dijo: “Que era llegado ya el tiempo en que debía sacudir el pesado yugo, que por tantos años sufrían de los españoles” [CDIP 2, 2: 215]. ¿Cómo supo que el tiempo había llegado?

Hay indicios que el comienzo de tiempos nuevos se hallaba ligado a una purificación moral y restauración de buenas costumbres. El 15 de noviembre de 1780, un testigo de los inicios de la insurrección declaró que había visto cómo en Parupuquio “todos los indios de armamento, traían armas hondas y sables, y se daban el para bien abrazándose unos a otros diciendo que ya se les habían acabado sus trabajo y padecimientos” [CDTA 3: 85]. El Inca nombró “Justicia Mayor en el pueblo de Livitaca ... con título a favor de Juan Zuvisarreta, vecino del mismo pueblo, y con la circunstancia de que

---

reales por un noble indio provinciano. El autor le recomienda al Inca leer otra vez, como sin duda ya había leído, la historia de Thupa Amaru Inqa, su antepasado, para no sufrir la misma suerte a manos de los españoles.



los delitos de hurto, mentira, y embriaguez se castigasen con pena de la vida" [CDIP 2, 2: 326].

Los tres delitos corresponden a las tres prohibiciones descritas por el Inca Garcilaso de la Vega: Ama suwa, ama llulla, ama qilla. Ya a mediados del siglo XVI ser ladrón, mentiroso y perezoso fueron rasgos atribuidos a todos los españoles<sup>323</sup>. La pena de muerte permite eliminar a los pecadores que no merecen participar en el mundo nuevo.

### ***Del Papel Ideológico del Cuzco***

Según las profecías el Inca tiene que aparecer en el Cuzco, en la sede de los Incas, en el centro del Tawantin Suyu. Durante el siglo XVIII el Cuzco era una de las mayores y más opulentas ciudades virreinales y también su capital formal, mientras que la capital verdadera se encontraba en la ciudad de Los Reyes de Lima.

El capellán Simón Ximénes Villalba afirmó: "para mi es indubitable que manteniéndose quieta esta Capital, todos los restantes alborotos del Reino son momentáneos y de muy débil espíritu; mas si se llega a romper el Cuzco, todo el país es enemigo" [op. cit., p. 151]. Simón Gutiérrez en su "Representación" la llama: "Cuzco Ydolo de todo el Reino" [CDIP 2, 3: 29]. R.J. Sahuaraura considera al Cuzco la capital del Perú, Lima es tan sólo la sede del virrey y de la audiencia [CDIP 2,1: 351, 366]. Eusebio Balza de Berganza llamó a J.G. Thupa Amaro descendiente de los Reyes del Cuzco [op. cit., p. 478], de lo que resulta, que Rey del Cuzco y Rey del Perú son lo mismo. Según un informe del Cabildo del Cuzco, J.G. Thupa Amaro quería tomar el Cuzco porque "posesionado de la capital del reino antiguo, corte de sus Incas, contaba con el imaginario triunfo de sus perversas ideas" [op. cit., p. 127]. Ignacio de Castillo la tenía como capital del antiguo imperio y se quejaba de que no fuese ya la capital, es decir, sede del gobierno [op. cit., p. 220, 229].

---

323. Véase Szemiński, Jan. "Repulsa y condena de los otros en palabras autóctonas del área andina, 1565-1700", en *Imágenes interétnicas en el Nuevo Mundo. Interpretaciones contemporáneas*, Manuel Gutiérrez Estévez, editor, Madrid y México, Siglo XXI, p. 29, por salir.

Estos ejemplos bastan para confirmar la creencia existente hasta hoy por lo menos en el Cuzco, que sostiene que el Cuzco es la capital del Tawantin Suyu y que evidentemente debe ser la capital de los Incas.

### ***De la Actitud de los Insurrectos hacia lo Español***

Al discutir los rasgos del Inca, llamé la atención al hecho que todos esperaban que el Inca diese la orden de matar a todos los españoles. Por esto recogí todas las menciones posibles que aclaren la actitud de los insurrectos hacia los españoles y hacia lo español. Al analizarlas, resultó que hubo un rechazo de los españoles, pero no hubo ningún rechazo de las técnicas españolas. Los insurrectos, aun aquellos que prohibían el uso de la lengua española como Thupa Catari [CDIP 2, 2: 806] la utilizaban en escritura. No he encontrado ni un solo documento rebelde escrito en quechua o aymara. Los líderes rebeldes sabían leer y escribir o no lo sabían, utilizaban escritura en castellano.

He encontrado dos ejemplos del uso del khipu. El 9 de marzo 1781 llegó a Copacabana, con un khipu en la mano, un agitador rebelde, que recitó las recomendaciones de Thupa Catari [*op. cit.*, p. 802]. En el segundo caso, el khipu fue utilizado antes de la insurrección para contar ovejas en una hacienda. La hacienda la poseía un rebelde futuro, Francisco de Molina [Archivo de la venerable curia, Arzobispado del Cuzco, 1782, Cuzco 32: 294-3].

Los rebeldes intentaron producir armas de fuego, cañones, pólvora, utilizaron caballos y mulas, pagaron a sus soldados jornal diario en efectivo o por lo menos calculado en efectivo, comieron carne de res y de cordero. No hallé ni un solo caso de rechazo a los adelantos técnicos o a los productos que los europeos habían llevado al Perú durante los años 1532-1780. El rechazo a los españoles, a sus costumbres, vestidos y su lengua no afectó en nada a la técnica y al saber.

## *El español como ser maligno*

Muchas fuentes indican que los españoles eran considerados seres malignos. Al iniciar la insurrección el Inca J.G. Thupa Amaro proclamó sus objetivos: "Acabar con todo Europeo como principales autores de" todas las malas instituciones. Al mismo tiempo declaró en quechua "Que era llegado ya el tiempo en que debían sacudir el pesado yugo que por tantos años sufrían de los Españoles, y se les gravaba diariamente con nuevas pensiones y hostilidades; que sus arbitrios iban hasta executar iguales castigos en todos los Corregidores del reyno; exterminar a todos los Europeos". Así era llegado ya el tiempo y también el remedio: "exterminar a todos los Europeos" [CDIP 2, 2: 255-256]

Algunos días después publicaría el mismo texto como edicto para las provincias de Chumbivilcas y Paucartambo. Los culpables eran los Corregidores europeos y el remedio su exterminación, con lo cual volvería el orden destruido por los europeos [CDTA 1: 419]. Los demás edictos y cartas del Inca [e.g. *op. cit.*, pp. 331-489] también condenan a los europeos y hablan de que ha llegado el momento. Hay fuentes españolas que confirman esta condena de los europeos por parte del Inca [*op. cit.*, p. 442, CDIP 2, 2: 415].

Para los seguidores del Inca, dar muerte a los europeos equivalía a dar muerte a los españoles. Circulaban rumores de que el Inca había dado órdenes a sus súbditos para que exterminasen a todos los españoles [*op. cit.*, 532], e incluso a cualquiera que vistiera una camisa de tipo español [CDTA 1: 338]. El Inca sostenía (y los demás lo creían) que había recibido una real cédula para mandar al cadalso a todos los corregidores y "puka kunkas" [CDTA 3: 945-950].

Las fuentes también mencionan muchas otras ocasiones en que un español moría por ser español. En todos los casos, el Inca asociaba la llegada del tiempo con la necesidad de matar a los corregidores y a los europeos en general, mientras que los demás pensaban que todos los españoles (es decir criollos y chapetones) debían morir precisamente por ser españoles. Esta convicción precedió a la insurrección. Según un testimonio indígena de 1776, se había predicho que en 1777 habría un levantamiento general de indios. "A los españoles se les habían de quitar la vida empezando por los corre-

gidores, alcaldes, y demas gente de cara blanca y rubios que no tubiese duda pues tenían los yndios del Cuzco nombrado rey que los governase" [op. cit., 2: 229]. El testimonio enumera el orden de exterminación y señala el criterio para ello: Puestos ocupados y características raciales de tipo español. El español era malo por su naturaleza, pero ¿por qué lo era?

### **El español como hereje**

Las fuentes sugieren con frecuencia que los españoles tenían fama de herejes. Muchos de los documentos atribuidos a J.G. Thupa Amaro acusan a los corregidores y europeos de no temer a Dios [CDIP 2, 2: 263], de rebelarse contra el rey [op. cit., p. 272], de ser herejes [op. cit., p. 462], de ser "apóstatas condenados al infierno y traidores a su rey, no cristianos", porque sus acciones eran "perversas imposiciones", mientras que los actos del Inca eran verdaderamente cristianos [op. cit., 461, 463; Túpac Amaru y la Iglesia 1983: 209; CDTA 3: 207, 215, 218]. En el Bando real del Inca los reyes de España y sus funcionarios eran acusados de usurpadores y criminales, y de no temer a Dios [CDIP 2, 2: 578-579].

El Inca hablaba de europeos, de españoles de España. Sin embargo, no había manera práctica de diferenciar entre estos y los criollos, cuya identificación con los españoles hacía presumir que también eran herejes, apóstatas, y rebeldes contra la Corona. La audiencia del Inca, analfabeta y quechuahablante, no comprendía sus palabras del mismo modo. Uno de los escribanos del Inca relató que en Guaró, éste "empezó a predicar a los indios de aquel pueblo y a los que llevaba, que hasta ahora no había conocido a Dios, ni sabían quién era, que sólo tenían por dioses a los ladrones de los corregidores y a los curas, y que el venía a poner remedio en ello". Lo repitió en otras oportunidades también [CDTA 5: 126-128].

Micaela Bastidas la esposa del Inca, creía que los españoles eran traicioneros y deseaba que fueran destruidos [op. cit., 4: 9]. Uno de los gobernadores del Inca trataba muy mal a los españoles y a los mestizos, porque eran "unos traicioneros, dos caras, que estaban revelados contra el Inca... y que así por traicioneros mandaba el Inca que todos los pasasen cuchillo y acabasen" [op. cit., 3: 629-630].

En Azángaro, D.C. Thupa Amaro sostenía que los funcionarios españoles eran criminales, que no cumplían las órdenes reales y además “extrangeros Leogardos corregidores y otros muchos” que causaban que los indios se volviesen herejes. También decía que eran apóstatas y no verdaderos cristianos, como lo eran sus propios seguidores [*op. cit.*, 2: 341-344].

D.C. Thupa Amaro dirigió incluso una carta al virrey de Lima, en la que repetía estar convencido de que los españoles eran criminales, apóstatas y rebeldes contra la Corona de España [CDIP 2, 3: 127]. El líder macha, Tomás Catari, empleó un argumento muy parecido [*op. cit.*, 2: 244-259]. Los partidarios de Thupa Catari acusaron a los españoles de haber matado a los tributarios del rey sin la autorización de éste [Valle de Siles 1980: 103], lo cual equivalía a rebelarse contra la Corona. En Copacabana los insurrectos no permitieron que se enterrara los cuerpos de los españoles “atento a que eran todos los Españoles unos Excomulgados, y también unos demonios” [CDIP 2, 2: 804].

### ***El español como ser no humano***

Si por lo menos algunos de los rebeldes pensaban que los españoles eran demonios, entonces no podían aceptarlos como cristianos y seres humanos. Un testigo de la muerte del Inca en la Plaza de Armas del Cuzco recordaba que a los ojos de los indios, los españoles que mataban al Inca, eran “inhumanos é impíos” [*op. cit.*, p. 776]. En La Paz, los insurgentes llamaban a los españoles “demonios” [*op. cit.*, 3: 82], mientras que en todas las regiones de habla aymara se les llamaba perros, bestias, demonios, o excomulgados y demonios [*op. cit.*, 2: 804-814].

Estas referencias ayudan a comprender otros ejemplos. Micaela Bastidas se refería a los españoles con horror [*op. cit.*, 2: 736]. Thupa Catari prohibió todas las costumbres españolas y ordenó matar a todos los españoles y a todo aquel que vistiese a la usanza española [*op. cit.*, 2: 802-803]. Recibía las cabezas de los españoles muertos y les perforaba los ojos [*op. cit.*, 2: 811]. En Tupiza los rebeldes sacaron el cadáver del corregidor de la iglesia y le cortaron la cabeza [*op. cit.*, 2: 577]. D.C. Thupa Amaro escribió que los españoles “siempre buscaban el mal de los miserbales criollos y indios principales”

[CB 1963: 426-429-431] mientras que el Inca sostenía que los correidores impedían que el pueblo llegase "a conocer al verdadero Dios" [CDTA 2: 318]. Atribuía a la mala influencia europea la hostilidad del clero frente a los rebeldes, pues de este modo los europeos lograrían apartar al pueblo de la fe cristiana [*op. cit.*, 3: 111]. Un noble inca provinciano escribió a J.G. Thupa Amaro que los españoles "jamás miran el bien con que se les trata" [*op. cit.*, 3: 40].

La actitud hacia los cadáveres de los españoles puede resultar instructiva. En la provincia de Calca, los insurgentes atraparon a dos hermanos, jefes de las tropas españolas, y los mataron. Una vez muertos, les extrajeron el corazón y toda la sangre y los consumieron. Después les cortaron la lengua y les perforaron los ojos [CDIP 2, 2: 471; CDTA 1: 100]. Después de la batalla de Sangarará, los rebeldes despojaron a los españoles muertos de todas sus ropas y dejaron en el campo los cuerpos desnudos [CDTA 1: 423]. En una ocasión durante el sitio de La Paz, los rebeldes mataron a cincuenta españoles y les cortaron la cabeza y los genitales [Valle de Siles 1980: 107-108]. Cerca de Chucuito los insurrectos pintaron sus rostros con la sangre de los españoles, mientras que en Juli bebieron la sangre de sus víctimas [CDIP 2,1: 667-668].

La tradición andina condena el canibalismo. Por lo tanto, el consumo de partes de los cadáveres de los españoles debe haber tenido un significado mágico o, de lo contrario, el español no era considerado un ser humano. En este caso, la condición de demonio o bestia resulta perfectamente compatible, pues estos seres no son humanos. A fin de averiguar si los corazones comidos por los rebeldes pertenecían a "animales" o a "seres humanos", busqué todas las referencias a corazones que pude hallar, ya sean españoles, u otros. Encontré tres casos más. En Juli las tropas españolas encontraron 71 cuerpos, entre ellos los de dos caciques del lugar, cuyas cabezas se hallaban aún en la horca y cuyos corazones habían sido extraídos mediante un corte en el lado izquierdo del tórax. El cadáver de la esposa de uno de los caciques no tenía sangre, y ésta había sido supuestamente bebida por los rebeldes [*op. cit.*, 2: 668]. Durante el sitio de La Paz, los rebeldes atraparon a uno de los oficiales españoles, y le cortaron la cabeza, las piernas, los genitales y el corazón, y los llevaron consigo dando gritos [Valle de Siles 1980: 64]. En Macha, los indios moscari mataron a su cacique, le cortaron la cabeza y extrajeron su corazón [Hidalgo Lehuéde 1983: 5].

Basándose en los datos de Xavier Albó, Jorge Hidalgo Lehuéde interpretó este último caso como un ejemplo de wilancha<sup>324</sup>. Sostenía que todas las extracciones de corazón, como las efectuadas en los cadáveres de Juli, deberían interpretarse como wilanchas. Dichas wilanchas eran distintas de las regulares, como el sacrificio de una llama, porque en caso de éstas últimas se enterraba el cuerpo o los huesos para que se convirtieran en mallki, una planta de vida nueva que renacería gracias a la Pacha Mama.

Los datos obtenidos por Hocquenghem [1980-81, 1982, 1983a, 1983b] y en particular su interpretación de las representaciones de los condenados, demuestran que la interpretación de Hidalgo Lehuéde puede ser falsa. La manera en que fueron victimados los españoles, era la aplicada a criminales culpables de alguna maldad para garantizar que los malhechores no pudieran retornar. A los criminales andinos no se les da sepultura. La interpretación de Hidalgo Lehuéde, que los españoles no pudieron convertirse en un mallki y que su muerte debía complacer a las deidades, es la más acertada. Sin embargo, era ejecución de pena de muerte en criminales perversos, bestias y demonios, y no una ofrenda a los dioses. Si fuera una wilancha, los insurgentes deberían comerse a todos los cadáveres de los españoles y enterrar sus huesos, y no botarlos en el campo abierto para que se los comiesen los buitres y otros animales.

Las creencias panandinas mencionan a un malhechor por excelencia, llamado en castellano degollador o sacramantecas, y en quechua pishtakuq, ñakaq, ñak'aq. En aymara lleva el nombre de kharisiri. Es identificado con blancos o mestizos [Ansión y Szemiński

---

324. "Sacrificio sangriento que se hace en honor de la pacha mama o de los achachilas para conseguir su favor y su protección, o para agradecerles por los bienes recibidos. La víctima es, generalmente, una llama, con preferencia una llama blanca. Este tipo de sacrificio se hace actualmente, con menos frecuencia que antes" [Van Den Berg 1985: 206]; "Ceremonia y sacrificio que consiste en matar un carnero, cuya sangre íntegramente se arroja a un hoyo que se cava, juntamente con otras sus entrañas, y cuya carne se come totalmente después de asarla ligeramente. Esta ceremonia se realiza generalmente en ciertas fechas del año como la marcación de ganado, carnavales" [Lira 1982: 332].

1982, Ansión 1989]. Su descripción más temprana aparece en la obra de Christoual de Molina, cuando por 1560-1570 se ocupaban en exportar la grasa de indios a España, para curar a los habitantes de España de unas enfermedades<sup>325</sup>. Estos malhechores deben ser muertos por acción en grupo, y su corazón, lengua, genitales y ojos deben ser destruidos. Se piensa que los ñakaq modernos también exportan la grasa, del indio para uso norteamericano y europeo. Son antisociales porque destruyen vida humana para su propio beneficio [Ansión 1987: 172-179]. Así la forma de matar a los españoles sugiere que los insurrectos los mataban por criminales malhechores antisociales, degolladores o sacamantecas.

Muchos españoles salvaron la vida disfrazándose de indios. Algunos se vieron obligados a cambiar de vestimenta por órdenes de las autoridades rebeldes, pero otros lo hicieron de buen grado. Lo mismo sucedió con los indios que debieron abandonar sus ropas españolas si querían permanecer con vida [e.g. CDIP 2,1: 363; 2: 2: 474, 505; 2: 4: 247]. Incluso durante las negociaciones de paz, cuando Miguel Thupa Amaro llevó a dos soldados españoles a su cuartel, los trató muy bien pero los obligó a vestirse de indios [Valle de Siles 1980: 172]. Sin embargo, ocurría que ni siquiera la vestimenta indígena y la participación activa en la causa rebelde eran de gran ayuda. Un cacique tupamarista fue muerto por el solo motivo de ser criollo. Sus victimarios sabían que había pertenecido al mismo bando [CDTA 1: 433-434]. En este caso, las ropas indias no eran suficientes, había de tener también cara india.

Las autoridades rebeldes (con excepción de Thupa Catari) prohibieron en repetidas ocasiones que se matase a los criollos. Hubo un caso en que, por obediencia a las órdenes del Inca de no hacer daño a los criollos, los indios decidieron atraparlos con redes y llevárselos al Inca intactos [CDIP 2, 3: 276].

---

325. Molina, Christoual de. *Relacion de las fabulas i ritos de los Ingas hecha por ... cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios de el Hospital de los Naturales de la ciudad de el Cuzco dirigida al reverendissimo Señor Obispo don Sebastian de el Artaum del conseJo de su Magestad*. Manuscrito N° 3169, Biblioteca Nacional, Madrid, 1575? p. 33r.



El rechazo de los españoles fue correspondido con igual intensidad por parte de los españoles. Los españoles y también los partidarios de España consideraban que los indios, y no solamente los indios rebeldes, no eran gente. En una carta expedida en Cochabamba, se afirma que los rebeldes “por fin obran como los Indios que de lo racional no tienen más que la forma y figura, pero los hechos de bruto” [CDIP 2, 2: 508]. Las afirmaciones de la carta están confirmadas por uno de los miembros de la familia Sahuaraura Tito Atauchi, descendiente de Thupa Yupanki Inqa, quien afirma que la paz en el Perú sólo puede conseguirse “ciendo posible arando a la raíz la nación indica, esto es si no estara ya apoderado el Ynglés hereciarca, y entonces más difícil su restablecimiento, poblarse de nuevo este tan vasto reino con otros moradores”<sup>326</sup>

### *Matar al español por órdenes del rey de España*

El español era considerado un ser humano, pero de índole bestial y demoniaca: Un ñak'aq, antisocial y hereje, reconocible por sus características raciales y culturales, malvado por naturaleza y condenado al exterminio. La matanza de los españoles estaba ligada a la presencia del Inca. Los Incas rebeldes —J.G. Thupa Amaro, D. C. Thupa Amaro, Thupa Catari, Tomás Catari y sus hermanos, Felipe Velasco Thupa Yupanqui y muchos otros— todos ellos justificaron esta matanza afirmando que obedecían a las reales cédulas del rey de España.

J.G. Thupa Amaro no era un tonto y supo perfectamente bien que ningún rey de España ordenaría la muerte de los españoles en el Perú. Por lo tanto, si insistía en la existencia de dichas reales cédulas —incluso, en cartas dirigidas al virrey y a las autoridades españolas en el Cuzco— hubo de tener muy buenas razones para ello.

---

326. AGN Lima, legajo XXIII, cuaderno 643, Autos seguidos ante el Supremo Gobierno de Acuerdo con la Real Orden despachada en 5 de octubre de 1783, por el Superintendente de la Real Hacienda y Visitador General del reino, sobre el premio que debertía darse a los hijos del difunto cacique de Oropesa en el partido de Anta, Don Pedro Sauaraura Tito Atauchi, por su lealtad y servivios prestados a la corona en los luctuosos dias de la rebelión de Thupa Amaro, p. 32.

La afirmación no la pudo dirigir a los españoles en el Perú y a los funcionarios reales, la destinó a los andinos. La explicación tiene que esconderse en la imagen que los andinos tenían del rey hispano y de los españoles sus súbditos en España misma, a diferencia de sus representantes en el Perú.

He hallado dos secuencias de acontecimientos que ilustran las ideas indígenas sobre la España de ultramar. Sus protagonistas son Tomás Catari y José Gabriel Thupa Amaro. Boleslao Lewin [1957: 331-393] fue el primero en llamar la atención sobre las similitudes entre ambas secuencias, la de Canas y la de Chayanta. Explicó las similitudes a través de la existencia de una conspiración, de la que habrían formado parte tanto los líderes de Chayanta como los del Cuzco. Hidalgo Lehuede [1983] comparó las dos secuencias, a fin de comprender el nacimiento de un mesías indio, pero no mostró interés en la imagen del rey de España.

Tomás Catari hizo llegar al rey sus argumentos, en los que sostenía que el "Gran Señor, poderosísimo Rey de las grandiosas Españas y miserables indios", de ninguna manera podría permitir que sus representantes en el Perú bebiesen la sangre de sus desdichados tributarios [CDIP 2, 2: 245]. Obviamente, creía que el rey de España era bueno, y que sólo sus enviados en el Perú eran malvados o cometían maldades. Al regresar de Buenos Aires, donde había sido recibido por el virrey, Tomás Catari mostró a la audiencia de La Plata los papeles que le habían sido entregados en la capital. Retornó a Macha, donde persuadió a los indios de que había estado en España para besar los pies del rey e informarle del sufrimiento de sus indios. El creía e hizo creer a los demás, que el rey había dado varias órdenes a favor de los indios. Tomás Catari era llamado "padre" por los indios [*op. cit.*, 2, 2: 237-238] y usaba los atributos andinos del poder [Hidalgo Lehuede 1983: 124]. Mientras estuvo en la prisión de Chuquisaca un indio de Macha empezó a hacer correr el rumor de que el virrey de Buenos Aires había disminuido los tributos a la mitad, y que el documento pertinente se hallaba en manos de Tomás Catari. El gobernador local mandó detener al dicho indio, pero el indio fue liberado de la custodia por un grupo de indios quienes decían "que aquel era Cédula y no podía ser preso" [CDIP 2, 2: 238].

Tomás Catari y sus seguidores no tenían idea de cómo era España ni de dónde quedaba. Sin embargo, el contacto —aunque sea indirecto— con España confería poderes especiales: El indio mencionado en el párrafo anterior se hallaba ligado a España a través de Tomás Catari, cosa que le sirvió para convertirse en la encarnación personal de la Real Cédula más adelante; los hermanos Catari pidieron a la audiencia de La Plata que les entregara las Reales Cédulas supuestamente traídas por su hermano Tomás [Túpac Amaru y la Iglesia 1983: 220; CDIP 2, 2: 548]. Según Dámaso Catari, ellos se habían rebelado a fin de ejecutar las órdenes del rey y preparar el país para la llegada de su rey Inca, Thupa Amaro [op. cit., 2, 2: 549]. El pueblo no creía en la muerte de Tomás Catari [BL 1957: 739]. Hidalgo Lehuede destacó la relación que había existido entre Tomás Catari y Thupa Catari. Este último declaraba que Tomás Catari le había encomendado su misión, mientras que su hermano sostenía que había recibido un edicto real que ordenaba la muerte de todos los europeos, la abolición del reparto de mercancías. El ejecutor de estos decretos había de ser Tomás Catari, desde el más allá y desde España. Con el tiempo, Thupa Catari diría que Tomás Catari habría vuelto a la vida por intermedio de él.

Toda la secuencia demuestra que tanto los indios como sus dirigentes en Macha y Sicasica, creían que la España que había otorgado poder a Tomás Catari no tenía nada en común con la España de los españoles en el Perú. Este poder le permitió también reincarnarse en Thupa Catari y decretar la muerte de todos los europeos en el Perú, cosa que en general, se entendía, como una orden de matar a todos los españoles en el Perú. Los insurgentes jamás dudaron en la existencia de las supuestas órdenes reales de dar muerte a todos los puka kunkas [e.g. CDTA 1: 406, 3: 349]. J.G. Thupa Amaro incluso trató de convencer al clero cuzqueño de la existencia de dichas reales cédulas [op. cit., 2: 318], mientras que su hermano D.C. Thupa Amaro intentó lo mismo con el virrey de Lima [CDIP 2, 3: 127]. El fenómeno fue confirmado por Areche cuando sentenciaba al Inca. Según el fallo, el Inca pretendía haber actuado por órdenes del rey, de la Real Audiencia de Lima, del virrey y del propio Areche [op. cit., 2: 768]. Por alguna razón el Inca se hallaba convencido de que el pueblo lo seguiría si justificara sus actos mediante una orden del rey. Por lo tanto, existió una convicción general que el rey había ordenado estos actos.

Micaela Bastidas también creía en una relación especial entre su esposo y el rey. Confesó que lo llamaba Inca, “porque se lo oía su marido, quien decía también que lo llevarían a España, y el Rey lo haría Capitán General”. El retrato del Inca, que sería distribuido en las provincias del Perú y enviado a España, lo mostraba “con las insignias reales” [op. cit., 2: 716-717]. Esta misma relación especial se manifiesta en la creencia de que el rey habría ordenado el traslado en vida de J.G. Thupa Amaro a España, y prohibido su ejecución. De este modo, Areche y los españoles peruanos se rebelaron contra el rey de España. El argumento es una repetición exacta del mismo que aparece en relación con Pizarro en Ataw Wallpaq p'uchukakuyinpa wankan, o en la descripción del virrey Toledo según Don Felipe Guaman Poma de Ayala [450[452]-452[454]]. Existió también la convicción que J.G. Thupa Amaro sería coronado [CDTA 4: 437-438].

El cura doctrinero de Langui y Layo, donde los españoles capturaron al Inca, declaró que “luego que regresó Thupa Amaro de esta capital [=Lima -J.S.] a su antiguo domicilio ... noté que los yndios lo miraban con veneración, no sólo en su pueblo, pero aun más allá de la provincia de Tinta; que esta se lisongeaba con su protección estar ya libre de dar la mita” [op. cit., 2: 262]. El Inca había viajado a Lima para obtener el reconocimiento oficial de sus orígenes incas y, al mismo tiempo, había presentado en Lima varios documentos destinados a obtener la exoneración de la mita potosina para los pueblos de Canas. Lo hizo en 1777, año en el cual según las profecías ocurriría el retorno del Inca.

Los casos de los dos líderes se rigen por pautas casi idénticas. Ambos viajaron a una capital virreinal a fin de obtener reconocimiento de su origen y beneficios especiales para sus pueblos. Ambos retornaron y fueron respetados por detener supuestos poderes extraordinarios. Ambos lucharon contra el régimen español y afirmaron haber recibido reales cédulas para hacerlo. Su poder era transmitido a sus seguidores y colaboradores. Ambos llevaron un nombre asociado con intermediarios entre este mundo y el otro.

Podemos resumir la vida de ambos de la siguiente manera:

1. El líder es descendiente de los antiguos gobernantes, cuyo ancestro es el sol. Sus antepasados ordenaban la sociedad a nombre del

sol, del mismo modo que el sol ordena el cielo. El líder lleva un nombre asociado con intermediarios entre la gente y las divinidades.

2. El líder abandona este mundo (kay pacha) identificado con Canas o Macha, o con todo el Tawantin Suyu.
3. El líder llega a otro mundo (Lima, Buenos Aires) asociado con la presencia del rey y con los españoles de España. Aquel otro mundo es el asociado con cambios y poder. En siglo XVI lo fue el mundo de adentro o de abajo, uku pacha, donde se localizaba España.
4. El rey, líder de los españoles, o el español en jefe, le otorga una real cédula que equivale a adquirir el poder. Este poder le permitirá al líder indio reordenar este mundo.
5. El líder regresa a este mundo con el poder otorgado, y lo usa para dar cumplimiento a las órdenes que había recibido. La ejecución de éstas y el reordenamiento de este mundo consisten en castigar a los culpables del desorden, y en destruir a los que lo gobiernan. Los gobernantes y sus seguidores (los españoles en el Perú) son los culpables del desorden, y por lo tanto de rebelión.

### **Dios como jefe de los españoles**

Si el rey de España podía ordenar acciones en contra de los españoles en el Perú, entonces obviamente era un buen rey cristiano y su poder era genuino. Los peruanos del siglo XVIII veían en él a su soberano legítimo [*Túpac Amaru y la Iglesia* 1983: 152]. La relación del Inca con el rey de España era similar a su relación con Dios. El Dios de J.G. Thupa Amaro es evidentemente el Dios de la Biblia y de la Iglesia Católica Apostólica y Romana.

En su proclamación para Chumbivilcas, el Inca declaró que era su deber poner fin a tan gran desorden y ofensas contra Dios, y esperaba que la Divina Providencia lo iluminara [CDTA 1: 419]: Ya analicé los títulos del Inca enumerados en su Bando real, de lo cual resulta que era Inca por la gracia de Dios, y quizás también por la del Sol, siendo a la vez un representante divino directo en este mundo. En el mismo documento declaró que los gritos de los peruanos llegaron al cielo, por lo cual él como Inca tenía que dar órdenes que restaurarían la salud social y pública. Frecuentemente repitió

que había actuado con la gracia de Dios y en contra de aquellos que se rebelaban contra Dios [CDIP 2, 2: 321; Túpac Amaru y la Iglesia 1983: 210, 215; CDTA 1: 328-330]. A veces insistía en que Dios lo obligaba a actuar. Después de haber descrito las causas económicas y sociales de la insurrección, el Inca escribió: "Todo lo que me ha precisado a repararlo que es de mi obligación, pues ya que Dios Nuestro Señor me ha dado sin atender a mis graves culpas, quiero hacer algún mérito ... expeliendo solo a los Corregidores y a todos los chapetones que quieren ir contra mis sanas ordenes" [CDIP 2, 2: 463].

Argüía que, gracias a su intervención, el pueblo podría conocer al "verdadero Dios" [*op. cit.*, 2: 2: 397] cosa que no pudieron hacer durante la dominación española. El, quien por la gracia de Dios descendía de los Incas, acusaba al gobierno del Perú de haber introducido costumbres malsanas, y al clero del Perú de haber olvidado al verdadero Dios del cielo y de la tierra. Comparaba a los indios con los israelitas en Egipto, y se veía a sí mismo como un David o un Moisés. A consecuencia de sus acciones los fieles conocerían al Todopoderoso y creerían en El. El camino del Inca era el camino de la verdad [CDTA 2: 206, 218, 327; 3: 113].

D.C.Thupa Amaro también actuaba con la gracia de Dios. Era un noble Inca por la gracia Divina, y por servir al Altísimo y al Rey de España acusaba a los españoles de ineficiencia en el proceso de cristianización de las Indias<sup>327</sup> [CB 1963: 426-431]. Ordenó a los cristianos que adoraran a Dios y a su Santísima Madre, ya que por el favor divino había llegado el fin de la esclavitud de los indios en manos de los corregidores. Informó al obispo del Cuzco que los reyes de España tenían la obligación de cristianizar a los indios, pero que perderían tal vez el reino de las Indias, porque allí los corregidores no ejecutaban la voluntad de Dios [CDTA 2: 354]. Esta misma convicción de que el Inca y sus colaboradores habían recibido de Dios una misión figura en muchos otros documentos.

---

327. La misma acusación fue descrita ya por don Felipe Guaman Poma de Ayala en 1615.

¿Cuál era el sistema de referencias conceptuales en el que los rebeldes invocaban la noción de Dios? ¿Era un sistema católico o andino, o ambos a la vez? Los rebeldes afirmaban repetidamente ser católicos y cristianos, pero ¿qué significaba para un indio peruano del siglo XVIII ser cristiano? Los peruanos del siglo XVIII confesaban una sola religión, la católica. La presencia de creencias de origen precolombino, no aclara nada precisamente porque la diferencia de origen no fue percibida por los fieles. En las fuentes faltan descripciones de rituales o de sacerdotes que cuya función y creencias serían comprensibles, sin aplicar un modelo previo, deducido de otros datos. La única posibilidad que queda es demostrar en el catolicismo de los rebeldes una presencia de creencias y convicciones incompatibles con el catolicismo. Sin embargo, ya he argumentado que los andinos consideraban su fe católica, la fe que incluía todas las costumbres y creencias enseñadas dentro de sus comunes.

Ya presenté varios datos que certifican una transformación religiosa en la fe de los insurrectos. Los repetiré aquí:

En Livitaca, el Inca fue recibido por Dios y señor. La gente le pedía una abolición de los curas, y él la convenía que los curas son necesarios para la absolución *in articulo mortis* [CDTA 3: 76-77]. Antes de una batalla, los partidarios del Inca avisaron su intención de matar a todos los españoles y conservar solamente al capellán. Cuando después de la batalla el capellán intentó a confesar y absolver a los rebeldes moribundos, estos preferían morir "sin tomar entre los labios el dulce Nombre del Señor [CDIP 2, 2: 407-412].

El obispo del Cuzco describió la manera en la cual los Incas celebraban Corpus Christi en la ciudad. Tomaban parte en la procesión portando escudos con la imagen del sol o del rey Inca. En otras oportunidades, representaban al Niño Dios vestido de Inca y "nos persuaden unicamente al verdadero Dios quando le ven en el traje de sus Yncas; que tenían por deidades". Más adelante el obispo recomendó que durante las celebraciones de Santiago Apóstol, no se permitiera a los Incas traer las imágenes de sus reyes gentiles [CDTA 2: 633-634, 637]. En el siglo XVI toda momia de un rey Inca era llamada Illapa, -trueno, Rayo. Después de la Conquista Santiago, el dios de guerra de los españoles fue identificado con el Rayo. El obispo sabía muy bien de qué estaba hablando. Desde el punto de

vista de los Incas, participaban en la celebración tanto los españoles con sus efigies del Trueno, como también ellos, con sus truenos cuzqueños. El trueno representado en el cielo por Venus, era supuestamente un hermano del Rey Inca y protector de sus hijos. Todos los Incas del Cuzco eran sus hijos, y también sus súbditos. El obispo no tenía dudas de que se estaba utilizando una ceremonia cristiana para encubrir un rito inca. Su convicción no concuerda con el catolicismo de los Incas. Para ellos, eran dos componentes del mismo rito católico, en el cual se utilizaba lo propio de cada nación, lo español y lo andino juntos.

Thupa Catari invocaba a Dios y a la Virgen en sus documentos [e.g. op. cit., 3: 665]. Mandó construir una capilla en su campamento, para que se celebrara diariamente la misa. También solía mostrar una caja pequeña que a veces se llevaba al oído para que Dios pudiera hablarle directamente [CDIP 2, 2: 811]. Sin embargo, durante la batalla en torno de la Paz los rebeldes morían por su rey Inca y no querían pronunciar el nombre de Jesús [op. cit., 2, 3: 147].

Si todos los insurrectos fueron católicos, ¿qué católicos eran? Ya observé que en su catolicismo la presencia del Inca en este mundo se excluía de algún modo con la presencia de Jesús. Creían en Dios, y sí creían en Jesús, sin embargo, durante la insurrección cambió su actitud a Jesús, y no a Dios. Dios, o el rey de España (Wira Qucha Qhapaq, Wira Quchan<sup>328</sup>) o ambos encomendaron a sus representantes en el Tawantin Suyu una misión especial, que consistía entre otras cosas, en exterminar a los españoles (wira qucha) en el Perú, por ser culpables de maldad, herejía, rebelión y apostasía. ¿Era Dios el jefe de los españoles en el otro mundo?

---

328. Según los datos publicados por Denise Y. Arnold, Wira Qucha como dios creador hermafrodita es todavía bien conocido por lo menos entre los aymaras del norte de Potosí, véase Arnold, Denise Y., "La casa de adobes y piedras del Inka: Género, memoria y cosmos en Qaqachaka", en Denise Y. Arnold, Domingo Jiménez A. y Juan de Dios Yápita, *Hacia un orden andino de las cosas*, Hisbol/ILCA, La Paz 1992, pp. 66-68.



## **El indio como cristiano**

Los indios no consideraban necesaria la presencia diaria de la iglesia [e.g. Túpac Amaru y la Iglesia 1983: 133-160; CDIP 2, 1: 34-35]. En Yauri, en el año 1781, sólo 25 de los 18,000 parroquianos conocían los preceptos de su fe. El resto pensaba que bastaba que los caciques participasen en la misa, pero todos asistían y tomaban parte en las celebraciones andinas [CDTA 2: 148-149]. Ya cité suficientes testimonios del catolicismo de los jefes de la insurrección y de sus partidarios. Uno de ellos se lamentaba de que le habían prohibido entrar a la iglesia y escuchar la misa porque "todos nosotros somos unos brujos" [*op. cit.*, 3: 38]. Su queja revela que los insurrectos fueron acusados por los partidarios del rey Carlos III, de ser unos herejes, es decir, fueron acusados de lo mismo de que acusaban a los españoles.

Unos dos meses después del inicio de la insurrección, en la región del Cuzco, el obispo de esta ciudad informó que los indios fieles no quisieron tomar "cosa alguna de sus despojos" de los rebeldes "expresando eran de excomulgados" [CDIP 2, 2: 383], que es cierto, porque fue el obispo del Cuzco quien había excomulgado a los rebeldes.

Ya cité los datos según los cuales los rebeldes no habían querido invocar a Jesús en la hora de su muerte, por temor de no resucitar al tercer día, si lo hubiesen invocado [*op. cit.*, 2, 1: 374]. Los rebeldes contraponían entonces a la imagen de Jesús, una imagen del Inca. El Inca mismo al ser torturado llamaba a Jesús y a la Virgen, ¿porque entonces sus partidarios le atribuían la prohibición de invocar a Jesús?

Uno de los defensores de La Paz escribió que Thupa Catari tenía intenciones de abandonar el catolicismo, y que por eso había prohibido a sus secuaces que rezaran o se descubrieran la cabeza en presencia del Santísimo Sacramento [Valle de Siles 1980:43]. Según el padre M. de la Borda, Catari habría ordenado la muerte de todos los españoles y el abandono de su lengua y sus costumbres. Además, habría dicho que todos aquellos, incluidos los curas, que trataran de salvar a un español o alguno de sus aliados, serían ejecutados, y que cualquier iglesia que sirviera de refugio a un español sería quemada. Sin embargo, mandó dar muerte de inmediato a dos de

sus seguidores, que no habían mostrado el debido respeto a Nuestra Señora de Copacabana. Además, en el campamento de Thupa Catari había una capilla, en la que se decía misa a diario [CDIP 2, 2: 802-809], a pesar de que sus soldados que morían en manos de los españoles se negaban terminantemente a invocar a Jesús [*op. cit.*, 2, 3: 147]. Los comportamientos que aparecen en las tropas del Inca se repiten entonces entre las tropas de Thupa Catari.

Ya cité otros ejemplos de profanaciones y experimentos religiosos [e.g. *op. cit.* 2, 2: 693-694]. En Caylloma, mientras mataban a los españoles que se hallaban dentro de una iglesia, los rebeldes gritaron: "Ya se acabó la misericordia, no hay Sacramento, ni Dios que valga" [*op. cit.*, 2, 2: 694]. Es decir, antes de la insurrección, si hubo Dios, Sacramento y misericordia. A ojos de los rebeldes la presencia del Inca excluía entonces la presencia de los españoles en el Perú y quizás también de Jesús.

## Conclusiones

La revisión de los fenómenos observados, revela que en el tiempo de la rebelión existió una organización social, la cual incluía a todos o casi todos los indios, y a la mayoría de los españoles peruanos. La organización no abarcaba a los chapetones ni a los criollos. La participación de mestizos en ella me parece bien dudosa. La organización se basaba en pertenencia hereditaria de cada individuo a unidades de diversos rangos. Cada unidad era acaudillada por un cacique correspondiente y los caciques conformaban una jerarquía truncada por la ausencia del Inca, sustituido parcialmente por el rey de España.

Los partidarios andinos de Don José Gabriel Thupa Amaro por la Gracia de Dios Inca Rey del Perú, y también los partidarios andinos de Don Carlos III, por la Gracia de Dios Rey de España y el Perú poseían una imagen de historia, compuesta de tres componentes: 1. una imagen del pasado, es decir del Perú antes a la Conquista española, 2. una imagen del presente, es decir Perú bajo el gobierno español, y 3. una imagen del futuro, es decir, del Perú después del retorno del Inca.

El mundo andino creado por Dios Padre y por la Santísima Madre tiene básicamente una estructura tripartita<sup>329</sup> compuesta por el cielo (Hanaq pacha), este mundo en que vivimos (Kay pacha) y el mundo de abajo y adentro (Ukhu pacha). En cada pacha existe una jerarquía de seres que son representaciones y versiones locales de la pareja fundadora, encabezada por: Sol y Luna, Inca y su esposa, y Jesús (Pacha Kamaq) y Pacha Mama. Cada ser masculino tiene su contraparte femenina.

Ya que las fuentes sobre la rebelión no contienen suficiente información, para construir una imagen de las jerarquías, he utilizado una versión muy simple, construida por igual con las informaciones de las oraciones quechuas del siglo XVI y de los mitos del siglo XX. La jerarquía celeste que no ha cambiado, me ayudó a hallar las jerarquías de este mundo y del mundo subterráneo. Por ejemplo, Venus, en su calidad de representación del trueno celeste también sirve para señalar el lugar de Santiago Apóstol.

El cosmos antes a la conquista española fue así:

	Dios Padre + la Virgen Wira Quchan + Pacha Mama	
<i>Cielo</i>	<i>Este mundo</i>	<i>Mundo subterráneo</i>
<i>Hanaq pacha</i>	<i>Kay pacha</i>	<i>Ukhu pacha</i>
Sol + Luna Inti + Killa	¿?	Jesús + Madre Tierra Pacha Kamaq + Pacha Mama
Venus Chaska ¿?	Trueno, Serpiente Illapa, Amaru Inca + Coya Inqa + Quya	Santiago  Rey de España Wira Qucha Qhapaq Santos Santukuna
Estrellas Quyllurkuna ¿? Kamaqinkuna	Cerros Urqukuna caciques kurakakuna	antepasados wira qucha, mallki
¿? Kamaqinkuna ¿? Kamaqinkuna	sacerdotes willaqkuna indios runakuna	curas padrekuna españoles, antepasados wira quchakuna, mallki, wira qucha runa

329. Según las oraciones cuzqueñas del siglo XVI el mundo era cuatripartito, sin embargo, la parte llamada qaylla pacha -el mundo de los cabos o límites, no se menciona en fuentes posteriores que yo conozca.

Hay dos posibilidades de colocar al Inca en el esquema, o entre el sol y Jesús, o entre el rey de España y algún ser celeste. Escogí la última posibilidad para encontrar un lugar al rey de España, lo cual no quiere decir que todos sabían distinguir entre el Wira Quchan y Wira Qucha Qhapaq. Al escoger la presente versión tuve que dejar vacío el espacio entre el sol y Jesús. Según los datos de las oraciones del siglo XVI, el lugar correspondía a Runa Kamaq, alma de seres humanos. Solamente en casos mas importantes coloqué en el esquema a las contrapartes femeninas. Al tomar en cuenta la historia de Tomás Catari y de J.G. Thupa Amaro, también Lima, Buenos Aires, Paitití, y España se encontraban en el mundo de abajo, junto con la noche y todos los muertos. Todo lo que existe tiene su prototipo, kamaqin, dios, en el cielo, identificado con una estrella o con una constelación. He distinguido entre los humanos la división en caciques, gente y sacerdotes, pero no sé asignarles sus correspondientes celestes, indudablemente subclases de los kamaqin.

El cuadro explica la inevitabilidad de la Conquista española. Los andinos tenían solamente sacerdotes andinos, willaq, les faltaban especialistas y por tanto el culto apropiado de las divinidades de abajo: Jesús y los santos, a pesar de adorar a sus propios antepasados. Doy aquí por sentado que entre 1770-1780 Jesús y Pacha Kamaq se hallaban ya completamente identificados, cosa que no es cierta ni siquiera hoy. El Inca y los runa fueron entonces culpables de ignorancia y de no rendir culto apropiada o las divinidades de ukhu pacha, lo cual en sí fue también ofensa de Dios Padre, de la Virgen y de Jesús. Dios les castigó con el cataclismo de la Conquista enviándoles a los españoles. Estos tenían el deber de castigar al Inca y a los runa, y de enseñarles a respetar a las divinidades de abajo, estableciendo así una relación correcta entre este mundo del Inca y de los runas y el de abajo.

Después de la Conquista el mundo es así

	Dios Padre + la Virgen	
	Wira Quchan + Pacha Mama	
<i>Cielo</i>	<i>Este mundo</i>	<i>Mundo subterráneo</i>
<i>Hanaq pacha</i>	<i>Kay pacha</i>	<i>Ukhu pacha</i>
Sol + Luna Inti + Killa	¿Jesús y Madre Tierra?	Jesús + Madre Tierra
	¿Pacha Kamaq + Pacha Mama?	Pacha Kamaq + Pacha Mama

Venus	Santiago	Santiago
Chaska	[Trueno, Illapa, Amaru]	Serpiente Amaru
¿?	gobierna el Rey de España por sus representantes en este mundo	Rey de España Wira Qucha Qhapaq
Estrellas	Santos Santukuna	Inca + Coya Inqa + Quya
Quyllurkuna	[Cerros Urqukuna]	Santos Santukuna
¿? Kamaqinkuna	corregidores y otros españoles puka kunka	antepasados wira quchakuna mallki
¿? Kamaqinkuna	[caciques kurakakuna]	
¿? Kamaqinkuna	curas padrekuna	curas padrekuna
¿? Kamaqinkuna	[sacerdotes willaqkuna]	
	españoles puka kunka	españoles, antepasados wira quchakuna, mallki,
	[indios runakuna]	wira qucha runa

Los wira quchakuna, españoles, enviados por Dios, es decir por Jesús Pacha Kamaq conquistaron este mundo. Introdujeron la manera correcta de respetar a Jesús y a los santos, y trajeron especialistas en hacerlo, los padres, curas. Castigaron al Inca y a los runas. Sin embargo, también mataron al Inca, abolieron la jerarquía que gobernaba este mundo o comenzaron a gobernarlo por su cuenta. Como vinieron del otro mundo, del mundo de los muertos, lo hacen al revés. Dan muerte y no vida, como lo hacen los antepasados en el mundo de abajo. Tampoco permiten a los indios convertirse en sacerdotes católicos, y prohíben la manera correcta de respetar el mundo de arriba. Así, los españoles se convirtieron en ñak'aq, antisociales que desbaratan el orden del mundo, ofienden a Dios impidiendo que los cristianos, es decir indios, le rindieran el culto debido como sol o Jesús. Al no mejorar sus costumbres Dios decidirá a castigarlos. El modo más simple sería reenviarlos de vuelta a su lugar debido, al otro mundo ya por mar, ya matándolos.

El mundo del futuro, después del regreso del Inca no será igual al mundo anterior a la Conquista:

	Dios Padre + la Virgen	
	Wira Quchan + Pacha Mama	
Cielo	Este mundo	Mundo subterráneo
Hanaq pacha	Kay pacha	Ukhu pacha
Sol + Luna Inti + Killa	¿?	Jesús + Madre Tierra

		Pacha Kamaq + Pacha Mama Santiago
Venus Chaska ¿?	Trueno, Serpiente Illapa, Amaru Inca + Coya Inqa +Quya	Rey de España Wira Qucha Qhapaq Santos Santukuna antepasados wira qucha, mallki curas padrekuna españoles, antepasados, wira quchakuna, mallki, wira qucha runa
Estrellas Quyllurkuna ¿?Kamaqinkuna	Cerros Urqukuna caciques kurakakuna	
¿?Kamaqinkuna	sacerdotes y curas willaqkuna y padrekuna	
¿?Kamaqinkuna	indios runakuna	

La restauración del orden, del mundo gobernado por el Inca significará que los contactos con el mundo de arriba y con el mundo de abajo serán reestablecidos y equilibrados. El Inca y los runa dispondrán de sacerdotes curas andinos católicos, los cuales han de saber cómo mantener el contacto apropiado con el mundo de abajo y con el de arriba. El Sol y Jesús Pacha Kamaq serán adorados debidamente. El orden social será mantenido por el Inca y los kurakas-caciques.

En 1780, la noticia del regreso del Inca obligó a todos los runa a decidir si éste era el Inca que ellos esperaban. Si lo era, todos tenían el deber de seguirle y matar a los españoles, conservando todo el saber español, pues había llegado el tiempo de pacha kuti, y la era de los españoles había llegado a su fin. Si, por el contrario, era un Inca falso, había que darle muerte a él así como a sus secuaces, porque la era de los españoles continuaría aún. En ambos casos el camino a seguir constituía un deber religioso.

Hidalgo Lehuede[1983] sostenía que el Inca y Jesús eran dos figuras opuestas, pues uno fue asociado con la vida y el otro con la muerte. El seguir al Inca implicaba rechazar el cristianismo. Yo no creo que la cosa era tan simple. Jesús era el señor del mundo subterráneo, de los muertos y de la noche, pero al mismo tiempo era el señor de cambio y del comienzo. Al igual que Pacha Kamaq, Jesús era el señor del principio y del final. A ojos de sus seguidores, el retorno del Inca fue posible porque Dios y entonces Jesús así lo

quiso. La guerra entre el Inca y sus enemigos fue una guerra religiosa entre cristianos que se acusaban unos a otros de herejía y rebelión. Naturalmente, queda aún por investigar el peso real de las creencias y dogmas católicos en la religión andina del siglo XVIII, y su relación con las creencias no católicas. Sin duda, fue una religión considerada católica tanto por sus fieles como por la Iglesia peruana.

Ya que matar a los españoles durante el retorno del Inca era un deber religioso, "todos" tenían que saber cómo reconocer a los españoles condenados, a diferencia de españoles = nobleza indígena y otros. En la práctica la gente del lugar sabía cómo reconocer a su español. Sin embargo, cuando las tropas del Inca ingresaban a un territorio desconocido, la falta de criterios habrá sido notoria. Sin duda, el número de personas reconocidas como españoles condenados a muerte habrá aumentado rápidamente una vez iniciado el reparto del botín, tal como siempre sucede durante la construcción de un mundo nuevo y moral. Un estudio de los valores morales postulados y practicados por los insurgentes ayudaría a comprender cómo se identificaba a un español antes de matarlo. En todo caso, los buenos cristianos andinos tenían que matar a los españoles y contribuir así a la moralización del mundo, pero solo a condición que el Inca era verdadero.

El material discutido obliga también a una conclusión metodológica. Es necesario interpretar las fuentes producidas por los andinos, insurgentes o fieles al rey de España, dos veces, una vez de acuerdo a su significado en castellano, otra vez a la luz de los conceptos andinos recogidos en las fuentes de los siglos XVI y XX.

## **Parte III**

### **LOS OBJETIVOS RUWANANKUNA**





## Capítulo V

### **SOBRE LA VISION DEL FUTURO, O DE QUE QUERIAN Y QUE NO QUERIAN LOS INSURRECTOS SEGUN SUS PROPIAS DECLARACIONES**

Hay una infinidad de informaciones acerca de los objetivos de la insurrección. La gran mayoría de ellas proviene de documentos producidos por los enemigos de la insurrección, quienes por lo común habitaban fuera de los territorios afectados por la rebelión y dominados por los insurgentes. Generalmente estos documentos fueron escritos por militares, dignatarios estatales o clérigos; sólo algunos de ellos, son el producto de la pluma de soldados rasos o de habitantes de la provincia.

Los insurgentes han producidos menos textos, como es obvio, que sus oponentes. Una parte de ellos está constituida por los decretos y decisiones administrativas de las autoridades rebeldes, la correspondencia con las autoridades y comandantes de las fuerzas españolas y declaraciones judiciales. Toda estas fuentes presentan un defecto; no son documentos producidos para ser empleados en los terrenos ya dominados por ellos, y están únicamente destinados a los habitantes de las tierras que se hallaban aún bajo el control de los españoles, o dirigidos a las autoridades españolas, para conciliar o para salvar su propia vida durante las torturas en la pesquisa.

Los textos producidos con miras al funcionamiento de una administración rebelde, que ya existía o estaba surgiendo, permanecen desconocidos.

Los documentos producidos por los insurrectos son los menos numerosos, pero a la vez los más importantes para la reconstrucción de los objetivos de los insurrectos, en vista de lo cual he decidido considerar conjuntamente todo el material producido por los rebeldes, junto con las declaraciones, y por separado, las informaciones decididamente contrarios a la insurrección. A estos documentos he consagrado el Capítulo VI.

La gran mayoría de los documentos redactados por los rebeldes, surgieron sólo en algunos centros principales, y, por lo común, los autores eran una o dos personas. Son muy pocos los textos salidos de las autoridades rebeldes locales, de lo cual no se puede concluir, obviamente, que no los hayan habido. Más de un comandante español señaló en sus informes que a los comandantes o funcionarios rebeldes capturados se les había decomisado documentos. Puede ser que éstos se encuentren en los archivos provinciales peruanos, bolivianos o tal vez en Sevilla; en todo caso, no he tenido acceso a ellos. Por esta razón, merecen una especial consideración los pocos documentos provinciales que han sido publicados y que pueden ser utilizados en el análisis de estos fines; claro está, no todos contienen informaciones útiles.

En la presente obra, todos los documentos rebeldes han sido clasificados según el centro del cual surgieron. Como resultado, tenemos los siguientes grupos de fuentes:

1. Las producidas por J.G. Thupa Amaro y su cónyuge;
2. Las declaraciones de aquellos que colaboraron con J.G. Thupa Amaro y con su esposa;
3. Los documentos provinciales y locales;
4. Los documentos relacionados con D.C. Thupa Amaro y sus colaboradores;
5. Los documentos relativos a los hermanos Catari; y
6. Los documentos relacionados con Thupa Catari.

La mayoría de los textos se refieren a J.G. Thupa Amaro, lo cual sólo puede ser consecuencia del hecho de que éste fue el jefe del primer, mayor y tal vez uno de los mejor organizados centros rebeldes; pero, también, de que los editores peruanos de los documentos se han interesado más por el desarrollo de la insurrección en el Bajo Perú que en el Alto Perú.

En mis consideraciones, he omitido los documentos relativos a las eventuales conspiraciones anteriores a la rebeldía, en las ciudades de Arequipa, La Paz, el Cusco, Cochabamba; así como aquellos relativos a los movimientos en tierras distantes de los centros rebeldes del sur del Bajo Perú y del Alto Perú. De aquí que todos aquellos documentos relativos tanto a la insurrección de Felipe Velasco Thupa Inca Yupanqui en Huarochirí, como a los movimientos, conspiraciones y rebeliones en La Plata, Chile y los territorios restantes del Bajo Perú, Quito y Nueva Granada, no hayan sido tenidos en cuenta. La razón de esta selección, se debe no sólo al deseo de limitar temporal y espaciamente el marco del análisis, sino también al temor de que los capítulos precedentes pudiesen resultar insertibles, si emplean materiales provenientes de regiones distintas a aquellas que me dieron la información para el análisis de las categorías.

Una vez clasificadas las fuentes, éstas fueron analizadas cronológicamente; lo cual ha sido de especial importancia en el caso del análisis de los objetivos del centro rebelde relacionado inicialmente, en Tungasuca, con J.G. Thupa Amaro y, luego, en Azángaro, con D.C. Thupa Amaro. Sin embargo, diferenciar entre aquellos expresados sólo en la propaganda y de los objetivos reales, resultó ser un problema fundamental. Considero que las informaciones contenidas en los documentos españoles serán la comprobación que haga posible la diferenciación. Igualmente, problemática se muestra la diferenciación entre los objetivos hacia los cuales tendían los insurrectos, y aquellos objetivos trazados por sus jefes. Este problema se debe a que los primeros no nos han dejado ninguna información fuera de las existentes en los documentos incaicos y españoles; la diferencia entre los objetivos planteados por los jefes y la práctica, será considerada como una diferencia de objetivos entre los jefes y sus partidarios. Durante todo el análisis del programa se mantendrá esta diferencia, puesto que no se puede comprobar en qué grado los

jefes rebeldes eran realmente consecuentes con el programa por ellos proclamado. Por último, cabe señalar que el cotejar la práctica, en tanto objetivos de las masas insurrectas, con las declaraciones de los jefes, en tanto objetivos de los jefes, oculta el hecho de que los grupos de rebeldes podían diferenciarse en los objetivos y en la práctica.

Toda definición de objetivos implica la pregunta: ¿qué se debe cambiar? Hacernos esta pregunta supone que deseamos destruir alguna parte de la realidad y que, en el lugar de lo aniquilado, queremos construir algo diferente. Cuando se habla de una guerra civil, se puede decir que cada una de las partes en conflicto se defiende algo: hay algo que trata de hacer realidad y algo que trata de liquidar. Al preguntar por los objetivos de los insurrectos, estoy ante todo preguntando por aquello que defendían y aquello que querían realizar. Establecer únicamente aquello contra lo cual se lanzaron a la lucha, es más la explicación de las causas de la insurrección que de sus objetivos. Es así que en el análisis de los objetivos de los insurrectos, la destrucción me interesa únicamente en tanto resulta indispensable para a comprensión de lo realizado.

El estudio de las causas de la insurrección no es el objetivo de este trabajo. Las causas podían ser locales. Hubo conflictos por tierras, impuestos, cargos, y jurisdicciones, unos más frecuentes, otros menos. Su estudio consistiría en un análisis detallado de la situación social y económica en cada una de las aldeas y provincias abarcadas por la rebelión, que es una tarea para todo un instituto de investigación. Los objetivos fueron generalizaciones hechas por los rebeldes, y son ellas, sus generalizaciones, que quiero estudiar.

Los textos relativos al programa del centro rebelde de Tungasuca, continuado por el de Azángaro, serán analizados con mayor exactitud que los textos relativos a los centros rebeldes restantes, ya que este centro era la sede de las autoridades centrales rebeldes, lo que no contradice el hecho de que en otros centros rebeldes la autoridad de Tungasuca y Azángaro fuese sólo nominal. Sin embargo, es importante señalar que las consignas lanzadas en Tungasuca y Azángaro se difundieron ampliamente, hasta Jujuy y Tupiza en el sur del Perú. En realidad, hubo otros centros rebeldes algunos incluso pretendían la hegemonía en la dirección, como aquel comandado por Julián Apasa, es decir, Thupa Catari, cerca de La Paz, pero

no hay hasta el momento pruebas que demuestren que algunos de ellos haya tenido una influencia tan grande sobre los restantes. En el curso de la insurrección, ocurrió que todos los otros centros rebeldes se dirigían al centro presidido primero por J.G. Thupa Amaro y después por su primo D.C. Thupa Amaro. Resulta sintomático el que en el norte (en la Nueva Granada y Venezuela), la gente se dirigiese en aquellos tiempos al Rey Thupa Amaro; en el sur, hasta hoy día se les llama (en los países de La Plata) a los rebeldes populares "tupamaros".

Cada uno de los documentos analizados, ha sido considerado según un mismo esquema. Se ha anotado: la fecha del documento, el lugar en que surgió, el autor, lo que defiende, lo que espera liquidar, lo que se ha de introducir; otras observaciones.

### ***De los objetivos del centro rebelde de Tungasuca***

El centro rebelde de Tungasuca existió desde el 4 de noviembre de 1780, día en el cual J.G. Thupa Amaro arrestó al corregidor A. de Arriaga, hasta el 6 de abril de 1781, fecha en la que J.G. Thupa Amaro fue hecho prisionero en Langui, luego de ser derrotado en Tungasuca. No he considerado las declaraciones de J.G. Thupa Amaro, puesto que no tuve acceso a ellas. El original se encuentra en el Archivo de Indias de Sevilla; yo dispuse solamente de un resumen manuscrito que se conserva en la biblioteca de la Universidad de San Antonio Abad, en el Cusco. El original permanece hasta el momento inédito y el resumen no aporta nada nuevo a la aclaración de los objetivos.<sup>330</sup>

#### **Documentos del Centro Rebelde de Tungasuca:**

---

330. Desde aquel tiempo todos los juicios de los líderes rebeldes conservados en el Archivo de Indias fueron publicados en CDTA. Su lectura no influyó en mis conclusiones escritas en 1978.

## TABLA 6

1. Fecha
  2. Lugar
  3. Autor
  4. ¿Qué se defiende?
  5. ¿Qué se quiere liquidar?
  6. ¿Qué se quiere introducir?
  7. Otras observaciones<sup>331</sup>.
- 
1. 1. 12 de noviembre de 1780.  
2. Cocotoy  
3. J.G. Thupa Amaro Inca  
4. Indios  
5. Ladrones de los corregidores, repartos, algunos de los Señores Doctrineros.  
6. Deberes del ministerio de los curas doctrineros, recibir a J.G. Thupa Amaro con capa de coro, cruz alta y palio, poderío de J.G. Thupa Amaro.  
7.
  2. 1. 15 de noviembre de 1780.  
2. Tungasuca  
3. J.G. Thupa Amaro Inca, al cual el Rey ordenó proceder extraordinariamente.  
4. Indios y otros individuos.  
5. Corregidores y sus tenientes.  
6. Soldadesca, realización de las órdenes por el gobernador local, paso de los bienes de los corregidores y sus tenientes al patrimonio real y buena administración de justicia.  
7.

---

331. Incluyendo entre las notas las referencias a las publicaciones que contienen los documentos en cuestión. Helos aquí:

- 1 CDIP 2, 2 pp. 258-259.
- 2 CDIP 2, 2 p. 274.
- 3 CDIP 2, 2 p. 270.
- 4 CDIP 2, 1 p. 271.
- 5 CDV pp. 321-322.
- 6 CDIP 2, 2 pp. 293-294.
- 7 CDIP 2, 2 pp. 301-302.
- 8 CDIP 2, 2 p. 308.
- 9 CDIP 2, 2 p. 328.
- 10 CDIP 2, 2 p. 329.

3. 1. 15 de noviembre de 1780.
  2. Tungasuca.
  3. J.G. Thupa Amaro Inca, quien obra por orden superior.
  4. Bien público, Rey.
  5. Corregidores, mitas de Potosí, alcabalas, aduanas y otras muchas introducciones perniciosas.
  6. Embargar los bienes del corregidor, horca para los inobedientes, convocar a toda la provincia a voz del Rey, sacar copia del edicto original y poner en los pueblo.
  - 7.
4. 1. 15 de noviembre de 1780.
  2. Tungasuca.
  3. J.G. Thupa Amaro, por orden superior
  4. Orden superior.
  5. Corregidores, malas introducciones.
  6. Plantar horcas para los tenientes en voz del Rey, convocar toda la provincia, poner bienes de los corregidores en buena guardia y custodia.
  - 7.
5. 1. 16 de noviembre de 1780.
  2. Tungasuca.
  3. J.G. Thupa Amaro Indio de la sangre real de los Incas y tronco principal
  4. Peruanos, gente peruana, Magestad Divina, bien común, nativos.
  5. Hostilidades y vejámenes que se experimenta de toda la gente europea, agravios, chapetones, contraventores.
  6. Concurrir a fortalecer la empresa de J.G. Thupa Amaro, libertad de los esclavos quienes "desamparen a sus amos", fijar carteles en

- 
- 11 CDIP 2, 2 p. 332.
  - 12 CDIP 2, 2 p. 346.
  - 13 CDIP 2, 2 p. 352.
  - 14 CDIP 2, 2 p. 354.
  - 15 CDIP 2, 2 p. 357.
  - 16 CDIP 2, 2 p. 356.
  - 17 CDIP 2, 2 pp. 374-375.
  - 18 CDIP 2, 2 p. 376.
  - 19 CDIP 2, 2 pp. 378-380.
  - 20 CDIP 2, 2 p. 377.
  - 21 CDIP 2, 2 pp. 394-395.
  - 22 CDIP 2, 2 pp. 461-463.
  - 23 CDIP 2, 1 pp. 521-531.



lugares públicos, obedecer la "Reales Cédulas de Nuestra Natural Señor".

7. No es contra Dios, ni contra el Rey.
6.
  1. 21 de noviembre de 1780.
  2. Tungasuca.
  3. Don J.G. Thupa Amaro Ynca de la Sangre Real, y tronco principal de los Reyes del Perú.
  4. Paisanos criollos, indios.
  5. Yugo, tiranía, mal gobierno y sus jefes, europeos, rebeldes, ladrones, "zánganos que nos roban la miel de nuestros panales".
  6. "Vivamos como hermanos y congregados en un cuerpo", "mis advertencias", aprecio a los señores sacerdotes, premio a los leales, castigo a los rebeldes, ordenanza.
  - 7.
7.
  1. 22 de noviembre de 1780.
  2. Tungasuca.
  3. J.G. Thupa Amaro Inca.
  4. "Mi empresa", "nosotros los oprimidos".
  5. Mal gobierno de los europeos, corregidor y su soldadesca, rebeldes, gravamen.
  6. Prisión del corregidor, sus partidarios, administrar justicia hasta que llegue J.G. Thupa Amaro: "Mi gobierno", embargar el caudal de las cajas.
  7. "Mi ánimo no se endereza a perjudicarnos".
8.
  1. 29 de noviembre de 1780.
  2. Coporaque.
  3. Don J.G. Thupa Amaro Ynga de la Sangre Real y Tronco Principal de los Reyes del Perú.
  4. "Nosotros, los paisanos".
  5. Malas introducciones: Repartos, alcabalas, aduanas, otros gravámenes, chapetones.
  6. Alistarse vecinos, españoles armados e indios más aptos, publicar el edicto de J.G. Thupa Amaro.
  - 7.
9.
  1. 6 de diciembre de 1780.
  2. Ayaviri.
  3. Don J.G. Thupa Amaro Ynga de la Sangre Real y Tronco Principal.
  4. Todos, el bien de los habitantes.
  5. Pensiones, reparto, alcabala, aduana y otras perversas introducciones, corregidores y sus parciales, inobedientes.

6. "Ayudarme", "agregarse a mi tropa", prender a los corregidores, etc., aplicar pena "que tenga por conveniente", cometer comisión a dos oficiales nombrados por J.G. Thupa Amaro.
- 7.
10. 1. 6 de diciembre de 1780.
  2. Ayaviri.
  3. Don J.G. Thupa Amaro Ynga.
  4. Feligreses.
  5. Pensiones, corregidores, repartos.
  6. Notificar a los feligreses que "se pongan en el camino para ayudarme", cumplimiento de mandados de J.G. Thupa Amaro por el cura.
11. 1. 7 de diciembre de 1780.
  2. Tungasuca.
  3. Doña Micaela Bastidas en nombre de su marido.
  4. Bien público, naturales y criollos españoles, providencia obtenida por J.G. Thupa Amaro, "nosotros".
  5. Malas introducciones, repartos, alcabalas, aduanas, "estropearlos y tratarnos como perros, quitarnos nuestras posesiones", corregidores, europeos.
  6. Impartir a los indios y demás caciques noticias y órdenes de J.G. Thupa Amaro y de Micaela, ayudar en la empresa de J.G. Thupa Amaro, aprontar la gente a su disposición, "defendernos", protección, quemar el puente en Apurímac.
  - 7.
12. 1. 12 de diciembre de 1780.
  2. Tungasuca.
  3. J.G. Thupa Amaro Inca, hijo de la iglesia, profeso católico, vasallo.
  4. Fieles vasallos de mi nación y de las demás naciones, santa y católica ley.
  5. Detestación de la fé, libertinajes, cargas gravosas, corregidores, mayores pensiones, casa general de aduanas, más gabelas, segundo Pizarro, yugo de este Faraón, tiranías.
  6. Vida en paz y quietud, entrega del Cusco a J.G. Thupa Amaro "libertad absoluta en todo género de pensiones a mi nación, perdón general de mi aparentada desertación del vasallaje".
  7. Garantía de seguridad para las personas e instituciones eclesiásticas, J.A. de Areche es el nuevo Pizarro y el Faraón.
13. 1. 13 de diciembre de 1780.
  2. Tungasuca.
  3. La señora doña Micaela Bastidas, mujer legítima del señor gobernador don J.G. Thupa Amaro, haciendo sus veces.

4. Indios, españoles, paisanos, Santa Fé.
  5. Inobedientes, desleales, "abusos de repartimiento y demás pechos y cargas que teníamos", corregidores y europeos.
  6. Castigos para los inobedientes, orden de no hacer daño ni en la persona, ni en los bienes de los criollos, "a los criollos los atraigan y llamen a nuestra bandera" respeto y veneración a la santa fé y a los ministros de Jesucristo, insignias de la cruz en monteras y sombreros de los tupacamaristas.
  7. Subraya que los criollos son paisanos.
14. 1. 15 de diciembre de 1780.
2. Tungasuca.
  3. Don J.G. Thupa Amaro Inca, Indio de la Sangre Real de los Incas y Tronco Principal.
  4. Naturales, vecinos, moradores de Carabaya, conservación de los españoles, criollos, mestizos, zambos e indios y su tranquilidad, amados compatriotas.
  5. Agravios que se infieren por varias personas, corregidores europeos, infieles, desorden, ofensas a Dios, injusticias, servidumbres.
  6. Cumplir órdenes de J.G. Thupa Amaro y no de los jueces, castigos para los inobedientes, fijar ejemplares de este edicto en los parajes que tengan por conveniente.
  7. Subraya, que esta representación no se enderezaba contra "nuestra sagrada religión católica".
15. 1. 15 de diciembre de 1780.
2. Tungasuca.
  3. Doña Micaela Bastidas en nombre de su marido.
  4. Beneficio común a todo el reino.
  5. Pechos y cargas, corregidores, abusos, vejámenes, mal gobierno, inobedientes.
  6. Verse libres de abusos, hacer entrada al Cusco, acudir la gente de sus respectivos pueblos, "los señores gobernadores dispondrán su gente y la mandarán a Tungasuca", "les doy por ésta poder y facultad amplia, han de venir con una cruz en la montera o sombrero por insignia de buenos cristianos".
  - 7.
16. 1. 15 de diciembre de 1780.
2. Tungasuca.
  3. Doña Micaela Bastidas, en nombre de su marido.
  4. Diligencias, beneficio común de este reino, nosotros.
  5. Pechos, corregidores y sus ladrones.
  6. "Señor gobernador, conduzca Ud. gente para hacer entrada al Cusco".
  - 7.

17. 1. 23 de diciembre de 1780.
2. Lampa.
3. Don J.G. Thupa Amaro Inca, Indio de la Sangre Real y Tronco Principal
4. Paisanos criollos moradores de la provincia de Chicas, "nosotros, mis amados criollos", españoles criollos, mestizos, zambos e indios, compatriotas.
5. Yugo fuerte, pecho, tiranía de los que corren con este cargo, mal gobierno y sus jefes, corregidores, chapetones, europeos, injusta servidumbre, inobedientes rebeldes, ofensas a Dios.
6. "Vivamos como hermanos y congregados en un cuerpo", suprimir desorden, amparar, proteger y conservar a los paisanos y compatriotas, no se los seguirá perjuicio ni en vidas ni en haciendas a aquellos, que apoyen a J.G. Thupa Amaro, aprecio y veneración a los señores sacerdotes, premio a los leales, castigo a los rebeldes, fijar ejemplares de este edicto en los lugares que se tengan por conveniente.
7. "Esta pretensión no se opone en lo más leve a nuestra sagrada religión católica, tengo fuerzas y pesos y a mi disposición todas las provincias comarcanas".
  
18. 1. 30 de diciembre de 1780.
2. Guadua.
3. Don J.G. Thupa Amaro Ynga, Descendiente del último Rey y señor Natural de este Reyno del Perú y Tronco Principal en él, por la gracia de Dios.
4. "Para la empresa en que estoy entendiendo".
5. No haber ejecutado como eran obligados.
6. Mejor establecimiento y gobierno civil y político, convocación de la gente indiana, mestizos y españoles de la provincia de Azángaro, "los comisionados de los pueblos conduzcan la gente, pena de vida y perdimiento de bienes si se les notase leve omisión".
- 7.
  
19. 1. 3 de enero de 1781.
2. Campo de Ocororo.
3. J.G. Thupa Amaro Inca, de la sangre real de los Incas, reyes de este reino.
4. Naturales de este reino, ley de Dios, divina justicia.
5. Míseros indios y demás personas, disposiciones de los Reyes de España.
5. Horrores de haber ahorcado en el Cusco sin confesión a varios tupacamaristas y arrestado a otros, abusivas introducciones, corregidores, personas ineptas en todos los cargos y ministerios, malos curas, repartimientos.

6. Libertad de esclavitud, franquear la entrada libre a los tupacamaristas al Cusco, obedecer a sus emisarios, conocer al verdadero Dios los infelices, "que en cada provincia haya un alcalde mayor de la misma nación indiana y otras personas de buena conciencia", para la administración de la justicia, política cristiana, señalándoles un sueldo moderado, que en el Cusco se erija una Real Audiencia, donde residirá un Virrey como presidente, "dejándole al Rey de España el dominio directo que en ellos ha tenido, sin que se le substraiga la obediencia que le es debida y tampoco el comercio común, como nervio principal para la conservación de todo el reino", castigos para los oponentes.
  7. Indica que no lucha contra la iglesia.
20. Documento de texto idéntico al anterior.
21. 1. 9 de enero de 1781.
  2. Altos de Piccho.
  3. J.G. Thupa Amaro Inca.
  4. "Guerra defensiva por parte mía".
  5. Muertes, destrozos, incendios, algunas personas, repartimientos por señalamiento, alcabala.
  6. Rendición de la ciudad a Thupa Amaro, tributación de lo mestizos y españoles, escuchar al emisario del Inca.
  7. "Me instan mis Yndios a que les conceda permiso para entrar a esta ciudad a saco... pues me ofrecen entregarla a mi disposición, y que por compensativo sólo aspiran a poblarla ellos mismos sin permitir otro vecindario... tengo a mis órdenes innumerables gente que sólo esperan la que les diese para cumplir lo que prometen".
22. 1. 26 de enero de 1781.
  2. Chuquibamba.
  3. Don J.G. Thupa Amaro, último descendiente del Rey último del Perú y su heredero, heredero legítimo y único de los Reyes Ingas de este Reyno.
  4. Defensa propia de los tupacamaristas, salvar la ciudad de la destrucción, miserables criollos, a los cuales el miedo hace huir a los chunchos, todo el universo, los indios, los pobres, mira y amparo a los del reino, bien del alma del europeo.
  5. Europeos herejes, abusos, malas costumbres y latrocinios, corregidores, aduana, alcabala, mita de Potosí, chapetones, inobedientes, manos de Faraón.
  6. Entrega del Cusco a los tupacamaristas sin destruir la ciudad, justicia "obligación pues ya que Dios me ha dado..." sanas órdenes, furor de armas, paz y quietud.
  - 7.

23. 1. 5 de marzo de 1781.
  2. Tinta.
  3. J.G. Thupa Amaro, cristiano muy católico.
  4. Bien de esta América, real cédula, provincianos de todos los estados, nosotros infelices indios.
  5. Fomentadores de esta sedición, repartos, corregidores, sus tenientes, cobradores y demás corchetes, tarifas, consecuencias del reparto, opresión en obrajes, chorrillos y cañaverales, cocalas, minas y cárceles y en haciendas; injusticia, mita y sus consecuencias, malos curas y sus excesos.
  6. Paz y tranquilidad, entrega del Cusco a los tupacamaristas sin destruir la ciudad, alcaldes mayores en cada provincia, respeto a los curas, justicia, curas que conocen la lengua de la tierra, etc.
  7. "Han hechado la voz de que nosotros queremos apostar de la fé, negar la obediencia a nuestro monarca, coronarme, volver a la idolatría".
- 

En la tabla no hay documentos del mes de febrero de 1781 y de marzo hay solamente uno. Es preciso entonces aceptar que, en principio, los documentos pueden representar las opiniones del jefe del centro (J.G. Thupa Amaro), o mejor aun, del grupo dirigente, que existía en los meses de noviembre y diciembre de 1780, así como en enero de 1781. En la mayoría de los casos, aparece como autor de los documentos el mismo J.G. Thupa Amaro, bajo el título de Inca, descendiente de los reyes. La observación, varias veces repetidas, de que era del "tronco principal", debe indicar que era heredero legal de los reyes del Perú. No es esto un título regio, pero resulta difícil indicar la diferencia entre un rey y su heredero legal. Micaela Bastidas tiene poder en tanto es suplente, representante de su marido.

El Inca actúa en defensa, es decir, en interés de todos los habitantes del Perú, sobre todo de los naturales, a los que en una oportunidad llama criollos. Estos últimos fueron tan raros, que huían a donde los chunchos, mientras que tales huidas no ocurrían entre los verdaderos criollos (eran ellas comunes entre los indígenas). El Inca como heredero del reino aparece también en defensa de los criollos del lugar y en general de todos los afectados, en defensa de la religión del derecho divino, de sus partidarios, etc. Solamente en una ocasión enumera grupos de casta y estamentos

más importantes: Españoles, criollos, mestizos, zambos e indios; habla también una sola vez de América. En los casos en los cuales se remite a órdenes superiores o reales, lo hace de una manera bastante etérea; las leyes de los Reyes de España no deben ser cumplidas a favor de los Reyes de España. En todo caso, las actividades del Inca deben ser actividades en interés de todos los individuos nacidos "en este Reyno".

El Inca actúa en defensa de todos y en contra de los corregidores y sus partidarios. En el Peru, el corregidor no era sólo el gobernador de la provincia, sino también el representante del poder central del virreinato, del virrey. Las otras instituciones, como el cabildo, el ayuntamiento, los caciques, etc., eran parte del aparato de poder español, en tanto estaban subordinados a los corregidores y por su intermedio al virrey. No es de extrañar, entonces, que ninguno de los documentos mencione otras autoridades locales, puesto que todos ellos podrían convertirse en órganos locales, autónomos, y en una parte del nuevo aparato de poder.

Entre las instituciones abolidas junto con el aparato de poder español, debían estar todos los medios de coerción extraeconómica, que servían a la dominación española y a los individuos con ella ligados para la extracción de la plusvalía, ya fuera a favor del Estado español o de personas privadas, tanto españolas como peruanas. Entre las diversas formas de trabajo forzado se encontraban: Las mitas mineras de Potosí y de Huancavelica, y el trabajo forzado en plantaciones y manufacturas.

Los edictos rebeldes abolieron el reparto, una institución que servía para enriquecer a los corregidores y para garantizarle a los vendedores de productos importados una mayor ganancia. Gracias al reparto, el corregidor tenía deudores, a los que podía juzgar y condenar a prisión y a trabajos forzados, para luego venderlos. De esta manera, no sólo los mitayos debían realizar tales trabajos, sino también todos los deudores. La liquidación de las formas extraeconómicas de coerción, no significa tan sólo la abolición de los trabajos forzados, sino también la abolición de las limitaciones en el comercio; se intentó abolir y liquidar la alcabala, el arancel de aduanas y otras cargas antiguas y nuevas que limitaban el comercio.

Los representantes físicos de las instituciones abolidas eran funcionarios incompetentes y corruptos, que se identificaban con los europeos, de lo cual no se debe concluir que fuesen todos europeos; en realidad, la mayoría de ellos (exceptuado los niveles más altos) eran peruanos. Por último, los documentos de la tabla contienen varias peticiones para que cesaran los excesos y delitos, lo cual significa que se exigía una administración competente y eficaz. La Iglesia es considerada de manera similar: no debía haber abusos por parte del clero, y la Iglesia debía ser "buena", es decir, debía ser una Iglesia con una organización efectiva y buenos clérigos.

Los argumentos positivos en los documentos, se refieren sobre todo a la instauración del poder de J.G. Thupa Amaro y de un aparato ejecutivo por él nombrado. El nuevo aparato de poder creado por J.G. Thupa Amaro debía atender a la creación de un ejército, la declaración y ejecución de sanciones contra los insubordinados y la intervención de los bienes estatales y de las instituciones abolidas. Este nuevo aparato de poder se compone de comisionados nombrados por el Inca, por lo general, caciques y gobernadores. Se llamaba gobernador tanto al cacique, que era jefe de la aldea, como al alcalde mayor, que administraba la provincia. A las autoridades de la recién creada administración estaba subordinada en igual grado toda la población, sin importar la pertenencia de castas o estamentos.

En los documentos se hace referencia sólo a un estamento en especial: el de los esclavos. Todos los esclavos que adhiriesen a la insurrección, debían quedar libres. No se trata aquí de la abolición de la esclavitud, pero sí de una importante limitación de ésta. Al mismo tiempo, quedarían abolidas las diferentes cargas tributarias y obligaciones, según casta o estamento; los impuestos pagados por los mestizos o españoles han de ser los mismos que paguen los indios.

Como hasta el momento no se menciona en ningún lugar la abolición del Tributo, que era un impuesto pagado por los indios, me parece que la unificación tributaria significa, en este caso, la imposición del tributo a toda la población. La actitud ante las divisiones en castas y estamentos se ve definida por la afirmación: "nosotros [indios y criollos] hemos de constituir juntos un mismo cuerpo"; la cual se relaciona con el hecho de que en toda oportunidad, subraya que se garantizan los bienes, la vida y aun las haciendas de aquellos criollos que se declaren partidarios del Inca.



El que el Inca, que aparecía también en nombre de los criollos, haya tenido que ofrecerles garantías especiales a propósito de sus bienes y vidas, y que ésto no lo haya hecho con ninguna de las otras castas o estamentos, demuestra que tanto para él como para sus partidarios y oponentes, la acción en favor de los criollos no era evidente. Debido a que no se han mencionado aquí otras castas, parece que la división entre criollos y no-criollos designa esta vez la división entre dos naciones: Runa (llamados también indios) y criollos (es decir, los peruanos de origen europeo y/o africano).

Los peruanos de origen europeo eran llamados por el Inca Criollos, o Criollos Españoles, no empleaba el término Españoles, pese a que en las fuentes restantes el término Criollos prácticamente no aparece. En realidad, los rebeldes llamaron a los peruanos de origen europeo, Españoles.

Las garantías especiales otorgadas a los criollos, me obligan a pensar en las repercusiones que tuvo en la práctica la palabra Europeos. Los términos: Wiraqucha, puka kunka (cuello rojo), wampu (del barco) eran remoquetes o términos que asignaban a todos los blancos, tanto peruanos como europeos (wiraqucha). El término Criollo designaba solamente a los peruanos o americanos, pero nunca a los europeos. El uso del término Criollo y de las garantías especiales otorgadas a este grupo, servían para asegurar que el Inca no era sólo un representante de los runa, sino que lo era de todos los nacidos en el Perú. Esto fue en principio evidente para los insurrectos, ya que un mes después del estallido de la insurrección, el 13 de diciembre de 1780, Micaela Bastidas debió anunciar penas especiales para aquellos que perjudicasen de alguna manera a los criollos, y añadir que los criollos eran compatriotas. Estas disposiciones debían convencer tanto a los criollos como a los runa, de que para los primeros también habría lugar (como minoría, claro está) al lado de la insurrección.

En un documento del 9 de enero de 1780, el Inca hace saber al cabildo del Cusco, que los insurrectos piden su consentimiento para tomar el Cusco y poblarlo sólo con indios, lo que claramente hace ver la convicción que tenían los rebeldes de que quien no era runa, no era compatriota; pero también hace ver que el mismo Inca, aunque apareciera como representante de los criollos, no estaba

completamente convencido de que éstos fueran en verdad sus compatriotas.

Es de menor importancia la aseveración de que las actividades de los rebeldes son para bien, y no para mal, de la religión. Uno de los postulados de la insurrección, pide catequización en lengua local y no en español, y sólo en una oportunidad se afirma que no es cierto que se intente regresar al paganismo. El signo distintivo de los insurrectos era la cruz. Ellos se presentan en los documentos como católicos que exigen un mejor funcionamiento de la Iglesia.

La actitud frente al Rey de España, es imprecisa. Ninguno de los documentos le niega su carácter real, sin embargo, se refieren al rey en forma general, abstracta y poco clara, nunca se sabe de qué rey o de qué disposición real se trata. Únicamente, se sostiene que no se actúa en contra del rey. En los dos textos que el Inca envió al cabildo y al obispo del Cusco, fechados el 3 de enero en Ocoruro, el rey de España ha sido claramente definido: el rey de España debía continuar siendo el soberano del Perú, pero en el Cusco gobernarían una audiencia y un virrey, sin europeos, de tal modo se pretendía no acabar con el comercio entre el Perú y España. El Rey tendría sólo un carácter nominal, el verdadero soberano sería el virrey que residiría en el Cusco. Parece ser que este proyecto de virreinato, que reconoce nominalmente la supremacía de España, fue hecho sólo con objetivos tácticos para facilitar a los habitantes del Cusco la entrega de la ciudad, y no cerrarle al Inca las posibilidades de negociación con España.

Probablemente, debía servir a este mismo fin la carta escrita por el Inca el 5 de marzo de 1781 a J.A. de Areche. El Inca se declara en ella fiel vasallo de Carlos III y afirma que, como hombre, pudo equivocarse (lo que no significa que efectivamente se haya equivocado) en el cumplimiento de la cédula real que ordenaba la liquidación de los corregidores. El texto, desde el punto de vista legal, está bien argumentado; enumera todo género de excesos y delitos cometidos por los funcionarios y sería completamente convincente, si no se refiere a cédulas reales inexistentes.

Los documentos que hemos presentado pueden ser resumidos así: el objetivo de los insurrectos era la creación de un reino independiente, como una monarquía absoluta y hereditaria de la

dinastía de los Incas. El gobierno rebelde creó un ejército y una administración. Sus rasgos característicos son la limitación, si no la liquidación de las divisiones en castas y estamentos: la introducción de una tributación única (es decir, según un principio único) para todos los súbditos la libertad de comercio dentro del país; libertad de posesión por parte de los súbditos: mantenimiento de una religión del Estado: el catolicismo. Hace falta aquí solamente una declaración de independencia, su falta permite dejar la posibilidad de negociación con las autoridades españolas, por eso la formulación y títulos fueron ambiguos.

Para saber si se trata sólo de reformas, como pretenden los documentos, o si, en realidad se buscaba la independencia, recurriré a un documento cuyo significado y autenticidad se discute desde el siglo XVIII, el llamado edicto de la coronación de J.G. Thupa Amaro. Las informaciones acerca de sus copias han sido reunidas por el historiador peruano Luis Durand Flórez, quien en base a las declaraciones del Inca y de su esposa, llegó a la conclusión de que antes del 6 de abril de 1781 había al menos dos borradores del documento, o incluso tres, si se ha de contar como tercero el texto proclamado en Silos (Nueva Granada) durante el juramento al Inca.

Este mismo autor considera probable la existencia en limpio de una copia firmada del acta, pero en cambio, dice que no hay argumentos para pensar que ésta haya sido enviada al Cusco, o que se haya realizado en Tungasuca una ceremonia pública en la cual el Inca prestase juramento. Es posible también que (pese a que nunca hubo un acta en limpio) una conjura buscase la difusión de la creencia de que el Inca se había coronado. Como resultado de esta conjura, existirán hoy en día cinco copias conocidas del acta, las que tienen entre sí diferencias poco significativas<sup>332</sup>.

En el momento actual, carezco de datos que me permitan afirmar, si tuvo o no lugar alguna ceremonia pública de coronación del Inca; sin embargo, si ésta se realizó en secreto, da lo mismo que el acta fuera mantenida en reserva a la espera de un momento apropiado para hacer el anuncio, o que se le mantuviera tan sólo en

---

332. LDF pp. 141-147.

borrador. El que existan cinco copias, una de las cuales llegó a manos de los insurrectos neogranadinos por vías desconocidas demuestran suficientemente que el contenido del acta refleja el programa, es decir, los objetivos de la acción de los jefes rebeldes, quienes debían estar dispuestos a realizarlos, puesto que los habían formulado por escrito y habían preparado su divulgación.

Durante la comparación de los textos se encontraron siete versiones distintas del documento: dos publicadas por B. Lewin<sup>333</sup>, dos que se hallaban en la CDIP<sup>334</sup> y tres publicadas por L. Durand Flórez<sup>335</sup>. Sin embargo, la mayoría de las diferencias entre los textos parece deberse a errores de los copistas. En consideración a su contenido, adjunto el texto completo del documento en la versión que he considerado como la más auténtica<sup>336</sup>, señalando las diferencias entre los textos sólo en aquellos casos dudosos, en los cuales no supe decidir cuál de las versiones era la auténtica.

---

333. BL pp. 420-421.

334. CDIP 2, 2 pp. 578-580.

335. LDF pp. 173-176.

336. Entre paréntesis se encuentran aquellos fragmentos del texto que aparecen solamente en algunas versiones y que me parecieron menos probables. / separa dos variantes igualmente posibles.

- 1) en lugar de "aquellos" puede ser "los"
- 2) en lugar de "supieron" puede ser "Pudieron" o "pudieron o no supieron"
- 3) en lugar de "por" pueden ser "porque", que exige evitar el "que" que se encuentra entre paréntesis, entre "clamores" y "con generalidad"
- 4) en lugar de "pensiones" puede ser "personas", lo que exige la exclusión del "a" del paréntesis entre "que" y "ninguna"
- 5) entre "el" y "diezmo" puede ir "dinero"
- 6) después de "y" puede ir "las/las"
- 7) en el lugar de "expresado" puede hallarse "dicho"
- 8) en lugar de "mando" puede ir "mandamos"
- 9) en lugar de "a" puede ser "de"
- 10) en lugar de "26 de noviembre de 1780" puede ser "18 de marzo de de 1781"
- 11) junto con la fecha 18 de marzo de 1781 aparece la firma: Josef Gabriel Tupac Amaru Inga Rey Perú
- 12) LDF pp. 141-147 demuestra que el documento contiene la firma del Inca, y probablemente la del secretario, que aparece en otra de las versiones.

Don José Primero por la gracia de Dios Inca Rey del Perú, Santa Fé, Quito, Chile, Buenos Aires y continente(s) de los Mares del Sur/Sud, Duque de la Superlativa, señor de los Césares y Amazonas con dominio(s) en la Gran Paitití, Comisario (y) Distribuidor de la Piedad Divina por Erario sin Par.

Por cuanto es acordado por mi consejo en la junta prolija por repetidas ocasiones ya secretas y ya públicas que los Reyes de Castilla me han tenido usurpada la Corona y dominio(s) de mis gentes cerca de tres siglos pensionándome los vasallos con insoportables gabelas, tributos, sisas, lanzas, aduanas, alcabalas, estancos, catastros, diezmos, quintos, Virreyes, Audiencias, Corregidores y demás ministros, todos iguales en la tiranía, vendiendo la Justicia en almoneda, con los Escribanos de esa fé, a quien más puja y a quien más da, entrando en ésto los empleos eclesiásticos y seculares sin temor de Dios, estropeando como a bestias a los naturales de este Reino, quitando las vidas a sólo(s) aquellos (1) que no supieron (2) robar, todo digno del más severo reparo.

Por eso ésto y por (3) los justos clamores (que) con generalidad han llegado al cielo en nombre de Dios Todo Poderoso ordenamos y mandamos que (a) ninguna de las pensiones (4) dichas se pague(n), ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos y de mala fé, y sólo se deberá todo respecto al Sacerdocio, pagándoles el (5) diezmo y (6) primicia(s) como se da Dios inmediatamente, y el tributo y quinto a su Rey y Señor natural, y ésto con la moderación que se hará saber, con las demás leyes de observar y guardar. Y para el más pronto remedio (y guarda) de todo lo suso expresado (7) Mando (8) se reitere y publique la Jura hecha a (9) mi real Corona en todas las ciudades, villas y lugares de mis dominios, dándonos parte con toda brevedad de los vasallos prontos y fieles para el gremio igual (y) e los que se rebelaren para la(s) pena(s) que les competa, remitiéndonos la Jura hecha con (1a) razón de cuanto nos conduzca. (Que es) Fecho en este mi Real Asiento de Tungasuca, cabeza de estos reinos, en 26 de noviembre de 1780 (10) Don José Primero (11). Por mandado del Rey Inga mi Señor, Francisco Cisneros Secretario (12).

Atendiendo a la composición de la versión, parece probable que el acta fuera hecha en verdad el 26 de noviembre de 1780, esto es, luego de la batalla de Sangarará, en un momento en el que era de esperarse una rápida caída del Cusco.

La fecha 18 de marzo de 1781, anotada en otra de las versiones del documento, parece ser menos factible. En marzo de 1781 se preparaba en el Cusco la campaña contra el Inca y a juzgar por la carta del Inca a J.A. de Areche, del 5 de marzo de 1781, el Inca contaba con la posibilidad de la derrota y la de tener que negociar. Por último, a juzgar por las fechas de los documentos, el 22 de noviembre de 1780 el Inca se encontraba todavía en Tungasuca y el 29 de noviembre en Coporaqui, no pudo estar entonces el 26 de noviembre en Tungasuca. El 18 de marzo de 1781, el Inca, creo, no pudo estar en Tungasuca ya que comandaba las tropas que luchaban con el ejército español.

En previsión a la caída del Cusco, era lógico tener un acta preparada, cuanto más, cuando sólo bastaría cambiarle la fecha y el sitio. Subrayaré finalmente algo que es extraordinariamente importante, el programa contenido en el acta: creación de un reino independiente con una tributación única para todos sus habitantes, liquidación del aparato de poder español y la aparición de un descendiente de los reyes del Perú como soberano Inca, todo lo cual concuerda completamente con el programa que se establece, a partir de los documentos proclamados en los meses de noviembre y diciembre de 1780 por el Inca; salvo que en el acta aparece claramente como rey ya coronado, y en aquéllos tan sólo como descendiente de reyes, que actúa como rey y lo hace en nombre de los reyes.

Hasta que no se encuentren nuevos documentos, no se podrá saber a ciencia cierta si el 26 de noviembre de 1780, tuvo lugar en Tungasuca la coronación del Inca. De otro lado, en la definición del sitio existe una contradicción. Allí se afirma que todo acontece "en mi Real Asiento cabeza de estos reinos". La expresión "cabeza de estos reinos", durante todo el tiempo de la dominación española, era utilizada para designar única y exclusivamente al Cusco.

Para comprender los objetivos de los insurrectos, el establecer si la coronación tuvo lugar en Tungasuca o si el acta era sólo parte de los preparativos para la coronación, que debería realizarse en el Cusco, no es esencial. En cambio, sí importa el hecho de que la coronación de un Inca y rey católico fuese uno de los objetivos de los rebeldes. Este rey gobernaba ya en cierto territorio con la ayuda de un consejo y de un secretario, pero según el espíritu del acta,

debería gobernar todas las antiguas posesiones de los Incas y aquellas que en algún momento hubiesen hecho parte del virreinato del Perú, en el documento falta solamente Venezuela, que nunca perteneció al virreinato del Perú. Es cierto que tanto el virreinato de La Plata como el de Nueva Granada, aparecen en el título como Buenos Aires y Santa Fe; se puede, por tanto, tener la impresión de que el Inca aparece no sólo como heredero de los Incas, sino también de los creadores del virreinato del Perú y como soberano de toda la América del Sur española.

Las declaraciones de los colaboradores del Inca y de su esposa, confirman la imagen anterior de los objetivos del centro rebelde dirigido por el Inca. Bernardo Gonzales de la Madrid, propietario de un obraje destruido por el Inca en Pomacanchi y arrestado el 5 de noviembre, es decir, un día después de la detención del corregidor Arriaga, afirma en una carta fechada el 9 de enero de 1781 en el Cusco, sitio al cual llegó con una carta del Inca, que ya el 6 de noviembre, en la cárcel de Tungasuca, luego de un encuentro con el Inca, llegó a la conclusión de que el objetivo del Inca era coronarse. Gonzales de la Madrid fue testigo del solemne ahorcamiento del corregidor, y afirma que entonces se anunció en Tungasuca que el rey había ordenado al Inca liquidar el reparto, los obrajes, las alcabalas, las aduanas, la mita de Potosí y el monopolio del tabaco<sup>337</sup>.

Francisco Molina, escribano del Inca y de su mujer, declaró el 21 de abril en el Cusco que Micaela Bastidas:

daba órdenes, mandando que el inobediente experimentase el último suplicio, y perdimiento de sus bienes, mandaba para que la gente del Rey los acabasen, decía que los corregidores y sus allegados eran ladrones públicos, y que en adelante sólo pagarían el tributo, vociferando, que al punto que el Rebelde diese orden los indios, no quedaría persona de cara blanca a vida. De los indios y de sus comisionados recibía todos los robos que se practicaban, con gran complacencia del Rebelde<sup>338</sup>.

---

337. CDIP 2, 2 p. 366.

338. CDIP 2, 2 p. 709.

Según las declaraciones de Manuel Galleguillos, quien también era escribano de los rebeldes, Micaela Bastidas les había explicado a los insurgentes, que "se hiciesen fuertes, y que aunque muriesen algunos, el provecho que les seguía era para ellos y para los hijos"<sup>339</sup>.

Juan Antonio Figueroa, comandante de la artillería rebelde durante el sitio del Cusco, menciona algunos hechos que muestran, como ya antes del comienzo de la insurrección, el Inca tenía intención de conquistar el reino<sup>340</sup>.

De los documentos hasta ahora presentados, resulta evidente que el objeto de las actividades de los insurrectos era la creación de un Estado, independiente, que reconocería quizá nominalmente la supremacía española y que abarcaría, si bien no toda la América del Sur española, al menos el sur del Perú. El soberano debía ser un rey de la dinastía de los Incas, de los antiguos soberanos. Sus súbditos serían todos aquellos nacidos en sus tierras. El nuevo poder debía crear en base a la población local un aparato administrativo de alto nivel, sin cambiar fundamentalmente la administración de la aldea. Se hacía una clara limitación o liquidación de la diferencia de castas, y al menos una limitación parcial, en cuanto se refiere a la de estamentos; limitación del esclavismo, tributación única, libertad de comercio y trabajo asalariado. Tanto para las autoridades rebeldes, como para los participantes comunes y corrientes, era un problema cuál debería ser la actitud frente a la otra nación que habitaba en el Perú, y que aparece denominada en los documentos rebeldes como Criollos. El Inca intentaba aparecer también como su soberano, les otorgaba garantías y les aseguraba su confianza, pero al mismo tiempo, junto con las garantías, anunciaba sanciones. La actitud de las masas insurrectas frente a los criollos era mucho más negativa, se les tenía más bien como enemigos.

---

339. CDIP 2, 2 p. 712.

340. CDIP 2, 2 p. 724.



## **De los objetivos de los insurrectos en provincias fuera de los centros principales**

Poco son los documentos que nos informen acerca de las intenciones de los rebeldes a nivel local y que hayan sido escritos por ellos mismos. Todos los documentos, salvo dos de ellos, provienen de zonas bajo la influencia directa del centro de Tungasuca.

El cura José Maruri escribió al Inca diciendo que él entiende que "desea Vmd. establecer todo alivio estas pobres gentes" y que le pide a Dios por el éxito de sus acciones. Maruri le proporcionó dinero al Inca, movilizó a la gente, lo acogió solamente, etc., pero la carta misma no dice mucho sobre los objetivos de los insurrectos. En todo caso, el clérigo J. Maruri estaba de acuerdo con ellos<sup>341</sup>.

Manuel Pablo Guamán Sulca informó al Inca, "que preparaba gente" y que tenía armas de fuego, ya que también quería "luchar contra los pícaros corregidores". Pide que el Inca tenga mucha cautela en las guerras, y "que como favorecedor de los Nobles se sirba darme algún título en la milicia [nota del copista, "le hizo capitán"], pues gozo de privilegios, por ser descendiente de Thupa Yupanqui oncenno emperador que fue de estos reynos... pero como quiera Gobierno de Casique de este Pueblo"<sup>342</sup>. El hidalgo incaico, lector de libros, experimentado en el guerrear, esperaba encontrar en el nuevo Estado del Inca un sitio que le correspondiese, dada su hidalguía.

Fernando Guirpe y Agustín Aucagualpa, dos funcionarios de Pirque, y probablemente la "primera y segunda personas" del lugar, informan a Micaela Bastidas acerca de los acontecimientos y el cumplimiento de las órdenes, pidiéndole reorganice la administración de la aldea y a Dios que tenga a Micaela Bastidas en buena salud, para "todos nuestro patrocinio"<sup>343</sup>.

Otro funcionario rebelde, Melchor Castelo, escribe a Micaela Bastidas acerca de los acontecimientos y del cumplimiento de las

---

341. CDIP 2, 2 p. 333.

342. BUSA.

343. CDIP 2, 2 p. 344.

órdenes, diciendo que los caciques de todos los once ayllus cumplieron con sus órdenes, salvo uno, porque se hallaba "en compañía del Señor Gobernador", es decir del Inca. Esta carta termina con las siguientes palabras: "Dios Nuestro Señor guarde su apreciable vida para alivio y descanso de sus compatriotas"<sup>344</sup>.

Fernando Guirpe y Agustín Aucagualpa en otra carta informan que escribieron a Micaela Bastidas, diciendo que en un pueblo no hay cacique y que es menester nombrar uno nuevo para que gobierne el pueblo, ya que el anterior "se ha mudado, me dicen, a Colca"<sup>345</sup>.

Se pueden encontrar algunos ejemplos similares, que indican el apoyo que tenían las acciones del Inca, y el trato de reconocimiento que se daba a las autoridades rebeldes centrales, que funcionaban como reconocidas.

Una consideración especial merecen los dos documentos que contienen informaciones acerca de los centros provinciales, fuera de la directa influencia de Tungasuca.

El primero de ellos es un documento fechado en Oruro, el 23 de febrero de 1781. Este documento se compone de tres partes. En razón de su importancia, he resuelto incluirlo en su totalidad.

Por quanto el Rey Nuestro Señor Casimiro Inga Tupac Amaro manda con nuestro encargo, que a sus Basallos no se les ofenda en ninguna cosa, y que vivan hermanablemente como leales Basallos míos; y que los Europeos no tengan Comersio; ni que tengan entrada en Nuestro Reyno, pues han poseydo tantos años, que los Curas, Governadores tenga especial cuidado de zelar; que no consientan chapetones, y en caso de consentirlo llevaran la pena correspondiente a su delito, y en caso de que cogiesen a algún Chapetón, que tenga Caudal, lo asegurará en mi Real Caxa, y a su persona fuera del pueblo. Y mando a todos mis Basallos para que entiendan, y sepan que estén en Guardia de mi Corona Real sin duda ninguna, y que defiendan mis fueros. Este traslado concuerda con el Original de mi contexto conforme a esto corran con especial cuidado hasta mi regreso,

---

344. CDIP 2, 2 p. 350.

345. CDIP 2, 2 p. 358.

que Dios mediante será breve a libertarlos de todas pensiones: Dios guarde a todos mis Naturales, que es mi quinto y mi lorena. Y está trasladado en el Real Cavildo de la Villa de Oruro a los veinte y tres días del mes de Febrero de mil setecientos ochenta, y un año —Josef Gabriel Tupac Amaro—

Llegó a este Real Cabildo Don Tiburcio Ríos, con su Comunidad a pedir las órdenes de Nuestro cathólico Rey Casimiro Inga Tupac Amaro, y al qual se le dió el traslado de la Real Cédula para que executase conforme a lo mandado, para que tenga en su gobierno paz, y quietud, y que vivan hermanablemente como está dicho arriba, y que todos lo conoscan por su Defensor para dar bueno cuenta a nuestro Señor, y si los Governadores no lo defendiessen sean recusados del Gobierno como Traidores a la Corona, y se advierte que toda la comunidad ha de escoger conforme mandase el defensor hasta su tiempo. Damos Comisión Jurídica a Don Tiburcio Ríos para que execute conforme lo dicho, y mandado, y por lo mandado serán obedientes a lo que ordenase conforme que el tiene que dar cuenta: Y en vista de sus Comunes firmaron a rruego el Común de cordón a pacheta.

Siguen firmas<sup>346</sup>.

En ningún otro sitio, fuera de este documento, se encuentra alguna referencia a Casimiro Inca Thupa Amaro. Juan de la Cruz Salas identifica a Casimiro Inca Thupa Amaro con Pedro Casimiro Thupa Amaro, hijo de Miguel Thupa Amaro, bautizado en Tungasuca el 14 de noviembre de 1762, pero considera a Miguel Thupa Amaro como una persona distinta al padre de J.G. Thupa Amaro. El documento, según Juan de la Cruz Salas, es un poder de J.G. Thupa Amaro a favor de Casimiro Thupa Amaro<sup>347</sup>. Sin embargo, tal interpretación es contraria al contenido del documento, en el cual Casimiro aparece como soberano y J.G. Thupa Amaro como su súbdito.

El 10 de febrero de 1781 estalló en Oruro la insurrección, como resultado de la cual tomó el poder en nombre del Inca, el rico minero Jacinto Rodríguez, quien gozaba del apoyo de los criollos y de los indios. Después de la toma de Oruro por las tropas españolas,

---

346. BL pp. 794-795.

347. Juan de la Cruz Salas y Sánchez, *op. cit.*, pp. 83-84.

Rodríguez continúa cumpliendo sus funciones, esta vez en nombre del Rey de España. Lo mismo ocurrió con la mayoría de los miembros del cabildo que presidía Rodríguez. Parece entonces que el documento es producto de aquel cabildo, no completamente tupamarista, al cual se presentaron los representantes de diversas comunidades debido al rumor de la insurrección, tanto de aquella lejana de Tungasuca, como de ésta de Oruro.

El documento ilustra también la forma en la cual surgió el Estado rebelde. Los insurrectos declaran su sumisión a un Inca lejano, del cual poco saben y se presentan ante las autoridades más cercanas que actúan en su nombre. Estas a su vez estaban dispuestas a fortalecer su posición frente a aquellos representantes de las comunidades, que se presentaban, pero debían hacerlo de tal manera, que las decisiones dadas en nombre del Inca concordasen con las esperanzas de aquellos que se presentaban pidiendo órdenes. El documento puede ser entonces en verdad, obra del cabildo rebelde de Oruro, pero surgido bajo la presión de los delegados de las comunidades. Es dudoso que las mismas autoridades de Oruro no supiesen cómo se llamaba exactamente el jefe del gobierno rebelde. Más bien, como lo demuestra el desarrollo de los acontecimientos, lo que ocurre es que estas autoridades no estaban tan comprometidas con la insurrección como parecía.

En el documento aparece un soberano, rey, Casimiro Inca Thupa Amaro, y su plenipotenciario, quien resume la orden del Inca Casimiro y que es nada menos que J.G. Thupa Amaro. Tanto lo uno como lo otro se encuentra en un texto promulgado por el cabildo de Oruro y suscrito por los delegados de las comunidades. El programa contenido en este documento es, seguramente, aquél que podía ser aceptado por sus autores (miembros del cabildo), así como por los delegados de las comunidades.

Tiburcio Ríos, a quien se le encontró el documento, recibió en Oruro otro, fechado el 21 de febrero de 1781 en la misma ciudad y a partir del cual queda establecido que J. Rodríguez estuvo en contacto con los hermanos Catari<sup>348</sup>. No estoy en condiciones de decir

---

348. BL p. 559.

lo que ocurrió, para que quedase en el documento como rey Casimiro y como su súbdito, José Gabriel. En cambio, resulta esencial para el análisis de los objetivos, la afirmación de que en Oruro, o mejor, que entre las comunidades rurales bajo la influencia de Oruro, los rebeldes intentaban crear un Estado independiente con el Inca como soberano. Al igual que en el centro de Tungasuca, se prevé la confiscación de la hacienda de los europeos y de los bienes reales, el destierro de los europeos y se intenta construir un aparato estatal local por encima de las comunidades, que abarque a todos los habitantes. De una manera diferente a lo que ocurre en Tungasuca, se prohíbe todo comercio con los europeos, cuyo mantenimiento había prometido el Inca a los habitantes del Cusco; anunciando al mismo tiempo la expulsión de todos los europeos. En la práctica, esto debía llevar a las mismas consecuencias: cese del comercio con los europeos al interior del país. Ya varias veces nos hemos remitido al llamamiento del gobernador P. de la Cruz Condori a todos los habitantes de Santiago de Cotaigata, que "como Gobernador electo para estas provincias, en nombre de S.M. D. J.G. Thupa Amaro Rey Inca de este vasto virreinato del Perú, y embajador suyo", dice, que el objetivo de S.M. es "sacarlos del gravamen y yugo pesado que hasta el día les ha tenido debajo de su peso tan oprimidos, mediante el gobierno tirano de España". En el país liberado, ha de haber sitio para todos los nacidos en él y también para los españoles y mestizos criollos. Por lo tanto, era preciso crear un ejército, expulsar a los corregidores y estar preparados para defender los puertos. Por último, el acta repudia a la gente, que usurpando el nombre del Inca, causa perjuicios a los vecinos españoles y mestizos, a los que roban y matan<sup>349</sup>. El espíritu del documento es casi el mismo del de las órdenes de Micaela Bastidas, que recuerda a los vasallos que los criollos también son paisanos.

El programa que resulta de estos documentos locales de provincia, es menos detallado que aquél contenido en las declaraciones del Inca, pero no difiere mucho de él. También aquí se puede ver la diferencia entre la actividad de los jefes, según los cuales en el Perú independiente debe haber un lugar para los criollos, que son trata-

---

349. CDIP 2, 2 pp. 585-586.

dos con confianza, y las actividades de los rebeldes comunes, quienes están dispuestos a tratarlos de la misma manera que a los europeos. Se ven también algunos elementos internos del conflicto social peruano (lucha contra los potentados, contra los vecinos). Señala esto la tendencia de las masas insurrectas a la redistribución de los bienes, pero ésta es todavía una conclusión prematura.

### ***De los objetivos del centro rebelde de Azángaro***

El centro rebelde de Azángaro surgió después de la captura de J.G. Thupa Amaro y de la toma de Tungasuca por las tropas españolas. La función de comandante en jefe de la insurrección era desempeñada por el hermano del Inca, Diego Cristóbal Thupa Amaro Inca, quien hizo de Azángaro su sede, y pretendió controlar los centros restantes junto con sus comandantes. A su lado se encontraron: Mariano Thupa Amaro, hijo del Inca, y todos aquellos que lograron escapar de la derrota de Tinta. No significa esto que Diego Cristóbal Thupa Amaro Inca y sus colaboradores se encontrasen todo el tiempo en Azángaro, sino que ésta fue en principio su capital, desde el momento en que el Inca cayó prisionero, el 5 de abril de 1781, hasta el día de la firma del tratado de Sicuani, el 26 de enero de 1782, entre D.C. Thupa Amaro y las autoridades españolas. Como resultado de este tratado, D.C. Thupa Amaro y la mayoría de sus compañeros reconocieron el poder español a cambio de que se les garantice su vida y bienes, participando en las luchas contra aquellos rebeldes que no reconocieron el tratado. Más tarde, en el Cusco y sus alrededores, D.C. Thupa Amaro, Mariano Thupa Amaro y otros, cumplían la función de representar a los runa ante las autoridades españolas. Parece ser que conspiraron hasta que fueron arrestados en marzo de 1783 y condenados a muerte o al destierro.

A los documentos producidos por los que participaron en la insurrección en Azángaro, adjunto dos opiniones acerca de los objetivos de la insurrección, escritas ya en la América independiente por los incas testigos y partidarios del movimiento.

Andrés Thupa Amaro expidió un edicto: "En nombre de S.M. D. Carlos III (que Dios guarde), D. Andrés de Thupa Amaro, Marqués de Alicalises, Inca, descendiente de la Sangre Real y tronco principal de los Monarcas que gobernaron estos reinos del Perú", como hijo

y comisionado de J.G. Thupa Amaro, igualmente titulado y comisionado de Carlos y del virrey de Lima. Julián Thupa Catari y D.C. Thupa Amaro son también comisionados del Inca. Este y sus comisionados son sólo los realizadores de la "última voluntad" de Carlos III, "que se quiten y castiguen corregidores, aduaneros y chapetones, que se quite... la mita de Potosí". Para luchar con los contrarios engañados por los corregidores, es necesario tener un ejército. A. Thupa Amaro en el edicto nombra un capitán y un coronel, para que recojan en las provincias de Pacages, Sicasica y demás lugares a "todos los naturales desde los siete años para arriba y los pongan en cuerpo de milicia por medio de sus respectivos capitanes, y sus capitanes menores, que podrá nombrar donde no hubiesen electo". El nombrado tiene derecho a utilizar la pena de muerte como castigo. A los obedientes y buenos cumplidores de las órdenes les promete "premiarles con la dignidad de marqueses y otros empleos de honor, y hacerles participantes de todos los bienes que ganasen de los enemigos, que poseerán todas las tierras y haciendas que gozaban los enemigos y vecinos, quedarán libres perpetuamente de repartimiento, aduanas, mita de Potosí y otras pensiones". Por último, el edicto contiene informaciones acerca de la situación político-militar, anuncia las comunes sanciones para los que no cumplan con las órdenes. El texto del decreto fue enviado a las autoridades españolas por Jacinto Rodríguez, quien fue primero un insurrecto y luego un "justicia mayor" español de Oruro<sup>350</sup>.

D.C. Thupa Amaro lanzó un edicto dirigido a todos los naturales del Perú. Aparece él "en nombre de S.M. (que Dios guarde)", como "Inca descendiente de la Sangre Real y tronco principal de los Monarcas que gobernaron este reino del Perú, etc.". Declara, que su hermano el Señor Marqués D. J.G. Thupa Amaro, Inca, por la gracia de Dios, estrechado por la obligación que tiene para la defensa, protección y tuición de los vasallos de este reino", consiguió del rey una comisión para sí, para el suscrito, para Julián Thupa Catari y para sus descendientes, para que destruyan el "mal gobierno de los corregidores, aduanas, usuras de los extrangeros y la mita de Potosí". Para derrotar a los que se resistan "es preciso que los naturales del reino concurren por su parte con sus propias fuerzas a los efectos

---

350. CDIP 2, 3 pp. 35-37.

de sus propias conveniencias y utilidades, y para que al mismo tiempo se quiten para siempre jamás las pensiones arriba referidas”, por esto D.C. Thupa Amaro los envía al “Marqués D. Andrés Thupa Amaro, hijo primogénito” de su hermano, “el Señor D. J.G. Thupa Amaro, que se halla colocado y coronado en el virreinato de Lima”. A. Thupa Amaro debe tomar las tierras del obispado de La Paz y del arzobispado de Chuquisaca. “Todos los naturales concurran a auxiliarle con sus fuerzas”, puesto que el que expide el decreto les manda “estén dispuestos y sugetos a las órdenes” de su sobrino, alistándose para las milicias desde siete años para arriba, por sus respectivos capitanes. Está prohibido castigar a los vecinos que se hallen perdonados y a las mujeres (porque son irracionales). Hay que tratarlos a ellos y a los sacerdotes y curas doctrineros con piedad y amor, especialmente a éstos, que se quedaron en sus doctrinas. Seguidamente, promete premios y ordena reunir armas. El edicto se termina con una orden y con la afirmación de que “Concuerta con su original, de donde se ha sacado este testimonio, ante mi, el Escribano público y la Nueva Conquista. D. José Guaina Capac”<sup>351</sup>.

Andrés Thupa Amaro publicó un bando dirigido a los habitantes de La Paz, en el cual aparece como actuante por orden de J.G. Thupa Amaro Inga, descendiente de los monarcas antepasados, “su padre, quien recibió una comisión del Rey N. S. D. Carlos III”. “Se la comunico a D. Tomás y D. Julián Thupa Catari para quitar y extinguir el mal gobierno y dirección de corregidores, alcabaleros, chapetones y mita de Potosí, a cuyas actuaciones por haberse opuesto los vecinos criollos... se han visto castigados con sus familias”, pero les es perdonado “bajo la precisa calidad de que se rindan las armas y se acojan las banderas... destruyendo o entregando... los corregidores, chapetones, y aduaneros”<sup>352</sup>.

D.C. Thupa Amaro Inca escribió a José del Valle declarando su disposición de participar en las conversaciones de paz. En esta carta mantiene todos los ataques y quejas contra los corregidores y chapetones por robar y oprimir a los “nacionales y españoles” y se

---

351. CDIP 2, 3 pp. 94-95.

352. JCB pp. 448-449.



remite a la realización de las disposiciones reales, pidiendo el envío de un informe al virrey de Lima<sup>353</sup>.

D.C. Thupa Amaro envió al virrey de Lima un informe en el cual declara que está dispuesto a recibir el perdón y la absolución universal, es decir, el indulto "sin la menor excepción de persona". Se refiere, también a la comisión especial y muy particular de S. M. el señor D. Carlos III, la cual había recibido J.G. Thupa Amaro, para extinguir el mal obrar y el gobierno de los corregidores, reparto, los administradores de aduanas, la mita de Potosí. El texto contiene igualmente algunos ejemplos de excesos y abusos.

D.C. Thupa Amaro afirma que su hermano "Jamás había intentado perjudicar ni agraviar a los españoles criollos en cosa alguna... y si ha habido incendios de casas, muertes de familias y algunos desórdenes de los naturales", es porque "por haber experimentado ellos los mismos perjuicios por parte de los españoles... que los esterminaron unidos con los corregidores, aduaneros y chapetones y otras personas contra quien se había librado la real cédula". A continuación, propone la liquidación de los corregidores y sus repartos junto con otras pensiones, la introducción del tributo al que aun los españoles se hallan prontos a concurrir gustosos. En lugar de los corregidores hay que nombrar "jueces comisionados", uno de los cuales está dispuesto a ser él, junto con otros jefes rebeldes. Exige además la sustitución de los obrajes por los chorrillos, como más útiles y menos perjudiciales a los oriundos del reino, así como la liquidación de las limitación en la libertad de comercio y el transporte de mercancías dentro del país. Termina diciendo que "se sirva adjudicarme el marquesado de Urubamba, sitio en el valle de Oropesa, con sus respectivas fincas... y así mismo cocalas de San Gaván en la provincia de Carabaya..., los cuales él, y Mariano y Andrés Thupa Amaro necesitan para su sustentación". "En todo lo cual espero de la protección de V.E. su patrocinio, de que imploramos justamente el remedio de todos males"<sup>354</sup>.

---

353. CDIP 2, 2 pp. 123-124.

354. CDIP 2, 3 pp. 125-135.

Este documento requiere una consideración especial, puesto que presenta claramente lo que debía ser el indulto general anunciado por los virreyes de Lima y Buenos Aires. No era esto solamente una tentativa de pacificación por parte de las autoridades, ni de salvar la propia vida por parte de los insurrectos, se trató de buscar una fórmula que permitiese las conversaciones entre las autoridades españolas y los jefes rebeldes. A las autoridades españolas les interesaba que los insurgentes reconociesen al Rey de España, mientras que a los insurrectos les interesaba reconocer al rey, para recibir el poder en las tierras donde ya gobernaban y realizar las reformas.

#### D.C. Thupa Amaro dio las siguiente disposiciones:

Yo el Gobernador Don Diego Cristoval Thupa Amaro Inga descendiente del tronco real de los Monarcas de estas Indias y hermano legítimo del Inga principal don Josef Gabriel Thupa Amaro, en la capital de Azángaro en 27 de noviembre de 1781. Por quanto havérseme presentado un auto por vía del coronel Don Asencio Terciopelo expedido por el Virrey de Lima o su Visitador para el fin de aceptar las pases que con instancia pide vajo de varias condiciones que en él se contienen, así para que no se padescas alguna trayción como para dar la devida aprovación en conformidad de todo lo actuado y siendo estas condiciones regulares en lo aparente remítome al común sentir según lo que hallare por conveniente imponiéndose en los siguientes puntos que es conforme al auto que tengo.

Primeramente, que no se sigue perjuicio alguno así criminal como perjudicial a ninguna persona que esté acogida a mis banderas. Segundo, extirpación de repartimientos. Tercero, de mitas, perdón de un año de tributos. Cuarto, total olvido de todo lo sucedido sin que más se traiga a colación ni se atreva persona alguna, sin excepción de jefes, a ostilar a los que hayan seguido mis vanderas, aunque ayan cometido los mayores excesos y omicidios y otros propósitos que no los noto, atendiendo sólo a los sustanciales para que todos los de las Provincias comprendidas a esta dicha capital tomen las convenientes medidas para que según los sobre estras que manifestaren los contrarios se traten las paces vajo de la precisa prevención de que en caso que no den aquel lleno que prometen en nombre de Su Majestad renazcan en cualquier tiempo la defensa con mayor rubor y experiencia sin que sirvan cualesquier propósitos.

Teniendo igualmente presente, que nunca ha sido nuestra intención dar contra la corona de nuestro Monarca sino contra el

mal gobierno y sus jefes que con tanta irreligión nos quita el mantenimiento nuestro y de nuestros hijos:

Por tanto yo el dicho Gobernador Inga, mando a todos mis hijos Coroneles, como es Don Asencio Terciopelo, Coronel de Lampa, de la provincia de Chuquibamba, a Don Antonio Ccamacci, Coronel de la Provincia de Tinta, a Don José Javier Guamavilca, Cacique Gobernador de Umachire y Justicia Mayor de la Provincia de Asángaro, digo Lampa y Jues de embargos y pesquisas hagan publicar este auto en los cabildos acostumbrados de las casas de sus habitaciones, juntando a todos mis soldados e hijos y consulten con ellos todo lo que hallaren por conveniente, así para lo presente como para lo futuro, arreglándose a lo que verualmente le comunique el coronel de la Provincia de Caravaya, asiendo pasar este mi auto a los demás jefes para que cumplan con lo mandado y se me dé cuenta según y como está ordenada. Así lo preveí, mandé y firmé. Yo el Gobernador Inga Diego Kristobal Thupa Amaro.— Joan Mamani<sup>355</sup>.

Esta acta tiene un significado especial, debido a que muestra el mecanismo por el cual surge el consenso entre los insurrectos: la participación directa a los más altos niveles del poder, en principio de todos los súbditos con plenos derechos; la organización de la administración rebelde, la que tenía varias ramas especializadas (por ejemplo, un juez de pesquisas); y lo que es más importante, los puntos del programa que eran centrales para los insurgentes: Liquidación del reparto y de la mita, preparación del ejército para continuar la lucha.

El hecho que los insurrectos estuvieron dispuestos a aceptar la paz, con la condición de que se olvidase todo lo que había pasado, significa que todo lo que ya había sido realizado en los territorios abarcados por la insurrección, es decir, cambios en la propiedad, toma de diferentes oficios por la gente nombrada por el gobierno de los rebeldes, en las actas que ya conocemos, liquidación del cargo de corregidor, nombramiento de gobernadores, abolición de los nuevos impuestos, introducción de un tributo general, creación de una administración única que abarcase a todos los habitantes; debía ser

---

355. CE. En el texto aparece 1785 en lugar de 1781, Tinca en lugar de Tinta, Tupac Amaro en lugar de Thupa Amaro.

aceptado por las autoridades españolas. No queda entonces aquí mucho para el Rey reconocido, Carlos III.

El hermano de J.G. Thupa Amaro, Juan Bautista Thupa Amaro, quien fue arrestado poco después de la captura del Inca, fue condenado a cadena perpetua en España. Muchos años más tarde, como un anciano ya, regresó a América y desembarcó en Buenos Aires, que ya era una ciudad independiente. Escribió allí, en 1823, sus memorias. Afirma en ellas que el objeto de la lucha de los Incas era la independencia<sup>356</sup>.

Entre algunas actas no catalogadas del archivo de la arquidiócesis del Cusco, encontré un borrador de una solicitud escrita por Pedro Chilli-tupa y Tupac Amaro Ynga, hijo de la hermana del Inca, dirigida a las autoridades del Estado Surperuano. Los padres del autor perecieron en La Paz, la que asediaron por orden del Inca y él solo, siendo un niño, viajó a España, junto con Juan Bautista Thupa Amaro, pero en 1799 se le permitió regresar al Perú. Escribe también que "a sido constante y notorio en esta República del Perú, que ahora medio siglo que fue el año 1780 el espresado mi tío dn. J.G. Thupa Amaro casique... tuvo por conveniente gritar la independencia y quitar el mando de los... Españoles".

Los ejemplos que hemos mostrados acerca de los objetivos de los rebeldes del centro de Azángaro, demuestran que éstos no se diferenciaban mucho de los formulados al comienzo de la insurrección por el centro de Tungasuca. La enumeración más completa de los objetivos y motivos de las actividades del centro de Azángaro fue incluida en el bando de D.C. Thupa Amaro, del 29 de agosto de 1781, dado en Azángaro, y cuya fidedigna copia se proclamó en Acora el 6 de setiembre de 1781.

D.C. Thupa Amaro Inga Noble por la gracia de Dios, descendiente de la Real Sangre del tronco principal de los Monarcas

---

356. CDIP 2, 3 pp. 883-884, Juan Bautista Thupa Amaro considera, que el objetivo fundamental de los tupamaristas (la independencia) fue conseguido por los libertadores. Considera a Bolívar como aquel que terminó la obra iniciada por J.G. Thupa Amaro.

que gobernaron estos Reynos del Perú de Indias, Hermano lexítimo del señor D. J.G. Thupa Amaro Inga, noble de la misma Sangre Real y tronco principal de nuestros antepasados Reyes, que gobernaron este Reyno del Perú de Indias, por la gracia de Dios,

se dirige a "todos los del Reyno del Perú de Indias estantes y avitantes en la Provincia de Chucuito"; e informa que "los pueblos no manifestaban las cédulas reales que venían a nuestro favor, es decir, a favor de todos los del Perú", y enumera los delitos "de los ladrones corregidores y otros cavildante". Los corregidores de Chucuito no conquistaron ningún pueblo ni lugar de los infieles Chunchos. "Solo está el Reyno en el ser que compuso mis antepasados Reyes Ingas".

D.C. Thupa Amaro enumera sucesivamente los delitos cometidos en relación con el reparto y las aduanas por los corregidores. A continuación: los delitos cometidos por los curas, los dueños de obrajes, menciona lo terrible de la mita de Huancavelica y de Potosí, para terminar afirmando que "a los criollos nunca les concedía qualquiera título ni honor", ya que "siempre buscaban el mal de los miserables Criollos, y Indios principales". Esta acta liquida los servicios que los indígenas prestaban a los curas, así como los pagos, puesto que por casamientos, entierros, etc., se pagaría según el arancel dispuesto. "Los esclavos, negros sambos, mulatos quando Vsan muy maltratados de sus Amos... se vendrán los dichos esclavos a éste mi Real Cavildo, y no conocerán a dichos sus Amos".

D.C. Thupa Amaro y su hermano, "Dn. Jph Gabriel Tupá Amaro Inga noble por la gracia de Dios, quien oy se halla en la ciudad de Lima, en el mismo empleo de amparar todo el Reyno, y conseguir más méritos, y Cédulas Reales", informaron a Carlos III y recibieron de él unas cédulas reales. Con este mismo objetivo enviaron a la ciudad de La Paz a D. Andrés Thupa Amaro, a quien había que escuchar según las sanciones enumeradas. Por último, el bando sostiene que "nos es preciso alcanzar Justicia de su Magestad, y la de Dios Nuestro Señor, que combiene y previene al remedio de tantos estragos contra los miserables Pobres de la Indiana", y proclama la abolición de la mita de Potosí. Dice también que "se empezará a pagar los tributos de que se acaben estas guerras".

Les debo estimar por este Real Auto, sin excepción de personas, de cualquier Calidad sea negro, Zambo, mulato, a la buena correspondencia, que han de tener vosotros de los beneficios y faores que se han liberado en el día de oy, lo primero por que Dios lo quiso, y lo segundo por la merced que merecemos de Nro Monarca (que Dios guíe) para amparo y socorro nuestro.

Más adelante, se ordena a todos los funcionarios hacer pública el acta: Caciques, segundos ministros de justicia, capitanes, coroneles y demás jefes, también se ordena armarse y crear unidades militares comandadas por capitanes, coroneles y sargentos. En el ejército deben servir todos aquellos mayores de siete años y "a los rebeldes traycioneros" hay que conducirlos "a este mi Real Cavildo" para imponerles la pena de muerte. "Así lo mandé y firmé, yo, el Governador Inga, noble por la gracia de Dios, actuando judicialmente a falta de Escribano público ni Real". La copia de Acora fue certificada por el justicia mayor y unos testigos, a falta de escribano público y real<sup>357</sup>.

El documento, al igual que los otros edictos de D.C. Thupa Amaro, llega incluso a crear la ficción de que el Inca vive, que los insurrectos realizan las decisiones reales. Al mismo tiempo, el acta amplía las disposiciones del Inca a propósito de los esclavos, liquida la esclavitud y muestra, al fin, hasta qué punto el objetivo de los insurrectos no era abolir el Estado existente, junto con sus instituciones; sino la modificación y aceptación de estas instituciones. En la conciencia de D.C. Thupa Amaro y de sus colaboradores, lo mismo que anteriormente en la de J.G. Thupa Amaro, el Estado incaico existía también antes del estallido de la rebelión, sólo que controlado por unos extranjeros, encontrándose en muy malas condiciones. Ahora, con un nuevo gobierno, con nuevas autoridades cuya jurisdicción se extendería sin diferencias de casta y estamentos a toda la población, debería ser reformado, al liquidarse la esclavitud, el trabajo forzado y la tributación diferenciada.

---

357. BL pp. 788-793.

## **De los objetivos de otros centros rebeldes**

He encontrado pocos documentos concernientes a los objetivos de los rebeldes en otros centros, por ejemplo, el centro de Macha, comandado por los hermanos Catari, y el centro de Sicasica, comandado por Julián Thupa Catari. La mayor parte de la información no proviene de las resoluciones y disposiciones de los insurrectos, sino de las declaraciones de los tres jefes rebeldes torturados: Dámaso Catari, Nicolás Catari y Julián Thupa Catari.

1. Durante los preparativos para la toma de Chuquisaca, Dámaso Catari exigía de sus autoridades la publicación de algunas disposiciones, que a favor de las comunidades debería conseguir en Buenos Aires Tomás Catari<sup>358</sup>.
2. Dámaso Catari fue entregado a las autoridades españolas el 1º de abril de 1781. El declaró, "que en la conferencia con los principales de Macha, y en agradecimiento de su nuevo Rey, acordó la comunidad hacer un expreso a Thupa Amaro, rindiéndole obediencia y sus personas, y que el proyecto de escribir a Thupa Amaro no efecto, por ignorar el lugar de su paradero". Sabía, que "unidos los indios con los criollos habían muerto a todos los chapetones, en Oruro, donde esperaban a Thupa Amaro, que debía llegar "matando a todos los españoles europeos". Los insurrectos pensaban, que "tendrán indulto con su nuevo Rey y no pagarán tasas ni obvenciones, y su fin era estar unidos los indios con los criollos". D. Catari, para conseguir los "papeles conseguidos por su hermano Tomás en Buenos Aires, a favor de la comunidad, escribió algunas cartas a la Audiencia y Señores Ministros", y los amenaza diciendo que "quería beber chicha en las calaveras de dichos Señores Ministros" y que "logrando el triunfo, se repartirán casas y bienes, matando a todos menos al Señor Arzobispo, clérigos y monjas". Al describir los motivos locales del conflicto con las autoridades, Dámaso Catari afirma:

---

358. JCB p. 365.

Que a más de este empeño... la movía saber que su Rey Thupa Amaro venía a favorecerles, quien se había dignado escribir y despachar edictos al común de las provincias, ofreciéndoles su amparo, y el de tratarlos con mucha suavidad, haciendo un cuerpo entre indios y españoles criollos, acabando a los europeos, a quienes encargaba degollasen sin distinción de personas, clases ni edades, porque en todo debía mudarse el gobierno. Que éste sería equitativo, benigno y libre de pensiones... y con su llegada esperada redimiese 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... Que siendo Thupa Amaro del país y de la naturaleza suya, y habitar en sus mismas tierras, le ha servido al confesante y sus aliados, de celo y empeño, creyendo que por esta alianza y el de ver personalmente sus miserias las remediaría, siendo igualmente agradecido al esfuerzo que aplican para conseguir sus intenciones: Con cuya mira no han rehusado atreverse así a los criollos españoles, como a los indios que han manifestado repugnancia a prestarle la obediencia<sup>359</sup>.

3. Un acta de nombramiento dada por Nicolás Catari en 1781, dice: "Nicolás Catari, gobernador, apoderado de todas las comunidades, dió comisión y nombró para alcalde mayor y justicia". Esta acta define las funciones del nuevo funcionario: "obedecer a los señores curas y demás ministros de justicia, mandar, atender, etc.", "y los hijos como son Españoles, mestizos, indios, mulatos y otros géneros de gentes, ahí han de obedecer y mirar como mismo Rey y Señor". Lo legítimo del nombramiento fue confirmado por dos testigos<sup>360</sup>.
4. Nicolás Catari, también entregado a las autoridades españolas confirmó las declaraciones de su hermano diciendo que, en un principio, se trataba de realizar las disposiciones a favor de los tributarios, conseguidas por Tomás Catari en Buenos Aires. Reconoció que había dado un edicto, "para que no se pagasen ventajas ni primicias, porque todos se habían de hacer dueños de las haciendas de los españoles, y que antes se quitasen las

---

359. CDIP 2, 2 pp. 546-550.

360. JCB p. 370.



pensiones<sup>361</sup>. Esta última declaración no es clara, puesto que el término Hacienda puede designar “un cúmulo de bienes y riquezas que uno tiene”; en cambio, el término Españoles puede referirse a los españoles en tanto no son runa, a los españoles de casta, españoles de cultura, españoles de nobleza, o a los españoles en tanto terratenientes, hacendados, hombres de negocios, etc. Atendiendo a las declaraciones de D. Catari, podemos pensar que se trata de las propiedades territoriales que pertenecían a los españoles europeos y a aquellos que se resistían.

Durante la segunda semana de cuaresma, N. Catari se enteró cómo Thupa Amaro, “su Rey, estaba muy adelantado en sus conquistas, y que venía a toda prisa acercándose hacia Oruro”. Al mismo tiempo, “llegó por la parte de Tinguipaya un edicto” de Thupa Amaro, “que es la única noticia que tuvieron de dicho Thupa Amaro”. Los insurrectos escribieron una carta a “un Gobernador, Capitán Coronel, que decía ser de la gente española criolla” de Potosí y a un tal J. Rodríguez, gobernador rebelde de Oruro, pero no recibieron respuesta alguna. Los ayudantes de ambos hermanos eran los caciques del lugar y “los enteradores de mita”. Cuando “les llegó la noticia de Thupa Amaro, y aseguraban estaba coronado por Rey, entró nueva emulación de reconocerle por tal, y darle obediencia, no dudando mantenerse bajo su dominación, con menos zozobras, si se conseguía acabar con todos los españoles<sup>362</sup>”.

Las declaraciones de los hermanos Catari indican (según me parece), lo que se esperaba de las nuevas autoridades: que liquiden diversas cargas, que entreguen la tierra a sus partidarios y que gobiernen sin distinción de castas y estamentos, sobre todos los habitantes del país. Muestran, también, cuáles eran las consecuencias de la noticia acerca de la existencia de nuevas autoridades, de un proceso de creación de un Estado insurrecto, cómo reaccionaron ante la noticia; y que intentar tomar el poder local y legalizarlo era someterse a algunas autoridades rebeldes centrales, donde sea que éstas existiesen.

---

361. CDIP 2, 2 p. 611.

362. CDIP 2, 2 pp. 603-604, 612-614.

La preparación de la conspiración y de la insurrección constituye un problema aparte. En base a otras fuentes conocidas, juzgo que los hermanos Catari tenían, desde varios años antes, contactos con el Inca y que habían participado en la preparación de la conspiración. En la práctica, considerando las condiciones y la distancia, debieron actuar independientemente. No estoy hoy en día en condiciones de evaluar la influencias de las torturas en las declaraciones, debido a que, como ya anteriormente lo he anotado, la gran mayoría de historiadores peruanos se ha interesado sobre todo en el desarrollo de la insurrección en el Bajo Perú, la documentación de la cual disponemos acerca de las actividades del centro rebelde de Macha, resulta ser bastante pobre.

He encontrado sólo tres documentos producidos por los que participaron en el sitio de La Paz, y que nos informan acerca del programa del centro comandado por Julián Thupa Catari. Este centro se encontró bajo una gran influencia del Centro de Azángaro, ya que a las tropas de Julián Thupa Catari se unieron las unidades comandadas por los Incas enviados de Azángaro: Andrés Thupa Amaro y Miguel Thupa Amaro. Evidentemente, no son estos los únicos documentos, pero los restantes se refieren más bien a las actividades de las autoridades rebeldes locales y a algunos objetivos de consulta. Son declaraciones los tres documentos que presentamos a continuación:

1. Bartola Sisa, mujer de Thupa Catari, declaró que "haze el término de dies años que ha estado su marido meditando en esta empresa [scl. -levantamiento-J.S.]", estuvo en Tungasuca, donde "hauía ido a ber a Thupa Amaro" y que persuadía a los indios: "Que se hauían de quedar Dueños absolutos de estos lugares, como también de sus caudales"<sup>363</sup>.
2. Basilio Angulo Miranda, un estudiante de La Paz, declaró que "conducido por los sublevados a poder de Julián Apasa alias Thupa Catari", "el qual inteligenciado de que savía escribir lo destinó a que le sirviera con la pluma". Thupa Catari tenía su

---

363. BL pp. 811-812.

“secretario maior”, al cual estaba subordinado B. Angulo Miranda y otro asistente. B. Angulo Miranda describe la jerarquía rebelde compuesta de capitanes y “mandones”, así como de un suplente del mismo Thupa Catari, llamado “Justicia Maior de la Parte de Collana”. Aclaró “que el objeto y motivo que tuvieron los Indios, para el Juramento y sedición, era no poder ya tolerar los excesivos repartimientos y pensiones de los Corregidores que les eran insoportables las Aduanas, y modo con que se les exigían por cui causa se sublevaron”. “Los oyó decir... que si se les aliviaba de estos gravámenes, se sugetarían a qualquiera que les governase son resistir a la devida obediencia al Rey, de quien se supuso comisionado el Indio J.G. Thupa Amaro, manteniéndose este concepto entre todos los Indios”. A continuación explica, al hablar de matar a “toda persona blanca”, que

se habían excedido los Indios, inducidos del rebelde Thupa Catari, que en el tiempo en que el confesante estuvo en su Poder ya cesaron estas execrabilidades de orden de Miguel Bastidas [Thupa Amaro -J. S.], y Andrés Thupa Amaro, quienes dispusieron no hiciesen daño a los que voluntariamente saliesen de la Ciudad [de La Paz -J. S.], y se les agregasen pues el rencor se enderezava, en éstos contra los Corregidores y Aduaneros... es verdad aborrecían a los europeos por suponerlos empleados en los destinos de los Corregidores y demás servicios respectivos a la exacción de las Aduanas, y también porque creyan, que sólo ellos venían a Governar, y despreciaban a los Criollos. Los caudales robados en la... rebelión y sacados del Pueblo de Sorata, oyó decir que se habían transferido con la mitad de los fusiles... poder de D.C. Thupa Amaro se mantenían con los ganados de las Haciendas de los Europeos. Los comercios de los Indios se reducían a sacar coca de los Yungas y venderla,

uno de los rebeldes dirigía la recolección y venta de coca. “La determinación de los Indios en caso de tomar la ciudad, era matar a los Europeos, Aduaneros y Corregidores, saqueando y robándola enteramente”. “Catari solicitava comisiones de D.C. Thupa Amaro, para que lo respetasen los Indios”<sup>364</sup>.

---

364. BL pp. 816-821.

3. El mismo Julián Thupa Catari declaró que los insurrectos querían tomar La Paz “si acaso no entregaban a los Corregidores, Aduaneros y Caziquez, por cuia entrega clamaban el confesante y los yndios... lo que también hubieran ejecutado si lograsen ynternar a la ciudad sin dañar sus avitantes y aun a los Europeos”. Afirma, también, que mataban “a todo español, mestizo y de cara blanca”, bien por orden de los “dos Yncas, Andrés y Miguel Thupa Amaro”, o bien hacían ésto, las mismas comunidades de indios “hasta que les satisfiso con una orden de J.G. Thupa Amaro. Ha sido su determinación conferir con los Justicias de la ciudad para que se quiten la Aduana y reparos de los corregidores”, dejando los tributos y la mita de Potosí. “A los últimos de la sedición estaban así mismo a quitar la mita de Potosí, según las sugerencias del principal rebelado Thupa Amaro”<sup>365</sup>.

Como se ve, tampoco en el centro alrededor de La Paz, los objetivos de la actividad de los insurrectos se diferencian de aquellos definidos por el Inca: liquidación de las cargas, dejando el tributo; toma del poder y de las instituciones estatales; subordinación de la totalidad de la población a una administración. De la misma manera, entre los partidarios de los hermanos Catari, se habla de una confiscación de los bienes de los españoles y de los resistentes.

### **Conclusiones**

Los documentos y las declaraciones de los rebeldes, nos suministran informaciones acerca de los objetivos de los insurgentes. De ellos, se deduce que los objetivos eran similares o idénticos en todos los centros rebeldes.

El programa rebelde se basa fundamentalmente en la creación de un Estado independiente, como continuación del Estado existente, al que alguna vez habían gobernado los Incas, y más tarde, los Reyes

---

365. CDIP 2, 2 pp. 166-167. Thupa Amaro, que aquí liquida la mita, no es otro que Diego Cristóbal.

de España, a través de sus representantes. En el reino independiente, bajo el poder de los Incas, había un lugar para todos aquellos nacidos en el Perú, evidentemente bajo la condición de que reconociesen el poder del Inca.

En este Estado debían liquidarse las divisiones legales de castas y de estamentos, aunque quedaría como un grupo aparte la nobleza que, a causa de su origen y de los privilegios, tenía preferencia en la distribución de cargos; especialmente la nobleza indígena (caciques), la cual debería conservar su dignidad hereditaria. La esclavitud fue abolida, lo mismo que todas las cargas que resultaban de las divisiones de castas y estamentos, y también el trabajo forzado. De las fuentes no se puede concluir que hayan sido abolidos, también, todos los trabajos obligatorios de los miembros de las comunidades, a título de ser miembros; me parece, por el contrario, que la liquidación de los trabajos forzados no les convenía a éstos.

Como cargas generales debía permanecer el tributo, pagado por todos los súbditos; también, aunque un poco más recargado, el quinto; y para el sostenimiento de la Iglesia, lo que quiere decir, para el servicio social y las escuelas (puesto que la Iglesia no tenía la menor intención de renunciar a sus privilegios), el diezmo y las primicias. No resulta claro el estado de estas últimas y el de los pagos por los servicios eclesiásticos. Unos esperaban que fuesen pagos estos últimos según un arancel único, válido para todos; otros esperaban, que fuesen abolidos. Igualmente, debía ser una carga general, el servicio militar<sup>366</sup>.

---

366. No he podido aclarar, si un servicio militar general significa un servicio militar regular obligatorio de todos los súbditos en un ejército permanente, o si supone solamente un llamado a filas a todos los súbditos en tiempo de guerra. En el ejército rebelde de J.G. Thupa Amaro, la paga era la misma que había en el ejército español que luchaba contra los insurrectos. Me parece que la obligación general de un servicio militar, significaba que todos los capaces de combatir se debían presentar ante el llamado, con el arma que tuviesen. Esto se parece más a una movilización general que a un ejército nacional, y probablemente sea a repetición de algunos antiguos modelos incaicos. La obligación militar en el Estado rebelde se extendió a todos, no sólo a los miembros de las comunidades.

La nueva administración tomaba de la antigua la mayoría de sus instituciones. Quedaron los caciques, el cabildo, los alcaldes, toda la antigua organización de la comunidad rural y del municipio. Había, sin embargo, una diferencia radical. El gobernador, es decir, el cacique principal del pueblo, debería ejercer su autoridad sobre toda la población de la aldea, lo mismo que sobre las autoridades del municipio. Sobre las comunidades y municipios, apareció una nueva administración, los gobernadores de provincia y la administración militar, cuyo poder se extendía sobre toda la población.

No está claro de qué manera se diferenciaba la administración judicial, pero sus órganos son visibles, así, en la disposición de D.C. Thupa Amaro, aparece un juez de pesquisa de provincia. Claramente, por encima de las autoridades locales se encuentran las autoridades de los diferentes centros. Las autoridades disponen de escribanos, aunque se mantiene el oficio de escribanos reales y públicos.

La Iglesia conserva su lugar en la organización del Estado, subordinada al soberano. El que la mayoría de los sacerdotes se declarase contraria a los insurrectos, obligó a las autoridades rebeldes a nombrar nuevos párrocos.

**La actitud de los insurrectos frente a la hacienda estatal y los bienes de los resistentes, es inequívocas. La hacienda estatal es tomada por la nueva administración, los bienes de los resistentes son confiscados y utilizados con fines bélicos, deben ser divididos entre los vencedores.**

En el capítulo primero, nos hemos referido a la percepción de las divisiones étnicas. Los habitantes del Perú si no contamos a los peninsulares, pertenecían a uno de dos grupos: indígenas (Runa), es decir, gente, y españoles criollos. El programa de los rebeldes tuvo en cuenta esta división. Prevenía que los miembros del segundo grupo, los criollos, debían tener los mismos derechos y las mismas obligaciones que los restantes súbditos del Inca. Al mismo tiempo, se trataba a los criollos con desconfianza, como potenciales aliados de los europeos y también se les mostraba desprecio. Les garantizaban sus bienes y vidas si se declaraban del lado de la insurrección. Una parte de los insurrectos tiene hacia los criollos una actitud mucha más negativa aún, dispuestos a tratarlos como a europeos.

Los jefes rebeldes contaban (esto se ve claramente tanto en el centro de Tungasuca, como en el de Azángaro) con la posibilidad de un compromiso con las autoridades españolas. Este compromiso debía significar un reconocimiento de las autoridades españolas y del Rey de España, pero al mismo tiempo, la realización de una parte de las reformas postuladas por los insurrectos: liquidación de los trabajos forzados y de las limitaciones del comercio, toma de la administración local por individuos nacidos en el Perú, liquidación del oficio de los corregidores, introducción de un sistema único de impuestos y de una administración única para toda la población, e incluso la expulsión de todos los europeos. En los otros centros rebeldes también se presenta una tendencia a reconocer el poder del Rey de España, a cambio de la realización de una reforma tributaria, y de la liquidación, o al menos de la limitación, de las divisiones de castas y estamentos.

A juzgar por las órdenes de las autoridades rebeldes, que recuerdan que los criollos son también compatriotas, paisanos; por las declaraciones de Julián Thupa Catari, acerca de la intención de expulsar a los caciques que se refugiaron en la Paz; y por los proyectos de confiscar las haciendas de los españoles, me parece que entre los insurrectos había también una tendencia, no formulada por escrito, hacia la redistribución de las propiedades agrarias.

Entendemos que los objetivos de los insurrectos, incluso sin anunciar abiertamente la liquidación de todas las haciendas, suponían que los vencedores liquidarían todas aquellas haciendas surgidas en los siglos XVII y XVIII en terrenos que eran considerados como propios por las comunidades rurales. En los documentos y declaraciones de los rebeldes, el problema de la propiedad de la tierra aparece bastante marginal. Dámaso Catari declaró que, después de la victoria, los revolucionarios esperaban vivir como señores de sus propias tierras. Sin embargo, solamente el problema de la propiedad de la tierra puede aclarar la causa del porqué, pese a todas las garantías de la vida, seguridad y bienes anunciadas por los rebeldes, los criollos se declararon siempre contrarios a la insurrección. Por últimos, la muerte de los criollos, o en general, de los blancos, aparece claramente en los documentos rebeldes más como una sanción contra los resistentes, que como una parte del programa de la insurrección.







## Capítulo VI

### **SOBRE LO QUE DICEN LOS CONTRARIOS A LA INSURRECCION ACERCA DE LOS OBJETIVOS DE LOS INSURRECTOS**

He tratado de considerar, en primera instancia, los documentos producidos por los contrarios a la insurrección de la misma manera que las fuentes hechas por los rebeldes. Sin embargo, debido a que tuvo lugar un intercambio permanente de información entre las autoridades españolas, y a que algunos de los autores de los documentos se encontraron con los representantes de diversos centros rebeldes, consideré que no tendría sentido alguno clasificar las fuentes según los centros rebeldes, de los cuales se habla de ellas. He reflexionado también acerca de si no sería mejor clasificar la información según temas, describiendo sucesivamente la actitud de los insurrectos frente a la independencia, los cambios sociales, económicos, etc., pero ésto sería en realidad una descripción de las actividades del Estado rebelde, y no de los objetivos de los insurrectos. Por esta razón, he elegido la forma de exposición menos agobiante para el lector, la discusión sucesiva de los documentos, colocados en orden cronológico, según el esquema utilizado en el capítulo anterior en la construcción de la tabla que presenta los objetivos del centro rebelde de Tungasuca. Dada la cantidad de documentos y la información en ellos contenida, la exposición no se hará en forma de tabla, sino de descripción.

## Resúmenes de documentos

1. La "relación del más horrendo atentado que cometió Josef Gabriel Tupac Amaru, cacique de Pampamarca, en la persona del corregidor de Tinta, en la jurisdicción del obispado del Cusco, y otros delitos que executó", fue escrita probablemente después del 13 de noviembre, aunque está fechada el 10, puesto que contiene informaciones sobre acontecimientos posteriores a esta fecha. El autor es anónimo, aunque a juzgar por el texto, estuvo en Tungasuca el 10 de noviembre de 1780, y conocía el quechua. Si fue un peninsular, lo que es poco probable, debió haber vivido en el Perú desde hace muchos años.

Al describir la ejecución del corregidor Arriaga, el autor afirma:

Asistían a él [al suplicio de Arriaga -J.S.], más de seis mil hombres entre Yndios y Mestizos... a los quales intimó en su lengua natural (vestido ya de las insignias reales que usaban los Incas), diciéndoles: Que era llegado ya el tiempo en que debía sacudir el pesado yugo que por tantos años sufrían de los españoles, y se les gravaba diariamente con nuevas pensiones y hostilidades: Que sus arbitrios iban hasta executar iguales castigos en todos los corregidores del reyno; exterminar a todos los europeos y quitar los repartimientos, aduanas y otros semejantes exacciones que a dictamen suyo desolaban el reyno. Añadía que en nada contravenía a la obediencia del Rey; que rezarcía los quebrantes que observaba en la Fé Católica pues ella era toda su veneración y el Cuerpo Eclesiástico su respeto; que removidas las injusticias su único anhelo era conquistar a la fé, los Yndios gentiles y retirarse después a gozar al fruto de sus expediciones; que no desmayasen en lo comenzado y lograsen su libertad, que bien sabían que el amor que en ésto les manifestaba tendría por fin el perder la vida en semejante suplicio como el que acababan de ver, pero que lo llevaría con gusto por dexar la gloria a su nación de verse ya restaurada a su antiguo estado.

Esta última palabra (Estado) puede entenderse como aparato estatal. El discurso despertó un entusiasmo general.

Luego extendió un Bando con este principio: Don Josef Gabriel Tupac Amaru Inca, de la Sangre Real y tronco principal. En él convoca a todos sus amados criollos americanos de todas clases

así españoles como mestizos e Yndios... protestando que él era Cathólico Cristiano y que en manera alguna violatoria las ynmunidades de la yglesia, que sólo tenía por objeto abolir la introducción de corregidores, libertar al reyno de aduanas, estancos y demás gabelas y acabar con todo europeo como principales autores de semejantes establecimientos.

Amenazó a los resistentes con penas, y algunas copias del texto, "remitió con sus confidentes, para que se fijasen en sitios públicos en las provincias y ciudades inmediatas como el Cusco y Arequipa. Escribió cartas circulares a los curas para que no impidieran con sus exhortaciones a los feligreses de sus doctrinas seguir este partido. Los hizo con algunos particulares". El Inca confiscó en Tinta los bienes del corregidor y después abolió el obraje en Parupuquio, repartiendo tejidos, lo mismo hizo con el obraje de Pomacanchi. Se quedó con el dinero y los víveres. A continuación tomó la provincia de Quispicanchi, en el pueblo de Quiquijana, "los Yndios le besaron pies y manos como a su Señor"<sup>367</sup>.

Esta relación contiene, me parece, la primera proclamación de los insurrectos. El programa allí presentado no difiere del de las proclamaciones del Inca ya conocidas.

2. Juan Manuel de Moscoso y Peralta, obispo del Cusco, escribió una carta en el Cusco el 17 de noviembre de 1780, dirigida a J.A. de Areche y al virrey. El obispo, un criollo, sospechoso desde antes de la insurrección de simpatizar con las ideas independistas, realizó grandes tareas en la lucha contra la insurrección, lo que debilitó las sospechas que sobre él pesaban. En la carta al visitador escribió, que

todos [los vecinos del Cusco -J.S.] se hallaron prevenidos con una especie, de haberse declarado por esa Real Audiencia a este Indio la descendencia legítima del Rey Tupa Amaro..., la noticia es maligna para los indios, fáciles a la seducción, sin embargo de que el sedicioso sólo refería sus acciones a órdenes del Rey, sin expresar más.

---

367. CDIP 2, 2 pp. 255-257.

El obispo considera como partidarios potenciales del Inca a los indios, cholos y mestizos, al vulgo. Cree que el Inca combate a los corregidores, el reparto; a los indios "les ha prometido la abolición del tributo y franqueza de todos los pechos"<sup>368</sup>.

3. En la carta dirigida al virrey escribe que J.G. Thupa Amaro ha publicado un bando en nombre del Rey,

de que en adelante se quitan los corregidores y a su consecuencia, los repartos, también las alcabalas, tributos, aduanas, obrajes y cárceles, cuyos objetos los son de su persecución tenaz, poniendo en libertad a cuantos halla en las cárceles, incendiándolas, excepcionando de toda contribución a los que le siguen y dando franqueza para el robo<sup>369</sup>.

Lo que el obispo considera como robo, era en realidad la confiscación de los bienes reales y de los que se resistían, y no necesariamente un saqueo real, hecho por tropas indisciplinadas.

4. En un Auto que mandó publicar por bando, con la venida de la Junta de Guerra, el corregidor de la ciudad del Cusco, en todas las provincias de su jurisdicción, con motivo del levantamiento de Josef Grabiél Tupac Amaro "para quitar los repartimientos de los corregidores y algunas otras contribuciones establecidas", se declara que "Tupa Amaro se ha sublevado contra el Rey, ha dado muerte a su corregidor y se dirige a practicar lo mismo con otros, ha ofrecido libertad a los Yndios de tributos y a los demás de los derechos de Alcabala y de otras contribuciones". Este auto dispone,

que se guardaran los privilegios de los Yndios puntual y exactamente, de que no paguen Diesmos en este Obispado, y que quedarán libres de repartimientos de corregidores desde ahora, ni estén obligados a pagar lo que les ha repartido por los dichos corregidores y en lo posterior no serán por ningún motivo presos en obrajes, ni pagarán obvenciones y se les promete a los mestizos el beneficio de que no paguen la Alcabala ni los derechos de Aduana y que gozarán de esta franqueza y libertad los suso-

---

368. CDIP 2, 2 p. 278.

369. CDIP 2, 2 p. 285.

dichos, sus hijos y descendientes y se les concede del mismo modo perdón e indulto general... y finalmente serán atendidos en un nuevo repartimiento de tierras y se les asignarán aquellas que sean suficientes a sus subsistencias.

Al mismo tiempo anuncia que "a todos aquellos mestizos y demás gentes que se alistén bajo las vanderas del Rey, se les pagará diariamente el sueldo de dos reales día"<sup>370</sup>. El sueldo en las tropas españolas debía ser igual al pagado en el ejército del Inca; 2 reales diarios a los indios, 4 reales a los españoles<sup>371</sup>. Este Auto está fechado en el Cusco el 20 de noviembre de 1780, es decir, después de la batalla de Sangarará, en la cual las tropas españolas fueron derrotadas.

Estas disposiciones anuncian de facto, las mismas reformas propuestas por el Inca. Es una diferencia fundamental el anuncio de una reforma agraria, acerca de la cual no se habla en los documentos rebeldes, sin embargo, no podemos decir que los insurrectos no la realizasen.

5. Un coronel de las milicias de Azángaro escribe el 20 de noviembre de 1780, desde esta ciudad, al corregidor de Larecaxa, contando cómo salvó su vida. Afirmaba, "que había estado casado con la nieta de un cacique de Chuquiguanca", y "diciendo ser limeño de nación". Al entender del coronel, "el principal fin de este Yndio José Tupamaro es coronarse, para lo que, y para atraer a su facción a todos los españoles criollos e yndios ha mandado por Auto... en nombre del Rey... que desde el día de la publicación no habían repartimientos, aduanas, alcabalas, mitas de Potosí, ni obrajes". Ordenó también "prender a ahorcar a todos los corregidores y chapetones". En Jaquijana, lanzó "a la plaza toda la ropa de Castilla", que encontró en un almacén, lo que recogieron los que quisieron"<sup>372</sup>.

Particularmente importante resulta la información de que se arrojaron, a título de represión, las telas de Castilla. Hasta la reforma

---

370. CDIP 2, 2 pp. 289-291.

371. CDIP 2, 2 p. 277.

372. CDIP 2, 2 p. 292.

de los años setenta, todo el sur del Bajo Perú fue un gran productor de telas, que eran vendidas en el Alto Perú, Tucumán, Chile e incluso en Buenos Aires. Las reformas de Carlos III, que cambiaban las rutas de comercio y que hacían posible una importación masiva de textiles desde Europa, amenazaban la producción local, aunque después de la insurrección el Cusco continuó siendo un gran productor de textiles.

6. El obispo del Cusco, en una carta fechada el 21 de noviembre de 1780 afirma que "las torcidas intenciones del amotinado son el logro de la Corona, que imagina suya"<sup>373</sup>.

7. Una semana más tarde, el corregidor del Cusco comunicó, que "don José Tupa Amaro... aspira conmovier el ánimo universal para engrosar sus fuerzas y con ellas abatir el Estandarte de Jesucristo y el Real Pabellón de nuestro Católico Monarca"<sup>374</sup>

8. A finales de noviembre de 1780, el obispo del Cusco escribe a J.A de Areche, que el rebelde Thupa Amaro intenta apoderarse del reino.

Siendo su primordial intento la ruina de los corregidores contrarios, ha manifestado su infernal saña contra los repartos, aduanas, alcabalas, etc. La destrucción de obrages y la sujeción de los pueblos, ha derramado por todas partes unos edictos en que mezcla promesas con amenazas para que se prendan los corregidores, se quiten las dichas pensiones y todos le sigan en estas ideas... los indios y mestizos abandonan sus pueblos por seguirlo.

Después de anunciada la excomunión, el Inca "hizo publicar un auto, en que manda que, sin embargo de la censura, todos deben seguirle pena de la vida, sino dirigidos únicamente a exterminar los repartimientos, y otras introducciones perjudiciales al público"<sup>375</sup>.

---

373. CDIP 2, 2 p. 297.

374. CDIP 2, 3 p. 587.

375. CDIP 2, 2 pp. 312-314.

En otra carta escrita simultáneamente al virrey, el obispo enumera los obrajes y chorrillos ocupados por el Inca y afirma que el Inca "se deja entender que reforzado de gentes, víveres y lo que encontrase en estos chorrillos y obrajes, no dificulta la empresa de apoderarse de este vecindario, como eficazmente pretende... Toda su idea es el Cusco, para establecerse Señor de una Corte, que lo fué de los que dice traer su descendencia...". Al parecer del obispo, lo respaldan los indios, los mestizos y otras castas, a los cuales considera como principales e influyentes<sup>376</sup>.

9. La Junta de Guerra convocada por el corregidor de Arequipa con ocasión "del levantamiento de Tupac Amaru del 5 de diciembre de 1780" decidió, entre otras cosas, que

renueve la orden que se enuncia tenerse dada para que se recojan las lanzas que están dispersas y que se procure con maña y prudencia recoger las que tengan los indios entregándoles hondas y palos en su lugar, por ser éstos más hábiles en su manejo aparentando si lo pidiese el caso el haber necesidad de su reconocimiento y compostura sin manifestar desconfianza.

Acordaron también, "el perdón general para los que pudiesen ser cómplices en las turbulaciones pasadas". Además de esto,

teniéndose entendido que el concepto de caudal perteneciente a Su Majestad, ha de ser un móvil, el más principal que arrastre al perberso Tupa Amaro al designio de entrar en esta ciudad según lo ha expresado y que tal vez podrá conseguirlo a eficacia de sus maiores fuerzas. Es mui conbeniente, que se remita dicho caudal a la de Lima...

por vía marítima, ya que por tierra podía caer en manos de los rebeldes<sup>377</sup>.

10. Muchas e importantes informaciones se encuentran en la "Continuación de las operaciones lastimosas executadas por el traydor

---

376. CDIP 2, 2 pp. 309-310.

377. CDIP 2, 4 pp. 48-51.



Josef Gavriel Tupac Amaru en las provincias y pueblos de los obispados del Cusco y de Arequipa, después de la derrota de la expedición de don Fernando Cabrera, corregidor de Quispicanchi", fechada en el Cusco, el 10 de enero de 1781. Esta continuación, se compone de algunas menores. El 28 de noviembre de 1780, las tropas comandadas por el corregidor de Puno, J. Orellana, llegaron a Caracoto, en la provincia de Lampa. "Allí, se tuvo noticia fixa de que los Yndios rebeldes comisionados de su Rey Ynca Tupa Amaro (como ellos mismos le llaman)", tomaban los pueblos "quemando a su entrada las cárceles, matando a los españoles y alistando gentes con violencia para cumplir los perversos designios de su infame gefe". El texto recuerda también "una carta de un alcalde que citaba al Justicia Mayor de Azángaro" (por Tupac Amaru)<sup>378</sup>.

"El día 14 (de diciembre de 1780 -J.S.) se presentó al corregidor el cacique de Caracoto manifestando una orden de Yndio Sanca [coronel de J.G. Thupa Amaro -J.S.], para alistar gente de dicho pueblo... imponiendo la grave pena de muerte al que se impusiese en nombre de su Ynca Rey y Señor del Perú"<sup>379</sup>.

J.G. Thupa Amaro, antes de entrar el 6 de diciembre de 1780 en Ayaviri, escribió al

Cura de la capital exortándolo para que no permitiese que los nuestros se refugiasen, ni guarecisen de la Yglesia, ni su Cementerio: Que predicase a todos siguiesen su partido, sino querían verse destruidos y asolados... y que le esperase a la puerta de la yglesia con Palfo, Copa de Coro, Yncensario y agua bendita, como corresponde a su persona, y se le recibía en las demás Poblaciones. [...] En Ayaviri puso [J.G. Thupa Amaro - J.S.] fuego en la cárcel y destruyó varias estancias de los vecinos, matando todos sus ganados y talando sus campos. [...] El día 9 entró en Lampa... asoló la cárcel y casas del cabildo, saqueó todas las demás y despachó sus gentes a las haciendas y minerales de los europeos... y a los del criollo Tobar, las que arruinaron destruyendo sus trapiches y almacenes, llevando cuanta pella y efectos encontraron. Los vecinos de Lampa habían custodiado en la Yglesia y otros entierros muchos caudales...

---

378. CDIP 2, 2 p. 407.

379. CDIP 2, 2 p. 410.

pero de todo se apoderó, porque le daban avisos ciertos... Nombró por su justicia Mayor al Cacique de Pacoriconá, y le dió orden de quitar la vida a todo chapetón que encontrase y que los criollos que habían uido, procurase arrestarlos y enbiarlos a su presencia...<sup>380</sup>. [...] En todas estas doctrinas y pueblos practicó el rebelde lo mismo, en orden al incendio de las cárceles y al nombramiento de Justicia Mayor y caciques, aparentando su conducta con el pretexto... de que se ánimo sólo era extinguir repartimientos, mitas de minerales y aduanas.

Por todas partes los indios saqueaban las haciendas y estancias y perseguían a los españoles. "Todas las piezas de fundición que encontró en las haciendas, obrajes e yngenios, como son paylas, peroles, los hizo conducir a su Tungasuca para construir cañones y balas, en cuyas manufacturas y labranza trabaja con tezón". En todas las provincias "le aclamaban Rey, Redentor y Señor Propietario de los Reynos del Perú".

El autor del documento considera que las cartas y edictos se los escribían al Inca unos españoles cultos, a los cuales mantenían a su lado por la fuerza; considera, también, que las disposiciones del corregidor y de la Junta de Guerra del Cusco ya citadas y fechadas el 20 de noviembre de 1780, que anunciaban la abolición de las cargas "calificadas de ser injustas por el Rebelde, fueron celebradas por la plebe "con grande alboroso... que quizá insolentó más al rebelde, viendo que sus mandatos ya se iban obedeciendo". Pese a que J.G. Thupa Amaro escuchaba misa y rezaba el rosario diariamente, pese a que mostraba respeto hacia la Iglesia y la religión, consideraba que era un hipócrita. El autor de esta fuente se pregunta "¿Quién lo había constituido reparador de los agravios comunes?... ¿Qué Dios es que suscita el espíritu de este nuevo Moisés que viene a romper las cadenas de sus hermanos? ¿Qué fiador nos da de que aún no conserva afición a la religión falsa de sus mayores, cuya sangre tanto nos ensalsa?"<sup>381</sup>.

Para concluir: "Las provincias infelices de la Olanda que sacudieron la dominación española ministran exemplos que efectivamen-

---

380. CDIP 2, 2 p. 415.

381. CDIP 2, 2 pp. 416, 419-421.

te seguirá nuestro rebelde”<sup>382</sup>. “Tupac Amaru se había hecho mucho favor, reputándose testa coronada o con derecho para coronarse”<sup>383</sup>.

La parte resumida de la relación informa acerca del programa económico de los insurrectos, y al menos parcialmente, acerca de la reforma administrativa y el programa político. No sabemos todavía qué paso con los terrenos de las haciendas liquidadas, los animales fueron utilizados para alimentar las tropas y los capitales confiscados para financiar los costos de la guerra. La mayor parte de la población se entregaba al Inca sin resistencia y con entusiasmo. Desde finales de noviembre, el Inca aparece en las tierras liberadas como soberano, lo cual parece confirmar, la fecha del manifiesto real del 26 de noviembre de 1780.

11. Según el corregidor de Puno, J.A. de Orellana, cuando el Inca a comienzos de diciembre de 1780 tomó Ayaviri, habría dicho, “que su ánimo nunca tenía por objeto el agravio de los criollos, sino el exterminio de los corregidores y chapetones, y quitar los repartos, alcabalas y mitas de Potosí”<sup>384</sup>.

12. El fiscal del virreinato de Buenos Aires afirmó, el 15 de enero de 1781, que el Inca se remite a las órdenes del Rey, “conociendo la suma deferencia que aquellos naturales están acostumbrados a prestar a las órdenes del Rey y el horror con que suelen mirar a los corregidores... y europeos”, pero más adelante, el Inca

ya silencia los mandatos del Rey y procede como el más distinguido indio de la sangre real de los Incas y troncos principal, a libertar a sus compatriotas de los agravios, injusticias y servidumbre en que los habían tenido los corregidores europeos. [...] El nombre del Rey... sin especificar el Sr. D. Carlos III... sólo se repitió..., se convirtió de comisionado en redentor de injusticias y gravámenes, sin más impulso que el de su conmiseración por sus compatriotas, abriéndoles ya camino a la aclamación por su Rey... hasta elevarle al trono extinguido de los infieles tiranos reyes del Perú, que es sin duda el blanco de sus conatos.

---

382. CDIP 2, 2 p. 422.

383. CDIP 2, 2 p. 429.

384. CDIP 2, 3 p. 39.

El Inca, conocimiento de los acontecimientos de Arequipa, La Paz, Chayanta “y los rumores de que en otras provincias se hallaban los naturales algo inquietos”, “les ofrece la libertad no sólo de derechos de aduana, sino de alcabalas, tributos y servicios de minas”<sup>385</sup>.

El fiscal no duda; sabe que el objetivo es la independencia y la reforma tributaria.

13. Según “La Relación de los funestos acaecimientos” en las provincias de Paria y Carangas, del 30 de enero de 1781, cuando los indios del pueblo de Chalapata se negaron a satisfacer los reales tributos, el corregidor de Paria arrestó al gobernador y a los otros principales. Poco después, este corregidor se vio atacado por una tropa de mil indios, y tuvo que refugiarse en la iglesia con 12 hombres y dos negros, de donde lo “arrebataron y lo degollaron por mano de su propio esclavo”. Murieron algunas personas más, pero los restantes se salvaron, escapando vestidos como indios.

A los demás escondidos antes del combate siendo criollos, mestizos y cholos, el mismo principal alzado, recogidos después, les dió libertad y aún arbitrios para que bolbiesen (aunque a pie) a sus casas, de donde se infiere que toda la furia de esta canalla se dirige únicamente contra los europeos o españoles que a éstos se parecen.

También en la provincia de Carangas mataron el corregidor y a más “de treinta españoles, que le acompañaban: cuyas cabezas de los corregidores se las embiaron... al rebelde J.G. Thupa Amaro, a quien ya reconocen por su Rey y Señor después de la muerte de Tomás Catari”<sup>386</sup>.

Esta relación es el primer conjunto más o menos grande de informaciones acerca de las actividades de los “de abajo”. En Carangas y Paria se conocían los acontecimientos de Chayanta, donde Tomás Catari fue jefe rebelde desde agosto de 1780; después de su muerte, lo fueron sus hermanos: Dámaso y Nicolás. Según informaciones que

---

385. CDIP 2, 2 pp. 446-447.

386. CDIP 2, 2 pp. 473-474.

poseemos, Tomás Catari nunca se nombró soberano, aunque intentó representar a los indígenas de Macha y a los de toda la provincia de Chayanta ante las autoridades españolas. La información de que en Carangas y Paria los indígenas lo consideraban como su soberano, solamente demuestra, que en varias regiones del Perú, los ánimos eran favorables para la proclamación de un Rey propio del Perú.

Resulta ser de vital importancia la convicción de los rebeldes acerca de la abolición del tributo, a cuyo pago se niegan. El autor del documento, según entiendo, al igual que los rebeldes, distingue dos tipos de españoles, es decir, aquellos españoles que parecen europeos y los que no son parecidos a los europeos. Y como al mismo tiempo, la indumentaria indígena protege de las represiones, entiendo que los españoles perseguidos, y que se semejan a los europeos, son miembros de las capas altas de la sociedad local, bastante hispanizados. Simultáneamente, este procedimiento testimonia el fenómeno, que a falta de un término mejor, ha dado en llamar "aculturación selectiva".

Los insurrectos, según las fuentes hasta ahora consideradas, nunca combatieron al parecer, todo lo que era europeo o lo que aparecía como europeo. Al mismo tiempo, la lucha contra el régimen español, en la cual no se toca ni la vida ni los bienes de los criollos, mestizos y cholos, constituye la aceptación de su existencia, de su condición de compatriotas, siempre con la condición de que se asimilen a la cultura indígena, o sea siempre cuando demuestren la aceptación de lo que aparece como propio de las masas. En el lado de los insurrectos también hay lugar para los negros esclavos.

14. La relación de un funcionario de la Real Caja de la provincia de Carangas informa ampliamente acerca de los acontecimientos mencionados en el documento anterior.

Los indios de tres doctrinas y pueblos degollaron al corregidor y tres españoles familiares suyos, dos gobernadores. [...] De quince mil y más pesos hallaron en el cuarto del corregidor, como de los demás muebles y alhajas, hicieron repartimiento entre aquellos comunes... nombraron un indio capitán... con orden de pasase a las doctrinas vecinas y degollase a los gobernadores, lo que verificó.

Este capitán con algunos indios armados y otros españoles y mestizos vecinos, "habiéndoles hecho antes prestar obediencia y vasallage con juramento a Tupac Amaro" tomó Carangas. Allí, "degollaron a un familiar del corregidor y al contador de las reales cajas, sin permitirseles ni aun el recurso de la confesión sacramental". El autor de esta relación alcanzó a convencer al capitán y al común, de que es menester dejar el haber de los muertos y las cajas reales bajo custodia, y a continuación, todos le aclamaron con sus capitanes por corregidor, abogado y defensor. Más adelante, sostiene que los indígenas "unánimes conspiran en sus inquietudes a la abolición total de los repartimientos"<sup>387</sup>.

15. Según una carta que refiere los estragos hechos por los indios alzados en Cochabamba (26 de febrero de 1781), los insurrectos mataron a dos sacerdotes "y toda la variedad de personas que no eran Yndios". "En Tapacari mataron... a todos los que tenían cara blanca sin distinción de sexos", en total a doscientas personas. En este mismo sitio, ofendieron a los clérigos y a la hostia, quemaron las imágenes en la plaza. "A las mugeres españolas después de matarles a su vista los hijos... las encerraban en el convento y manejándose con ellas torpemente, morían degolladas a su manos". Semejantes acontecimientos tuvieron lugar por lo menos en siete parroquias, "que todos se han sublevado a un mismo tiempo por Carnestolendas, que fue la orden del rebelde Tupac Amaro, cuyo retrato han sacado los Yndios y a quien intitulan su Rey y Redentor, aclamando a un vil Yndio Arriero infame, que se quiere atribuir el nombre sagrado de Rey, quitándosele al que Dios nos ha dado". Los insurrectos eran "Christianos en la apariencia" y "son muy dignos de que queden reducidos a la miseria y esclavitud que merece su ingratitud y maldad para así conozcan a Dios, a su Rey y la ley en que deben vivir y morir".

El autor de esta carta no fue testigo de los acontecimientos, no sabemos entonces en qué grado exagera. A mi entender, es importante que el autor crea que los insurrectos mataban a todos los que no eran indígenas, incluso a algunos curas, y que reconozcan al Inca

---

387. CDIP 2, 2 pp. 485-488.

como Rey. Sostiene también que es menester liquidar las tierras de las comunidades y otras "excepciones", que les ha permitido el rey, y mantener a los indios en el Yanaconazgo, sujetos como esclavos. Se le ve dispuesto a tratar la insurrección como una rebelión campesina<sup>388</sup>.

16. En la sentencia dada el 20 de febrero de 1781 contra los insurrectos hechos prisioneros en La Planilla, es decir, contra los comandados por los hermanos Catari, se distinguen cuatro géneros de delitos: el Comandar la rebelión, el que aquellos "que por su genio inquieto y relajadas costumbres no han necesitado seductores y han entrado voluntariamente en el partido sólo por seguir la voz de la rebelión y aprovecharse del hurto", aquellos que llevados del interés de no pagar tributos, reparto y otras pensiones se han venido a los Cataris, aquellos pusilámines, que sin libertad para resistir las amenazas, ni emprender la fuga, se hallaron coactos en el campo"<sup>389</sup>. Esta información indica un frecuente motivo para unirse a la insurrección, la liquidación de la odiadas cargas y abusos.

17. El fiscal de la audiencia de La Plata anotó el 12 de marzo de 1781, que "quando se divulgó que asaltaban los Yndios el vecindario de Cochabamba, los vecinos comenzaron a combatirlos aclamando a Carlos III". La insurrección en Canas y Chayanta tiene como fin "la diadema para" J.G Thupa Amaro. Los hermanos Catari luchan también por esto, y por volver al "antiguo libertinaje e irreligión". Los españoles huyendo salvaron sus vidas, los rebeldes mataron a los caciques que no se unieron a la insurrección y "rara es la hacienda que no fuese saqueada". El fiscal concluye, que J.G. Thupa Amaro "tira líneas al Sagrado de la Corona y a sacudir el yugo de la más justificada, suave y amable dominación"<sup>390</sup>

De la misma manera que en el anterior documento, se ve aquí que para las autoridades españolas, o en general, para los chapetones, pensar en otro rey significaba ya una falta de religiosidad, era la

---

388. CDIP 2, 1 pp. 508-510.

389. CDIP 2, 2 p. 537.

390. CDIP 2, 2 pp. 565-567.

apostasía, el regreso al paganismo. A partir de los textos no se concluye que todas las haciendas hayan sido destruidas, ni que se haya luchado por principio contra la Iglesia y el clero. Fácilmente, se puede explicar la destrucción de las iglesias, puesto que eran utilizadas como fortalezas por los "carlistas" y más de un clérigo era detestado por sus feligreses en el Alto y Bajo Perú. Por último, ninguno de los textos sostiene que se matara por principio a los que no fuesen indígenas, como a los chapetones.

18. Los oficiales vecinos y habitantes de la provincia de Tupiza pidieron a Don José Reseguín, comandante general de las tropas que marchaban hacia La Paz con refuerzos, que se quedara en la provincia, puesto que "algunos indios incógnitos" derraman "cartas sediciosas publicando bandos y órdenes, en nombre del principal rebelde" J.G. Thupa Amaro, "hasta plantar horcas en el pueblo de Estarca, para ajusticiar en ellas a todos los que... no adhiriesen a las ideas de aquel cabeza de la rebelión", que son "anhelar a la subversión de este reino y colocarse violentamente en la posesión de él". Los rebeldes dominaron los pueblos mineros, "después de haber dado muerte a los jueces y principales vecinos de dichos pueblos". El control sobre Tupiza significa aislar el Alto Peru de La Plata. El texto describe además algunas profanaciones de iglesias, consistentes en el asesinato del corregidor y en el tirar su ataúd, así como en la expulsión del "cura de la doctrina de Tatasí a destierro formal "para que no "administrase el pasto espiritual a sus feligreses"<sup>391</sup>.

Los autores de la fuente no sostienen que los insurrectos quisieran renegar del catolicismo o matar a los que no fuesen indígenas. Evidentemente, entre los jueces y vecinos principales, muertos en los pueblos mineros, la gran mayoría eran representantes de las castas altas; del texto se deriva que los mataron precisamente por ser vecinos principales y jueces. Los jueces son funcionarios, y perseguir a los funcionarios es algo natural y comprensible, especialmente cuando son los funcionarios del corregidor. La muerte de los vecinos principales se puede explicar sólo de una manera, su-

---

391. CDIP 2, 2 pp. 576-577.



poniendo que se trata, en este caso, de empresarios mineros y de individuos relacionados con el enriquecimiento en la minería, es decir, en base al trabajo forzado de los mitayos y a todo tipo de abusos y excesos.

Vale la pena anotar que los individuos muertos por los insurrectos en la provincia de Tupiza participaban, todos ellos, de la acumulación organizada por el Estado y por personas privadas, de la plata destinada a la exportación para Europa, que el capital acumulado se apoyaba en las obligaciones extraeconómicas.

19. El comandante de una de las guarniciones de la provincia de Jujuy escribió al gobernador de la provincia diciendo que

los indios Tobas han esparcido la voz por su intérprete y caudillo José Quiroga, cristiano, que se ha aliado con ellos, diciendo que a los pobres quieren defenderlos de la tiranía del español y que muriendo éstos todos, sin reserva de las criaturas de pechos, sólo gobernarán los indios por disposición de su Rey Inca: Cuyo maldito nombre ha hecho perder el sentido a estos indios, pues muchos de mediana comodidad y que lo pasaban muy bien, se han hecho a la parte de los Tobas<sup>392</sup>.

20. El 13 de abril, el obispo del Cusco informa al virrey que

estos naturales indóciles y negados a todo principio de humanidad y religión... una vez que se abandonaron al extremo de sacudir el yugo de la subordinación, han transtornado el orden de su gobierno político y cristiano; se les ha brindado con la independencia y excepción del tributo y demás cargas... con otras perniciosas sugerencias del Impostor....

Más adelante, llama al Inca "sacrílego usurpador" y afirmar que "estos dominios" deberían quedar bajo el dominio español<sup>393</sup>.

---

392. CDIP 2, 2 p. 594.

393. CDIP 2, 2 pp. 642-643.

21. Don Manuel de San Roque, quien durante dos meses estuvo prisionero en Tungasuca y por algún tiempo cumplió las funciones de escribano rebelde, declaró que Micaela Bastidas,

aunque se presentaban varias quejas de agravios que hacían los indios a los españoles y mestizos, jamás se vió se aplicase remedio para contenerlos. Que por las conversaciones que la dicha tenía con el declarante y otros presos, se dejaba conocer que la pretensión del rebelde era a reinar, que para poderlo hacer sin embarazo, había de recoger a todos los europeos y los había de poner en el colegio de la Compañía, a donde debía estar hasta su muerte<sup>394</sup>.

Evidentemente, Manuel de San Roque quería presentarse como un gran enemigo de la insurrección, mayor de lo que en realidad lo fue durante su estadía en Tungasuca. He presentado anteriormente algunos ejemplos de las disposiciones dadas por el Inca y su esposa, para contener a los indígenas de perjudicar a los mestizos y españoles.

22. Según el "Diario de lo acaecido en los pueblos de la provincia de Chucuyto, del obispado de La Paz, durante su rebelión", cuando el 25 de marzo de 1781 las tropas carlistas entraron a Juli, encontraron en la plaza 71 cadáveres, entre los cuales estaban los de los dos caciques de Juli. A uno de ellos, los insurrectos le sacaron el corazón y a su esposa le "chuparon la sangre". La mayoría de los muertos fue sacada de las iglesias. En los cuatro pueblos vecinos no había quedado cacique ni español alguno. Los indios aclamaban por verdadero rey, a uno de los hermanos Catari. De Juli, junto con las tropas, salieron algunos españoles y españolas y "cinco curas y clérigos, que de siete que había en dicho pueblo se quedaron voluntariamente dos"<sup>395</sup>.

En esta relación nos llaman la atención dos hechos: Se mataba en Juli y sus alrededores a los caciques y españoles célebres, es decir, a los más ligados con el poder y a los más ricos, quienes habían tenido una mayor participación en los excesos y abusos. Pese a que

---

394. CDIP 2, 2 p. 711.

395. CDIP 2, 2 p. 660.

con las creencias cristianas no concuerdan actos tales como el arrancar un corazón o beber la sangre, dos de los clérigos se decidieron a permanecer entre los rebeldes; los cinco restantes partieron. Pero todos ellos sobrevivieron a la matanza. En Juli, es decir, a mitad de camino entre el centro rebelde dirigido por el Inca y el comando por Julián Thupa Catari, se le llamaba Rey al segundo. Esto último se puede explicar fácilmente si tenemos en cuenta que tanto Juli, como Sicasica y La Paz se encontraban y se hallan hoy en día, en una región en la cual se habla aymara. El mismo hecho de que los insurrectos de Juli se remitiesen a un centro rebelde más nuevo, comandado por Julián Thupa Catari, parece indicar que en Juli la insurrección estalló como resultado del transcurso de los acontecimientos en otros lugares y no por directa inspiración. Se repite aquí el mecanismo descrito en el capítulo precedente, en base a las disposiciones del Inca Casimiro Thupa Amaro. No interesa quién es el rey, sólo que sea el propio, es decir uno, al cual se pueden confiar los objetivos y deseos propios.

Resulta característico que más al sur, en Oruro y Chayanta, e incluso más lejos, en Tupiza y Jujuy, la gente se remitiese a Thupa Amaro. Así, por ejemplo, en una carta que escribió Andrés Mestre, gobernador de Jujuy, al virrey Don Juan José de Vértiz, afirma que "el maldito nombre de Thupa Amaro ha causado a la gente común la alteración"<sup>396</sup>.

23. También entre los realistas, y no sólo entre los rebeldes, circulaban diferentes rimas y versillos. Según uno de ellos, datado en abril o mayo de 1781, ya que fue escrito después de la captura del Inca, "el Inca, contrario a Dios y a la ley quiso usurpar a su Rey el más sagrado derecho, establecer su trono siendo a su Monarca igual". La décima de este versillo dice que Orellana, Leysequilla, Villalta y Flores, los cuatro célebres comandantes españoles: "Son los cuatro Americanos", que "se han hecho por sus manos quatro Reconquistadores"<sup>397</sup>.

---

396. CDIP 2, 2 p. 672.

397. CDIP 2, 2 pp. 673-674.

Ya hemos citado más arriba un documento rebelde firmado por el escribano público y de la Nueva Conquista Don José Guaina Capac. La Nueva conquista debía significar el triunfo de la insurrección, y podía referirse sólo a la conquista del Perú por los Incas y no por los conquistadores. Del lado de los realistas, la victoria significa reconquista, pero es la reconquista por los españoles y no por los Incas.

24. El autor de la carta fechada en Arequipa el 7 de mayo de 1781, de la cual ya hemos citado algunos fragmentos, dice por ejemplo lo siguiente:

Los Yndios de Paria pasaron a Colcha y rompieron la cabeza al cura, que escapó huyendo y le mataron dos ayudantes. Los mismo hicieron en Llani y Orizquiavi, cuyos curas fueron muertos. Después pasaron a Colquimarca y mataron al cura y a ocho hacendados sorprendiéndolos en sus casas y aniquilando sus haciendas.

El autor nos informa también de muchos casos de muerte o golpes a los curas, asesinatos de españoles y también "a los de su nación que usaban camisas"<sup>398</sup>. Sin embargo, no podemos concluir del texto que a los clérigos se les matase por ser curas, sino que se les mataba por lo mismo que a los corregidores, mineros, hacendados y en general a los españoles.

25. Por sentencia de J.A. de Areche, Micaela Bastidas fue declarada culpable de

juntar gente, condenando al último suplicio a los desobedientes, [...] esforzando y animando a los indios, dando bastones de coroneles a los que creía más adictos, hablando con horror de los españoles y con expresiones que imprimiesen mayor odio a los naturales, ofreciéndoles que sólo pagarían tributo pero no otro derecho alguno, gozando de la propia libertad que gozaban en tiempo de su idolatría, prefiriendo en sus conversaciones, palabras que denotaban que aspira a reinar.

También era culpable de expedir edictos y bandos, dando comisiones, mandando cerrar iglesias "cuando quería". Micaela bastidas "daba pases, escribía cartas a fin de publicar los felices sucesos de su marido"<sup>399</sup>, en pocas palabras, realizaba diferentes funciones de jefe de gobierno durante la guerra, jefe que administraba, organizaba la provisión, que movilizaba las tropas, dirigía la propaganda, la administración de las tierras liberadas, etc.

26. La sentencia contra J.G. Thupa Amaro, lo declara culpable "de rebelión o alzamiento general de los indios, mestizos y otras castas... con la idea... de quererse coronar Señor de ellos y libertador de las que llamaba miserias de estas clases de habitantes que logró seducir". Más adelante sostiene que "la nación de indios cree en la imposibilidad de que se le imponga pena capital por lo elevado de su carácter, creyéndolo del tronco principal de los Incas... y por eso dueño absoluto y natural de estos dominios y su vasallage". "Los indios y las otras castas de la plebe" realizaron cada una de sus órdenes "y les ha hecho manifestar un odio implacable a todo europeo o a toda cara blanca o pucacuncas [puka kunka, en quecha: Cuello rojo -J.S.], como ellos se explican". El Inca expedía convocatorias, bandos y órdenes también en las cosas de la Iglesia,

ponía en las doctrinas curas, se recibía en las iglesias bajo palio, nombraba Justicias Mayores, quitaba los repartimientos... levantaba las obvenciones eclesiásticas, extinguía las aduanas reales y otros derechos que llamaba injustos. Abría y quemaba los obrages, aboliendo las gracias de mitas..., mandaba embargar los bienes de los particulares... y ... los caudales de las arcas reales. Imponía pena de la vida... plantaba o formaba horcas... se hacía pagar tributos... .

El Inca dejó "pasar en sus tropas la inicua de que resucitaría, después de coronado, a los que muriese en sus combates". Mandó fundir y fundió muchos cañones.

Asignaba el lugar de su palacio y el método de su legislación... y quería hacer patente su jura a toda su nación, atribuyéndose dictados reales... Se hizo pintar y retratar... con las insignias

---

399. CDIP 2, 2 p. 736.

reales de unco, mascapaicha y otras, poniendo por trofeos el triunfo que se atribuía haber conseguido en el pueblo de Sangarará... últimamente desde el principio de su traición mandó y mandaba como Rey... descendiente legítimo y único... de la sangre real de los emperadores gentiles y con especialidad del Inca Felipe Tupac Amaro.

La sentencia sostiene también que “este vil insurgente convidó las libertades a los indios y a las otras castas” para que se les uniesen, “hasta ofrecer a los esclavos la de su esclavitud”<sup>400</sup>.

En esta sentencia, el Inca aparece como soberano de todas las castas, exceptuando la de los españoles europeos. Guarda silencio a propósito de los criollos, pero en cambio, subraya el que el Inca haya sido soberano de la plebe. Lo que más enfada al señor juez, es el que el Inca haya reconocido diversas libertades para los indígenas y otras castas e incluso haya abolido la esclavitud, así como todo tipo de cargas materiales y trabajos forzados, dejando solamente el tributo general.

27. El autor de la relación del proceso en contra del Inca escribe el 25 de mayo de 1781: “Así acabó sus días el infeliz Tupac Amaro, después que se consideró por espacio de más de cinco meses de Monarca del Perú”<sup>401</sup>.

Boleslao Lewin nos da algunos ejemplos del Alto Perú.

28. El comandante Pedro del Zerro y Somiano, en su informe al corregidor de Cochabamba del 26 de mayo de 1781 dice, que en el pueblo de Moza, en los límites de Sicasica, “sus vecinos españoles e indios fieles condujeron más de veinte y tantos indios rebeldes, a quienes se les quitaron papeles de convocatoria y autos de Tupac Amaro y unas medallas grandes de madera con la de las figuras de éste y de su mujer, con cuya insignia se averiguó hacían sus convocatorias”. “El cura Pablo de Arcos... dice que al sublevarse” los indígenas de Mohosa, Machamarca, Cavaray, Yani, Suribay, Icocha

---

400. CDIP 2, 2 pp. 765-769.

401. CDIP 2, 2 p. 789.

e Inquisivi, por "orden de aquel maldito Tupac Amaro exhibieron sus órdenes, sacaron su retrato y lo llamaron Rey y Redentor, blasfemando con descaro y desvergüenza de nuestro Rey, Don Carlos"<sup>402</sup>.

29. En la ciudad de La Paz, el 30 de mayo de 1781, fray Matías de la Borda refiere sus tribulaciones, por orden del comandante general Don Sebastián Segurola. Este documento cuenta lo acontecido durante el sitio de La Paz; escrito por un miembro de la corte de Julián Thupa Catari, es el más amplio conocido.

El 19 de marzo de 1781, en Tiquina, cerca de Copacabana, se presentó un "cañari o propio, con el título de Rey Fiscal y en nombre de Tomás Tupac Amaro Catari Ynga Rey convocó a "todos los Yndios del común" y declaró:

Manda (decía) el Soberano Ynga Rey, que pasen a cuchillo a todos los corregidores, sus ministros, caciques, cobradores y demás dependientes. Como así mismo a todos los chapetones, criollos, mugeres, niños de ambos sexos y toda persona que parezca ser española o lo sea, o que a lo menos esté vestida a imitación de tales españoles. Y que si esta especie de gentes se favoreciesen en algún Sagrado o Sagrados y algún cura u otra cualquier personas impidiese o defendiesen el fin primario a los sacerdotes y ya quemando las Yglesias: En cuyos términos que tampoco oyesen misas, ni se confesasen, ni menos diesen adoración al Santísimo Sacramento.

Ante las protestas de M. de la Borda, respondieron diciendo, que "cumplían con lo que les tenía mandado su Rey Inga, cuyas órdenes obedecían". Le informaron también que "así mismo no tuviesen los yndios sus consultas en otros lugares que no fuesen los cerros, procurando no comer pan, ni beber agua de las pilas o estanques, sino enteramente separarse de todas las costumbres de los españoles"<sup>403</sup>.

---

402. BL pp. 340-341.

403. CDIP 2, 2 pp. 802-803.

La orden mencionada por M. de la Borda es el primer mandato conocido para perseguir a los criollos. Julián Thupa Catari aparece como Tomás Thupa Catari Rey Ynga. Se ordena abandonar las costumbres españolas, se dice que los curas y la Iglesia no pueden servir para defender a los chapetones, criollos y otras personas destinadas a ser muertas. Es obvio que las represiones se refieran a todos los miembros del antiguo aparato estatal.

En las siguientes partes de la relación, el autor sostiene que durante el sitio de La Paz hubo

muchísimos que aun le disputaban el gobierno a dicho Catari, por decir que si un día de bajísimas obligaciones, hijo de padre no conocido y quando más natural del Sacristán Fulano Apasa del pueblo de Ayoaya (en cuyo ejercicio se había, además de ser por su naturaleza bien rudo, pues ni leer sabía y que aun el estar casado se disputaba con la susodicha Reyna) se había coronado o hecho cabeza, ¿Por qué no harían ellos lo mismo, quando eran principales y de legitimidad de poder más representados?

Los más fervientes rebeldes eran "los yndios que no pendían de ayillos o comunes". "El secretario Bonifacio o por otro nombre Manuel Clavijo... escribía cartas a La Paz, llenas de mil desatinos, proponiendo en ellas que Nuestro Señor tenía este Reyno mal ganado y que ya era tiempo se cumpliesen la profecías de dar cada uno lo que es suyo y lo que es del César al César"<sup>404</sup>.

Durante el primer ataque nocturno a La Paz, el 24 de abril de 1781, Thupa Catari diría: "Ya vencimos, ya estamos bien y ahora si he de procurar hacerle guerra a Tupac Amaro, para constituirme yo solo en el Monarca de estos Reynos"<sup>405</sup>.

Los insurrectos llamaban a los españoles y mestizos Caras. Esperaban que éstos huyesen en poco tiempo. Cara = q'ara significa: "Mondo, limpio de cosas inútiles. Pelado, que no tiene piel. Desnudo,

---

404. CDIP 2, 2 p. 810.

405. CDIP 2, 2 p. 813.



pelón. Yermo, desierto. Dícese de las personas de raza blanca" [Lucca 983: 253]<sup>406</sup> Los insurrectos "Decían estos unánimes que los españoles eran brutos y demonios"<sup>407</sup>.

M. de la Borda ha descrito también el cabildo rebelde, la organización de la administración y el comando de las tropas que sitiaban La Paz, así como el gobierno de Julián Thupa Catari. Nos transmite el texto de las resoluciones afirmando lo siguiente:

Siendo cierto que en estos cabildos, juntas y consultadas se tocaban especial los puntos de serle ya preciso seguir hasta rendir la vida en solicitud de desviarse o libertarse de las muchas fatigas, pechos y derechos que aún a su antojo tenían impuestos los Señores Ministros del Rey de España, como eran los Oficiales Reales y Corregidores, cuyas tiranías le había obligado en suma a el alzamiento, como también las circunstancias de haberse ya completado el tiempo de que se cumplan las profecías sobre que este Reyno volviese a los suyos<sup>408</sup>.

El programa de los insurgentes que sitiaban La Paz, antes de someterse a las autoridades de Azángaro, no difiere mucho del programa de gobierno del centro de Azángaro: el objetivo es crear un reino independiente teniendo al Inca por Rey. Este reino debe diferenciarse del existente por la destrucción de la administración que existía hasta el momento y por la creación, en su lugar, de una compuesta por indígenas. En ésta no hay sitio ni para los chapetones ni para los criollos y mestizos, aunque sí para los cholos (como resultó en la práctica) y para las castas restantes. Me parece entonces que los criollos y mestizos a los cuales ordenó perseguir Thupa Catari, remitiéndose tanto a los hermanos Catari de Chayanta, como a Thupa Amaro, son individuos claramente hispanizados, ligados al aparato de poder español. La nueva administración de Thupa Catari deja el catolicismo, los curas, los escribanos, el cabildo y otras

406. Al hacer una revisión de los significados de q'ara en diccionarios aymaras, observé varios significados que aparece asociar a los q'aras con antepasados y bárbaros. El campo semántico de la palabra espera todavía un estudio más detallado.

407. CDIP 2, 2 p. 814.

408. CDIP 2, 2 p. 816.

instituciones españolas, pese a la orden de abandonar las costumbres españolas.

30. Juan Bautista Zavala escribe desde La Paz, el 30 de julio de 1781, a Don Manuel Ignacio de Arazun, diciendo que “no hay indio que éste de nuestra parte porque todos son rebeldes, en el día manejan los pedreros y armas de fuego con tanta destreza como los españoles y se entregan a la muerte como unos leones, porque el fin es quedarse con el Reyno y acabar con la nación española”. Según este mismo autor, Julián Apasa se llamó a sí mismo Thupa Catari y apareció como virrey del Rey Thupa Amaro<sup>409</sup>.

31. Cierta soldado del ejército de Arequipa, al mando de Don Ramón de Arias, en el campamento de Lampa, describió, el 11 de diciembre de 1781, una conversación entre D.C. Thupa Amaro y R. Arias. El Inca se oponía a la nueva introducción de los corregidores en su provincia “y que así se nombrasen otros que gobernasen, hablando contra éstos y los demás desafortunadamente, titulándolos ladrones y tiranos”. “Así mismo pidió que nuestras tropas se retirasen luego de esta provincia, porque de lo contrario quedarían enteramente asolados los pocos ganados que en ella habían quedado” y exigió la liberación de los prisioneros. Por último,

dixo el rebelde que se llamasen todos los oficiales, capitanes criollos que hubiesen en el campamento y entre ellos hiciese un papel de los últimos tratados. [...] Ultimamente, se hizo el papel y se firmo por el comandante, el rebelde y demás oficiales. Su contenido es, que habiendo concurrido en este campo el comandante Arias con sus oficiales y Diego Christobal Tupac Amaru, en virtud del indulto general, prometía uno y otro no permitir se hiciese daño a los indios y españoles y que girasen unos y otros libremente en sus comercios. [...] Los cuatro negros y entre ellos el de Marnara, no ha querido entregar el rebelde diciendo, que lo hará al Señor Inspector.

El autor de esta carta anotó dos importantes acontecimientos más:

---

409. CDIP 2, 3 pp. 81-83.

En Tipuani, un comisionado de Andrés Thupa Amaro ordenó, "que todos los europeos saliesen de dicho pueblo y se retirasen a España y que los criollos se quedasen solos sin hacerles perjuicio, ni a unos, ni a otros en sus intereses". Al salir los europeos fueron arrestados por los indios y ahorcados. Se salvó solamente un mulatillo, hijo de uno de los europeos, al cual detuvieron sin hacerle daño alguno.

En Sorata, después de la toma de la ciudad, Andrés Thupa Amaro permitió y ordenó "el que los indios usasen libremente de todas las mujeres españolas a quienes se les perdonó la vida, excepto a las Chuquiuanca que fueron inmediatamente ahorcadas"<sup>410</sup>.

Las mujeres de apellido Chuquiuanca no podían ser españolas de casta, puesto que los Chuquiuanca eran una familia potente de caciques ricos. Luego, si el permiso para violar se refiera a las españolas que no son de casta, podemos entender que conciernen a las mujeres de la nobleza o a las ricas. El documento indica que incluso durante las conversaciones con los españoles, los jefes rebeldes estaban dispuestos a mantener por lo menos una parte del programa de la insurrección: la liquidación de los corregidores y de toda su organización, así como de algunas cargas relacionadas con la existencia del cargo de corregidor.

Algunos casos de tratamiento dado a los europeos y a los españoles (estos ejemplos se refieren siempre a Andrés Thupa Amaro y a las tropas bajo sus órdenes), demuestran que incluso el hijo de un europeo podía ser reconocido como uno de los suyos, si no había sido identificado como europeo. Lo importante no era la raza, sino el lugar en la estructura social, lo cual es confirmado por la suerte de Sorata y las Chuquiuanca, tratadas como españolas e incluso peor. El color de la piel no era un indicador del grupo que se quería reprimir.

32. En una carta fechada en La Paz el 3 de enero de 1782, Juan Bautista Zavala se lamenta de que "los indios quedan en la creencia

---

410. CDIP 2, 3 pp. 193-198.

que los Tupac Amaru son legítimos soberanos de este Reyno, y que el nuestro en un intruso". Más adelante escribe: "Después de todos estos perdones, nuestras haciendas de Yungas se mantienen en poder de los indios rebeldes, los cuales no quieren entregar en ninguna proposición de paces y perdones y siguen matando españoles". En otra carta del 15 de enero de 1781, dice que "los indios de Chulamani cuya jurisdicción llega hasta las goteras de esta ciudad, están disfrutando nuestra coca y comercian con ella con todo el mundo. Al mismo tiempo, están dando fin con cuantos se han declarado a favor nuestro". Y termina afirmando que "la revelión va creando muchas raíses y nuestros comandantes las van cultivando en los mismos términos que las cultivaron los comandantes británicos en sus Américas"<sup>411</sup>.

33. Ignacio Flores, presidente de la Audiencia de Charcas informa al ministro de Indias, Josef de Galves, desde Cochabamba, el 6 de mayo de 1782, que

desde la villa de Oruro, hasta el Cusco, en largo tiempo no ha habido un solo español y que quando menos se cuentan 400 mil yndios valientes y robustos... Todos estos naturales tienen en su corazón la independenciam y quando estuve yo en el Alto de La Paz no pude saber de la provincia de Omasuyos que empieza quatro leguas de alli... Tal era la vigilancia y concordancia de ellos<sup>412</sup>.

34. Joaquín de Orellana escribe el 9 de junio de 1782, en Ancoraymes, un informe para Josef del Valle, en el que dice que

un religioso Dominicano, capellán de Diego Tupac Amaru y deudo suyo, fue al pueblo de Italaque con el buen designio de persuadir a los yndios a la obediencia debida al Rey, tuvo bastante que sufrir y no logró más efecto que una esquila que le escribió Alexandro Calisaya [uno de los jefes rebeldes de la región del Titicaca -J.S.], advirtiéndole con insolencia, que no debiendo los frayles mezclarse en asuntos puramente civiles, procurase retirarse a su convento y que el señor inspector [Josef del Valle -J.S.], se transportase para España, como tam-

---

411. CDIP 2, 3 pp, 214-216.

412. CDIP 2, 3 p. 273.

bién el Exmo. Sr. Virrey, cuyo indulto no había de menester para nada, añadiendo muchas amenazas contra Diego Tupac Amaro, a quien si habían a las manos le matarían por haverles sido traydor.

Más adelante, describe como un grupo de insurrectos aceptó el indulto conservando "las abundantes cementeras de que estaban en posesión por haver muerto y destrozado a los españoles dueños propietarios de ellas"<sup>413</sup>.

35. El 20 de julio, el obispo del Cusco, en una carta al obispo de La Paz afirma que J.G. Thupa Amaro una vez que hubo ganado para sí a los españoles y mestizos, apareció como "libertador del reino, restaurador de los privilegios y padre común de los que gemían bajo el yugo de los repartimientos" y también como "Inca y legítimo descendiente de Felipe Tupac Amaro, Rey del Perú". "Nada más hubo menester el novelero vulgo de las provincias para reconocerle protector y aun su rey... No se oían por todas partes sino aclamaciones por su Inca Redentor", el Cusco

era el objeto de las insidias del rebelde, con la expectativa de saquearlo y coronarse en ella, por haber sido corte de los que figuraba sus ascendientes. [...] La retirada de los rebeldes [del Cusco -J.S.], no deja de haber sido milagrosa, atendiendo las circunstancias que van indicadas y más que el pueblo contenía muchos indios y mestizos partidarios de Tupac Amaro<sup>414</sup>.

A continuación, el obispo enumera el grupo de los grandes caciques de los alrededores del Cusco y sostiene que exceptuando a uno, ninguno de ellos se adhirió a la insurrección:

De modo que, a excepción de Tomasa Condemayta, cacica de Acoz en la doctrina de Acomayo, de la expresada provincia de Quispicanchi, que sufrió suplicio en público cadalso, se ha notado que ningún cacique de honor siguió las banderas del insurrecto José Gabriel; debiéndose reflexionar que si estos personajes hubieran tenido colusión con aquel infame, hubiera sido insuperable el movimiento<sup>415</sup>.

---

413. CDIP 2, 3 p. 315.

414. CDIP 2, 3 pp. 332-333.

415. CDIP 2, 3 p. 334.

Más abajo se queja de que "en muchas partes no se veneraban ya las imágenes y en varias se ultrajaban igualmente que los templos y por lo general se sucitaban y adoptaban errores y entre ellos fue haber persuadido Tupac Amaro, que los que muriesen en su servicio resucitarían al tercer día" de su coronación en el Cusco<sup>416</sup>. Para finalizar da como ejemplo que los insurrectos tenían su propio rey (J.G. Thupa Amaro), su virrey (Julián Thupa Catari) y su obispo.

36. Según un informe del cabildo eclesiástico del Cusco sobre el Cacique Mateo Pumacchua, J.G. Thupa Amaro "pretendía sin duda fundar un nuevo imperio o hacer revivir el antiguo de los Yncas"<sup>417</sup>.

37. Diego C. Thupa Amaro fue condenado a la pena de muerte, porque sin respecto al indulto

mantenía correspondencia con los naturales de estos países, acariciándolos, agasajándolos, ofreciéndoles su patrimonio y defensa, usurpando en las cartas que les escribía los dictados de Padre Gobernador e Inca, atrayéndolos a su partido con el suave y dulce nombre de hijos con el que y sus promesas engañados le contribuían, no sólo los de la provincia de Tinta, sino de algunas otras, con víveres, manifestando en su respecto y sumisión el sumo y perjudicial afecto que le conservaba, dando títulos de gobernador, justicia mayor y otros, administrando cierta especie de jurisdicción entre ellos, introduciendo el que recurriesen a él con sus querellas y pedidos por escrito, ocultando los caudales... dando órdenes a los indios para que guardasen las armas, a fin de estar pronto con ellas, para cuando les avisase, advirtiéndoles desconfiasen de los españoles, a quienes no entregasen las haciendas, por haberse repartir éstas entre ellos en ayillos. Que no habría corregidores sino solos Justicias Mayores<sup>418</sup>.

Se pueden encontrar muchos ejemplos más para ilustrar el programa de los insurrectos, ejemplos tanto de los años de la insurrección como de época posterior -afortunadamente, aquellos que conozco no aportan nada nuevo.

---

416. CDIP 2, 3 p. 336.

417. CDIP 2, 3 pp. 361-362.

418. CDIP 2, 3 p. 412.

## Conclusiones

Los documentos españoles, carlistas, confirman en su totalidad los objetivos de los insurrectos, definidos en base a los materiales rebeldes. Estos objetivos tienen como punto central la creación de un reino independiente, que debería ser la continuación tanto del Tawantinsuyu de los Incas, como del virreinato del Perú, del cual heredaría la mayor parte de las instituciones.

En el nuevo Estado no existían corregidores ni, en consecuencia, todo el aparato creado por ellos. Todas las cargas diferenciadas según castas y estamentos serían liquidadas. No obstante, entre los insurrectos se pueden encontrar diferentes puntos de vista: las autoridades rebeldes, especialmente el gobierno central, primero en Tungasuca y después en Azángaro, intentaban imponer un tributo a todos los súbditos, en cambio, al menos una parte del campesinado esperaba la abolición de esta carga. El servicio militar debería ser otra carga obligatoria para todos los súbditos. Los documentos carlistas, al igual que los de los insurgentes, no nos dicen nada acerca de las cargas impuestas a los miembros de los municipios por los cabildos locales, ni sobre las cargas impuestas por las autoridades de las comunidades rurales a los miembros de dichas comunidades. Seguramente, tanto unas como otras quedarían sin alteración alguna, puesto que garantizaban el funcionamiento de la administración local y cotidiana, así como el de las oficinas públicas.

Entre las instituciones que fueron liquidadas por los insurrectos, se encuentran todas aquellas que empleaban el trabajo forzado, la coerción extraeconómica. Se liquidaron, pues, los obrajes, las minas y las haciendas. Se prohibió toda forma de mita y no solamente la minera. Esto no significaba que en el futuro no habría minas, ni manufacturas. El que el Inca haya destruido los textiles de Castilla posee únicamente valor simbólico de la liquidación de un sistema en base al cual en el Perú se acumulaba capital que era llevado después a Europa. De esta forma, el comercio con Europa, prometido por el Inca a los habitantes del Cusco, comercio que sería más bien con España, se podría reducir solamente a la importación de una pequeña cantidad de artículos suntuarios, no producidos en el Perú. Los textiles importados masivamente, e impuestos a los peruanos con la ayuda del reparto, en competencia con los locales, lo mismo

que muchos otros productos, podían perder ante la falta de otros mecanismos, distintos a los puramente mercantiles existentes en el Perú.

Los documentos rebeldes garantizaban a los peruanos la tranquila posesión de las haciendas. La práctica de los revolucionarios demuestra que las haciendas eran utilizadas por ellos como fuentes de aprovisionamiento para las tropas insurgentes, y que las liquidaron ya sea tomando posesión de ellas o dividiéndolas entre los ayllus, es decir, convirtiéndolas en tierras del común. Probablemente, esto último puede ser una forma de integrar nuevamente a la comunidad, a los forasteros, a la población flotante. Al mismo tiempo, la actitud de los rebeldes hacia las haciendas aclara la causa por la cual los caciques más ricos se declararon a favor de España. En la actitud ante las haciendas se aprecia uno de los casos de diferenciación de objetivos, entre los insurgentes. No es casual que en las actas proclamadas por J.G. Thupa Amaro, se garantice la posesión de las haciendas, mientras que la práctica local de los rebeldes las liquida. El programa del Inca incluye la toma del virreinato del Perú, la apertura de una vía hacia el poder y el avance de la aristocracia local, compuesta por los criollos como por los caciques. Al mismo tiempo, para ganar apoyo y acabar con las instituciones que durante los gobiernos de los virreyes amenazaban a los caciques, y no solamente a los campesinos, el Inca liquida los trabajos forzados, diferentes cargas, etc.

El programa del campesinado incluye algo más: la recuperación de las tierras consideradas como propias o, también, la obtención de tierras, en el caso de los desposeídos y de los forasteros, de todos aquellos a los cuales la mita, el reparto y los excesos y abusos se las habían arrebatado.

Para la aristocracia indígena y no-indígena que participaba en la insurrección el objetivo era el poder; para el campesinado, la tierra y la liberación del exceso de cargas. Además, existía un grupo cuyo objetivo de acción era la libertad de comercio y de contratación en el trabajo. Su existencia se hace tangible en la abolición de las trabas del comercio y la contratación, en el comercio de coca, la toma del comercio antiguamente monopolizado por los propietarios de las haciendas y en la existencia de un ejército rebelde a sueldo, pagado



en efectivo, aunque también en especies. En los tratados entre las autoridades rebeldes y las del virreinato se repite una fórmula que interesa a las dos partes, a los Incas y a los carlistas. Ninguna de ellas ha de molestar a los comerciantes y a los transportadores. A este grupo pertenecen también los especialistas que producían cañones, dirigían y organizaban la construcción de fortificaciones, con la ayuda de las cuales se intentó tomar La Paz y cayó Sorata. Este último grupo se diferenciaba sólo parcialmente del campesinado, ya que muchos artesanos eran al mismo tiempo miembros de las comunidades.

Los tres grupos: El campesinado, la aristocracia y el estamento "burgués" pudieron realizar sus objetivos solamente a través de la toma del poder. En las fuentes españolas aparecen tres modos de formar nuevas autoridades.

Las nuevas autoridades eran reclutadas entre la aristocracia, entre los individuos bien nacidos. El Inca tenía un árbol genealógico apropiado y por lo tanto podía ser soberano, ejercer el poder; una genealogía similarmente apropiada tenían los caciques y los principales, la cual autorizaba el ejercicio del poder.

Tenemos así un primer criterio para elegir autoridades: el del nacimiento, de acuerdo al cual uno pudo ser soberano y los otros podían ejercer las funciones de comandante, gobernador, etc. Conviene destacar que no sólo se necesitaba ser aristócrata, se necesitaba ser aristócrata a la luz del sistema incaico de parentesco para tener derecho a ejercer un cargo. Esto se puede ver claramente en el caso del cuestionamiento de la autoridad de Julián Thupa Catari.

El segundo criterio de reclutamiento de las nuevas autoridades, era el nombramiento por las autoridades rebeldes ya existentes, especialmente por los jefes de los centros rebeldes y sobre todo por el Inca. Hacer tal elección era una de las prerrogativas del monarca y de sus funcionarios.

Un tercer criterio era la "voluntad del pueblo", es decir, las decisiones tomadas por la reunión de los miembros de la comunidad o por los miembros y los delegados de las comunidades. Para las autoridades creadas por estos últimos, era característica la búsqueda

da de una legalización superior, es decir, aparecer de una parte como representantes de las comunidades y de otra como nombrados por el Inca o por algún otro jefe rebelde con jurisdicción más que local. Me parece que las autoridades más reconocidas eran aquellas cuyo poder emanaba simultáneamente de los tres criterios. Es menester considerar que el sistema incaico tradicional de parentesco definía, de alguna manera, a quien debía la comunidad reconocer como superior y tomar por representante.

Las autoridades superiores, nombradas o creadas por la comunidad, eran organizadas a la española; utilizaban escribanos y ejercerían funciones militares, judiciales y administrativas. Me parece que en los documentos se puede apreciar la diferencia entre las autoridades militares y las locales.

El Inca era la autoridad superior. Solamente él, a título de su origen podía ser el rey. Por este mismo motivo, Julián Thupa Catari al aspirar al poder real se nombra Inca Rey.

Creo que el título Inca no era suficiente; era la justificación para aspirar a la Corona, pero el poder pertenecía al rey y no al Inca. El rey, por ser precisamente rey, podía gobernar a todos los habitantes del Perú. A partir de las concepciones de los insurrectos, el Inca fue el rey durante todo el tiempo de la insurrección.

Los documentos españoles han confirmado mi tesis acerca de que los títulos más frecuentemente utilizados por el Inca: gobernador, de la sangre real, etc., fueron sustitutos del título real; que no era tenido en cuenta, para poder utilizar simultáneamente el legalismo, al remitirse a unas órdenes inexistentes de Carlos III y así no perder las posibilidades de conversar con las autoridades españolas. De las relaciones carlistas se concluye que ya a finales de noviembre de 1780, J.G. Thupa Amaro comenzó a ser llamado rey por los insurgentes, lo que concuerda con la fecha del acta de coronación del Inca, el 26 de noviembre de 1780.

En los documentos anteriores a junio de 1781, las autoridades centrales de los rebeldes casi no emplean los términos del sistema de parentesco para definir las relaciones entre las autoridades y sus súbditos. Los materiales españoles atribuyen, claramente, tal des-

cripción de las relaciones personales a D.C. Thupa Amaro. Estas fuentes provienen del periodo final de la insurrección y del periodo entre la paz de Sicuani y la captura de D.C. Thupa Amaro; lo cual parece indicar que a medida que la insurrección transcurría, el remitirse a la tradición prehispánica era una tendencia más fuerte. El imperio de los Incas era evidentemente, desde el momento en que estalló la rebelión, la patria ideológica de los insurrectos. Durante el gobierno de J.G. Thupa Amaro, se subrayaba la importancia de la toma del virreinato del Perú y no solamente la renovación del imperio incaico.

La actitud frente a las haciendas, el Estado de los Incas y los criollos, deja ver el mayor problema de las autoridades rebeldes y de los organizadores de la insurrección: cómo ganar la colaboración de los criollos y la de las masas campesinas a un mismo tiempo. Las autoridades rebeldes centrales garantizaban a los criollos sus bienes y vidas. Sólo encontramos una orden clara, dada por Julián Thupa Catari, en la cual se manda perseguir a los criollos. Estas mismas garantías se daban también a los mestizos.

Las reformas anunciadas por las autoridades rebeldes aparentemente no concernían a los criollos. Sin embargo, si partimos del hecho supuesto (y que hasta el momento no ha sido demostrado) de que la mayoría de los criollos, y la mayor parte de los mestizos, estaba relacionada con los trabajos forzados y las cargas liquidadas por los insurrectos, ya sea en tanto corregidores o como funcionarios, ya como empresarios mineros, propietarios de obrajes, plantaciones de coca o hacendados, las reformas anunciadas por las autoridades de los insurgentes no podían despertar entusiasmo entre los criollos y mestizos. En realidad, les abrieron las puertas al poder, tanto al local (al interior de la organización del municipio), como al regional y superior, por nombramiento del Inca; pero al mismo tiempo les quitaron las fuentes para el enriquecimiento. La actitud de las masas campesinas frente a las haciendas anuló de manera definitiva las bases de la riqueza de los criollos y mestizos. Por último, los criollos y mestizos podían no desear aceptar el postulado de asimilarse a la cultura indígena, aunque sea en lo referente a la prohibición de llevar trajes españoles o al hablar español.

En todas partes, la insurrección se inició con un ataque al corregidor y las personas relacionadas con él y con un ataque a los europeos. En un capítulo anterior, he citado unas disposiciones del Inca y de Micaela Bastidas, fechadas en 1780, que recuerdan a los insurrectos la forma en la cual hay que tratar a los criollos. Este tipo de disposiciones aparecen en todo el territorio abarcado por la insurrección. Incluso si se hubiesen cumplido, es decir, si se hubiesen dejado intactas las propiedades de los criollos, estos últimos no podrían evitar la ruina.

El hecho de matar a todos los europeos y parecidos es indudable. Posiblemente, cambiaban los criterios locales de reconocimiento por español antisocial. Las masas los condenaron a todos, mientras que las autoridades rebeldes trataban de separar entre europeos "malos" y criollos "buenos".

En consecuencia, parece ser que cuanto más autónoma y masiva era la actuación de la mayoría (es decir, los campesinos indígenas) a favor del Inca, al crear en su nombre un poder y un ejército, crecía más el número de contrarios al nuevo gobierno. La guerra dejó de ser una lucha por la liberación de los peruanos contra los españoles, para convertirse en una guerra entre dos grupos étnicos que habitaban en el sur del Bajo Perú y en el Alto Perú: entre indígenas, a los que se podría llamar Incas, Runa o Haqui (gente) y españoles (peruanos).

Desde el comienzo de la insurrección, la guerra se convierte también en la lucha de las clases inferiores, definidas como Indios, Zambos, Cholos y Mestizos, contra las clases superiores. Resulta característico el que, según la jerarquía de castas, la guerra se hacía, sin embargo, sólo contra los europeos; mientras que según la jerarquía estamental no se sabía contra quién, ya que del lado de los insurrectos había una gran cantidad de nobles (españoles, caciques, principales). Por lo general, los insurgentes liquidan las diferencias de castas y estamentos dejándolas sin significado en el primer caso, y limitándolas en el segundo, a través de la abolición de la esclavitud. El reconocimiento de la hidalguía resulta ante todo, como ya hemos anotado, del sistema incaico de parentesco, aunque incluso ella misma haya sido cuestionada en el transcurso de la insurrección. Julián Thupa Catari exigía de los sitiados en La Paz la entrega, además de los corregidores y hacendados, de los caciques, es decir, de individuos

cuya nobleza, en la mayoría de los casos, no estaba cuestionada en el sistema incaico de parentesco.

Los documentos españoles confirman que al entender de los rebeldes, el Inca era algo más que un rey, ya que podía hacer milagros y resucitar a los muertos, como renovador y redentor. Es posible que el mismo Inca haya participado en la difusión de tal creencia. El papel del Inca, la existencia de santuarios no-cristianos, no demuestran el retorno a una religión prehispánica lo cual se expresa en varios de los documentos.

He llamado la atención sobre el hecho de que para las fuentes españolas, declararse a favor de un rey distinto al español, es un apostasía o herejía. A los insurgentes les tocó matar clérigos y destruir iglesias. Sin embargo, no hay pruebas que indiquen que se haya matado a los sacerdotes por ser lo que eran o que las iglesias hayan sido destruidas para deshacerse de una fe extraña. En todos los casos, cuando tenemos informaciones detalladas y accesibles, ocurre que en las iglesias se amparaban los carlistas, y que los curas fueron muertos por algún hecho es especial y no exclusivamente porque fuesen curas. Más aún, los insurrectos, incluso los que practicaban ciertamente algún culto que no tenía nada en común con el catolicismo, se preocupaban por tener algunos sacerdotes a mano, participar en la misa, etc. En la ya citada relación de M. de la Borda, Thupa Catari asiste regularmente a misa, y aunque afirma simultáneamente que habla con Dios, utiliza una caja mágica.

De otro lado, me parece que está completamente justificada la preocupación de los clérigos, quienes creen que la victoria de la insurrección llevará a una debilitación del catolicismo. Dentro del catolicismo andino de los rebeldes, los elementos más tradicionales y ligados a los cultos del mundo de arriba sin duda se fortalecerían.

Para concluir, las fuentes españolas amplían la imagen de los objetivos de los insurrectos y permiten la percepción de las diferencias entre los objetivos de los diferentes grupos que participaron en la insurrección. Los objetivos son diferentes en cada uno de los grupos de participantes. Los objetivos eran: La abolición del aparato de poder del corregidor, que servía para apropiarse de los excedentes y para la acumulación del capital por personas privadas, en el

terreno del Perú<sup>419</sup>, la liquidación de la coerción extraeconómica, la introducción de la libertad de comercio y de trabajo asalariado, lo que en las condiciones existentes en el Perú de aquel entonces significaba la ruptura, o casi la ruptura, del comercio con Europa; la creación de un Estado independiente, en el cual el poder estuviera en manos de un rey propio, que fuese *ipso facto* representante de la población local.

La diferencia de objetivos más importantes entre los insurrectos era la que existía entre los objetivos de la aristocracia o, más exactamente, de la parte de ésta que se unió a la insurrección desde el comienzo (sin importar si más tarde habría que pasarse al lado de los carlistas o permanecer en las filas de la insurrección), y los objetivos del campesinado.

Los campesinos esperaban la toma de la tierra (de casi toda la tierra) por la comunidad rural, y la creación de autoridades superiores que representaron los intereses de los miembros de la comunidad. La aristocracia esperaba la toma del poder y de las haciendas de los europeos expulsados y, al menos, parcialmente "traidores". Estos objetivos no son totalmente contrarios, ya que en un Estado con casi dos millones de habitantes, habría tierra para todos. No sé, sin embargo, de dónde podría tomar la aristocracia la fuerza de trabajo, exceptuando claro está, aquellos que eran reconocidos hereditariamente como caciques, ya que la tradición preveía el cultivo de sus tierras por el común.

El programa rebelde no deja lugar para la gente cuya manutención y carrera dependieron de las relaciones económicas con Europa. Como lo ha demostrado el transcurso de los acontecimientos, este grupo era bastante grande; aunque en el sur del Bajo Perú y en el Alto Perú constituyese una ínfima minoría. Sin embargo, en el territorio abarcado por la insurrección, este grupo disponía de un

---

419. cfr. Dzieje Ameryki Lacinskiej (*Historia de América Latina*), tomo I 1750-1870/1880, bajo la redacción de Tadeusz Lepkowski, Warszawa, 1977, pp. 32-34, donde incluye un esquema de las carreras de los miembros de la sociedad española, de los mestizos y criollos del Perú a mediados del siglo XVIII. Este esquema describe al mismo tiempo la acumulación de capital.

aparato estatal y de las posibilidades de obtener ayuda del exterior, a saber, del Perú central, de Tucumán y de otros países. Probablemente fue esto y los errores de los insurrectos, lo que definió la victoria de los partidarios de Carlos III.

## CONCLUSIONES FINALES

1. Los habitantes del Perú se veían a sí mismos como una sociedad compuesta de tres naciones: europeos, criollos y runakuna. Todo miembro de esta sociedad era clasificado según cuatro jerarquías sociales coexistentes, a saber la de castas, la de estamentos, la de estratos y la de culturas, y también según un sistema clasificatorio que continuaba la clasificación social incaica. El último estuvo difundido entre los runakuna.

2. Se veía el Perú como un reino, continuación del Estado incaico, que se encontraba bajo el poder de los reyes de España.

3. Existía una visión indígena de la historia, que prevía el retorno de la dominación de los Incas, y que era hasta cierto grado aceptable para los criollos.

4. El programa de los insurgentes puede ser dividido en dos variantes: una campesina y otra aristocrática. Ninguna de ellas era aceptable para los criollos, puesto que los objetivos de la insurrección en el aspecto económico se enfrentaban a los intereses criollos al combatirse las relaciones económicas del Perú con España y Europa, y abolirse la coerción extraeconómica. La variante campesina abolía las haciendas, sobre todo las poseídas por los criollos y en parte por la aristocracia indígena asimilada entre los criollos; lo cual produjo una transformación de la guerra de un combate entre peruanos y españoles, a una guerra entre criollos e indígenas. A pesar de esto, ambas partes en guerra reclutaban soldados básicamente entre los indígenas.

5. La visión indígena del retorno del Inca lo proveyó de rasgos más bien milagrosos. Según aquella visión, los criollos estrechamen-



te ligados con el aparato del poder español y con él fueron considerados como unos seres antisociales, criminales cuyo estatus de seres humanos fue dudoso. La guerra causada por el retorno del Inca fue una guerra religiosa para ambos lados.

6. Las autoridades rebeldes intentaron representar a ambas naciones peruanas (criollos e indígenas), pero representaron ante todo a los indígenas.

7. La insurrección tanto para la aristocracia indígena como para el campesinado tuvo objetivos revolucionarios. Lo revolucionario no consistía en insistir en la toma del poder por la aristocracia indígena, sino en abolir la jerarquía de castas, en reducir la jerarquía de estamentos a la división entre nobleza y los demás, de acuerdo a los principios indígenas de parentesco. Fueron también revolucionarios los objetivos de liquidar la coerción extraeconómica, de introducir la libertad de comercio y de contratación, de poner en ejecución un sistema único de tributación y de cargas para todos los súbditos. La variante campesina ampliaba este programa con una reforma agraria y el aumento de la importancia de las autoridades locales en las comunidades. Estas transformaciones representan ya una revolución.

8. En las fuentes encontramos también algunos postulados carlistas, muy similares al programa realizado en el Perú por los Libertadores, un medio siglo después de J.G. Thupa Amaro. El programa de los carlistas criollos postuló exterminar a los indígenas, abolir las comunidades, aumentar las cargas, obligar a todos a aprender el idioma castellano. La prohibición rebelde de emplear las costumbres españolas y la lengua española es exactamente lo opuesto a este programa.

9. El programa tupamarista contiene postulados similares con los realizados (pero formulados de otro modo) por el gobierno del doctor Francia en el Paraguay. En el programa tupamarista, no se ven convergencias claras con los programas de los insurgentes incaicos de los siglos anteriores, ni tampoco con los programas de los Libertadores peruanos. Comparar aquel programa tupamarista con los programas de las insurrecciones campesinas posteriores en el Perú y en Bolivia, que proclamaron la renovación del Tawantinsuyu podría resultar muy instructivo.

## ABREVIATURAS EMPLEADAS EN LAS NOTAS

- AFG Alberto Flores Galindo. *Túpac Amaru II-1780*. Retablo de Papel Ediciones. Lima 1976
- AGN Archivo General de la Nación
- AHC Archivo Histórico del Cuzco
- AYV1 Abdón Yaranga Valderrama, *El Harawi prehispánico y actual de la civilización andina*. Xerocopia. s.a.
- AYV2 Abdón Yaranga Valderrama. *Organización social de la comunidad de Huancaraylla*. Saint Etienne 1974
- BL Boleslao Lewin. *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica, por...* Buenos Aires 1957
- BUSA Biblioteca de la Universidad de San Antonio Abad, Cusco. *Extracto de respuestas que dió a las preguntas que se le hicieron a el vil insurgente José Condorcanqui fingido Tupac Amaro y supuesto cacique de Pueblos que no hera*. Manuscrito sin catalogar.
- CDIP Colección Documental de la Independencia del Perú
- CDTA Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Tupac Amaru
- CDV Carlos Daniel Valcárcel. *Túpac Amaru*. Lima 1970
- CE Diego Christoval Tupac Amaro Inga. "Carta de Don..., 1785". *Cuadernos de Estudio*, Instituto de Investigaciones Históricas, Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo III, Nº 3, Lima 1950. En la hoja titular aparece como Nº 1 del año 1951
- CSOQ *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas. Por Collapiña, Supno y otros quipucamayos. Prólogo*

- y Colofón Juan José Vega. Ediciones de la Biblioteca Universitaria. Lima 1974.
- DGH Diego González Holguín. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca compuesto por el padre... de la Compañía de Jesús, natural de Cáceres. Nueva edición, con un prólogo de Raúl Porras Barrenechea.* Edición del Instituto de Historia, Imprenta Santa María, Lima 1952.
- EL *Estudios Latinoamericanos*, Ossolineum, Varsovia
- FAL Francisco A. Loayza. *Preliminares del incendio. Documentos del año de 1776 a 1780, en su mayoría inéditos, anteriores y sobre la Revolución Libertadora que engendró y dió vida José Gabriel Tupak Amaru, en 1780. Coordinación, acotaciones, comentarios y notas breves por ...* Lima 1947
- FGPA Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Crónica y Buen Gobierno (Codex peruvien illustré)*. Paris, Institut d'Ethnologie 1936; *Nueva crónica y buen gobierno. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste*, Historia 16, Madrid 1987
- FM Fernando de Montesinos. "Libro 2º de las Memorias antiguas istoriales y politicas del Piru", en: + *Ophir De España. Memorias Historiales I Políticas del Piru - Vaticinios de Su Descubrimiento I Conversion por los Reies Chatolicos I Singulares Epitetos Que Por Ello Se Les Da En La Sagrada Escritura. Al Rei Nuestro Señor Philipo IV El Grande Monarca De Ambos Mundos Autor El Lizenciado Don Fernando Montesinos presbitero natural de Osuna, 1644.* MS. Nº 332-35. Biblioteca Universitaria, Sevilla.
- GGR Guillermo Galdos Rodríguez. *La rebelión de los pasquines.* Arequipa 1967.
- JCB Jorge Cornejo Bouroncle. *Tupac Amaru. La revolución precursora de la emancipación continental. Estudio documentado.* Ediciones de la Universidad Nacional del Cuzco. Cuzco 1963.
- JMOA *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossio A.* Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima 1973.
- LDF Luis Durand Flórez. *Independencia e integración en el plan político de Túpac Amaru.* Lima 1973
- MM Fray Martín de Murúa. *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas.* Madrid 1964

RAHC Aparicio Vega, Manuel Jesús. "Fuentes para la etnohistoria del Cuzco: Introducción para el establecimiento de la Intendencia del Cuzco, por...", *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* N° 12, 1967: 268-302

"El proceso seguido a los sediciosos de 1780", *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* N° 12, 1967: 204-235

VAV Víctor Angeles Vargas. *El cacique Tambohuacso*. Lima 1975



## BIBLIOGRAFIA



## 1. FUENTES INEDITAS

- a. Archivo General de la Nación, Lima (AGN)  
Legajo XXIII, cuaderno 643, año 1784
- b. Archivo Histórico del Cuzco (AHC)
  - 1) Archivo notarial de Don José Izquierdo.  
Legajo N° 12, año 1789. Expediente seguido contra Ildefonso del Castillo
  - 2) Archivo de la Corte, Sección Historia  
Fich. 47, legajo 9-11  
Paquete 5, legajos 12,13, años 1790-1791, fich.70
- c. Archivo de la Venerable Curia. Arzobispado del Cusco 32: 294-3
- d. Biblioteca de la Universidad de San Antonio Abad, Cusco (BUSA).  
*Extracto de respuestas que dió a las preguntas que se le hicieron a el vil insurgente José Condorcanqui fingido Tupac Amaro y supuesto cacique de Pueblos que no hera, manuscrito sin catalogar.*



## 2. IMPRESOS

- ADELAAR, Willem F.H.  
1977 *Tarma Quechua, grammar, texts, dictionary*. Lisse, The Peter de Ridder Press
- AGUILAR PAEZ, Rafael  
1970 *Gramática quechua y vocabulario*. Lima
- ANGELES VARGAS, Víctor  
1975 *El cacique Tambohuacso*. Lima
- ANSION, Juan  
1987 *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Gredes. Lima  
1989 Editor: *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*. Tarea. Lima
- ANSION, Juan, y Szemiński, Jan  
1982 "Dioses y hombres de Huamanga", en *Allpanchis*, Cusco, 19: 187-236
- APARICIO VEGA, Manuel Jesús  
1967 "Fuentes para la etnohistoria del Cuzco: Introducción para el establecimiento de la Intendencia del Cuzco, por...", *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* N° 12, pp. 268-302.  
1967 "El proceso seguido a los sediciosos de 1780", *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* N° 12, pp. 204-235.
- Ataw Wallpaj p'chukakuyinpa wankan*. Introducción y traducción de Jesús Lara. Cochabamba
- BALMORI, Clemente Hernando  
1955 *La conquista de los españoles y el teatro indígena americano*. Tucumán
- BERTONIO, Lvdovico  
[1612] 1984 *Vocabulario de la lengua aymara*. Reimpresión facsimilar. CERES, IFEA, MUSEF, Cochabamba

BEYERSDORFF, Margot  
1984 *Léxico agropecuario quechua*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco

BÜTTNER, Thomas *et alteri*  
1984 *Diccionario aymara-castellano. Arunakan Liwru Aymara-Kastillanu. Elaborado por: Thomas Büttner y Dionisio Condori Cruz en base a datos recopilados por un grupo de docentes que figuran en la lista incluida al final de esta obra. Equipo de revisión: N. Apaza Suca, K. Komarek, D. Llanque Chana, V. Ochoa Villanueva. Proyecto experimental de educación bilingüe - Puno (Convenio Perú - Rep. Fed. de Alemania) Edición preliminar. Puno*

CERRON PALOMINO, Rodolfo  
1976 *Diccionario quechua Junín-Huanca*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima  
1976 *Gramática quechua Junín-Huanca*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

CHOUVENC, Pedro Clemente; PERROUD, Juan María  
1970 *Diccionario castellano -kechwa, kechwa -castellano. Dialecto de Ayacucho*. Seminario San Alfonso: Padres Redentoristas (Santa Clara - km. 14 Carretera Central) Perú.

*Colección Documental de la Independencia del Perú*. (CDIP), Tomo II. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Lima

1971 Volumen 1. *Antecedentes*. Edición y prólogo de Carlos Daniel Valcárcel

1971 Volumen 2. *La rebelión*. Edición e introducción de Carlos Daniel Valcárcel

1971 Volumen 3. *La rebelión* (continuación). Edición e introducción de Carlos Daniel Valcárcel

1971 Volumen 4. *Prólogo y compilación por Guillermo Durand Flórez*

*Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Tupac Amaru* (CDTA). Comisión

- Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Tupac Amaru. Lima
- 1980 Tomo I. *Documentos Varios del Archivo General de Indias*
- 1980 Tomo II. *Descargos del Obispo del Cuzco Juan Manuel Moscoso y Peralta*
- 1981 Tomo III. *Los Procesos a Túpac Amaru y sus compañeros.-I*
- 1982 Tomo IV. *Los procesos a Túpac Amaru y sus compañeros.-II*
- 1982 Tomo V. *Los procesos a Túpac Amaru y sus compañeros.-III*
- COOMBS, David; COOMBS, Heidei; WEBER, Robert  
 1976 *Gramática quechua San Martín*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- CORDERO, Luis  
 1955 *Diccionario quichua*, Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito.
- CORNEJO BOURONCLE, Jorge  
 1963 *Tupac Amaru. La revolución precursora de la emancipación continental. Estudio documentado*. Ediciones de la Universidad Nacional del Cuzco. Cuzco
- CUSIHUAMAN G., Antonio  
 1976 *Diccionario quechua Cuzco-Collao*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1976 *Gramática quechua Cuzco-Collao*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- DURAND FLOREZ, Luis  
 1973 *Independencia e integración en el plan político de Túpac Amaru*. Lima
- ESCOBAR, Alberto, compilador  
 1972 *El reto del multilingüismo en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima

- FLORES GALINDO, Alberto  
1976 *Túpac Amaru II-1780. Antología.* Retablo de Papel Ediciones Lima
- FLORES OCHOA, Jorge  
1973 "Inkariy y Qollariy en una comunidad del altiplano", en *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossio A.* Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima, pp. 301-339
- GALDOS RODRIGUEZ, Guillermo  
1967 *La rebelión de los pasquines.* Arequipa
- GARCILASO DE LA VEGA, el Inca  
[1609] 1918-1919 *Los comentarios reales de los Incas por... Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga.* Colección de historiadores clásicos del Perú, Imprenta y librería Sanmarti y Cía., Lima, T. I- III
- GONÇALES HOLGUIN, Diego  
1607 *Gramatica y arte Nvueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca. Añadida y cumplida en todo lo que le faltava de tiempos, y dela Grammatica, y recogido en forma de Arte lo mas necesario en los primeros libros. Con mas otros dos libros postreros de addiciones al Arte para mas perficionarla, el uno para alcançar la copia de vocablos, y el otro para la elegancia y ornato. Compvuesta por el Padre ... dela Compañía de Iesus natural de Caçeres.* Impreſſa en la Ciudad delos Reyes del Peru por Franciſco del Canto impreſſor. Año M. DC. VII
- 1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del Inca compvuesto por el padre... de la Compañía de Jesus, natural de Caçeres. Nueva edición, con un prólogo de Raúl Porras Barrenechea.* Edición del Instituto de Historia, Imprenta Santa María, Lima
- GUAMAN POMA de AYALA, Felipe  
1936 *Nueva Corónica y Buen Gobierno (Codex péruvien illustré).* Institut d'Ethnologie, Paris

- 1987 *Nueva crónica y buen gobierno. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste.* Historia 16, Madrid
- GUARDIA MAYORGA, César A.
- 1970 *Diccionario Kechwa-Castellano, Castellano-Kechwa. Contiene además: Vocabulario del Chinchaysuyu y Toponimias. Cuarta edición.* Ediciones Peisa, Lima
- HARDMAN, Martha J.
- 1966 *Jaqaru; Outline of phonological and morphological structure.* Mouton, The Hague-Paris
- 1983 *Jaqaru. Compendio de estructura fonológica y morfológica.* Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Indigenista Interamericano, Lima
- HARDMAN, M., VASQUEZ J. y YAPITA, J.D.
- 1988 *Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical.* Gramma impresión, La Paz
- HIDALGO LEHUEDE, Jorge
- 1982 "Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781", *Chungará*, 8, Arica, agosto, pp. 192-246
- 1983 "Amarus y Cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cuzco, Chayanta, La Paz y Arica", *Chungará*, 10, Arica, marzo, pp. 117-138
- HOCQUENGHEM, Anne Marie
- 1980-1981 "L'iconographie mochica et les représentations de supplices", *Journal de la Société des Americanistes* 68, Paris, pp.149-160
- 1982 *El degollador.* Investigación presentada ante el 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester
- 1984 "Hanan y hurin", *Chantiers Amerindia*, supplément 1 au no. 9 d'Amerindia, A.E.A., Paris
- HUAMANTINCO, Francisco; MILLONES, Luis, y SULCA, Edgar
- 1987 *Los Incas en el recuerdo poético andino.* Manuscrito

HUERTAS VALLEJO, Lorenzo

1976 "El movimiento de Thupa Amaro en Ayacucho", en Alberto Flores Galindo, *Túpac Amaru II-1780, Antología*, Retablo de Papel Ediciones Lima, pp. 83-106

1978 "Testimonios referentes al movimiento de Túpac Amaru II, 1784-1782", en *Allpanchis*, N° 11-12, Cusco, pp. 7-16

HUSSON Jean-Philippe

1985 *La poesie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala*. Serie ethnolinguistique amérindienne, L'harmattan, Paris

LARA, Jesús

1957 *Ataw Wallpaj p'uchukakuyninpa wankan*. Cochabamba

1969 *La literatura de los quechuas. Ensayo y antología*. Librería y editorial "Juventud", La Paz

LASTRA de SUAREZ, Yolanda

1970 "Categorías posicionales en quechua y aymara", *Anales de la Antropología*, vol. VII, México, pp. 263-284.

LEPKOWSKI, Tadeusz (editor, y coautor)

1977 *Dzieje Ameryki Lacińskiej od schyłku epoki kolonialnej do czasów współczesnych pod redakcją Tadeusza Lepkowskiego*. Książka i Wiedza, Warszawa Tom. I

LEVINSOHN, Stephen H.

1976 *The Inga language*. Mouton, The Hague-Paris

LEWIN, Boleslao

1957 *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica, por ...* Buenos Aires

LIRA, Jorge A.

1982 *Diccionario kkechuwa-español, 2ª. edición, autorizada por el autor*, Cuadernos Culturales Andinos N° 5, Bogotá

LOAYZA, Francisco A.

1947 *Preliminares del incendio. Documentos del año de 1776 a 1780, en sumatoria inéditos, anteriores y sobre la Revolución Libertadora que engendró y dió vida José Gabriel Tupak Amaru, en 1780. Coordinación, acotaciones, comentarios y notas breves por ...* Lima

- 1946 *Genealogía de Tupac Amaru. Por Jose Gabriel Túpac Amaru (Documento inédito del año de 1777, Arreglo, introducción, notas y comentarios de ... Los pequeños grandes libros de Historia Americana, Serie I, Tomo X, Librería e Imprenta D. Miranda, Lima*
- LOPEZ BARALT, Mercedes  
 1986 *The yana k'uychi or Black rainbow in Atawallpa's Elegy: A look at the Andean Metaphor of Liminality in the Cultural Context.* Amsterdam
- LUCCA D., Manuel de  
 1983 *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara.* Impreso en Bolivia, Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara, Villamil de Rada (Tomás Rodríguez 1172), La Paz
- MACIEREWICZ, Antoni  
 1967 "El nacimiento del Tawantinsuyu de los Habsburgo", *Estudios Latinoamericanos*, 3, Ossolineum, Varsovia, pp. 11-50
- MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María  
 1978 "Pachamama Santa Tierra", *Indiana* suplemento 8, Berlin
- MENESES, Teodoro  
 1987 "Anónimo. Debate de los Inkas, traducción y nota de...", *Kuntur*, N° 5. Lima, pp. 25-40
- MILLONES, Luis (compilador)  
 1973 "Un movimiento nativista del siglo XVI, el Taki Unquy, y Nuevos aspectos del Taki Unquyen", *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossio A.* Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima, pp. 83-102
- 1990 *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI.* Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima
- MONTESINOS, Fernando de  
 1644 "Libro 2º de las Memorias antiguas istoriales Y poLíticas del Piru", en: + *Ophir De España. Memortas Historiales*

*I Políticas del Pirv - Vaticinios de Su Descubrimiento I Conversion por los Reies Chatolicos I Singulares Epitetos Que Por Ello Se Les Da En La Sagrada Escritura. Al Rei Nuestro Señor Philipo IV El Grande Monarca De Ambos Mundos Avtor El Lizenciado Don Fernando Montesinos presbitero natural de Osuna; MS. N° 332-35, Biblioteca Universitaria, Sevilla*

MROZ, Marcin

1984 *Los runa y los wiraquca: Estudios sobre la ideología social andina a través de la tradición oral quechua.* Varsovia. Manuscrito

MURUA, Fray Martín de

1964 *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas.* Madrid

O'PHELAN GODOY, Scarlett

1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783.* Bartolomé de Las Casas, Cusco

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarri, una visión indígena del Perú.* Retablo de Papel Ediciones. Lima

OSSIO A., Juan M.

1973 "Guaman Poma de Ayala: Nueva Corónica o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino", en: *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossio A.* Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima, pp.153-216

PACHACUTI YAMQUI SALCA MAYGUA, Joan de Santacruz

1968 *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú.* Biblioteca de Autores Españoles, Crónicas peruanas de interés indígena, Madrid

PARK, Marinell; WEBER, Nancy; CENEPO S., Víctor

1976 *Diccionario quechua San Martín.* Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

PARKER, Gary J.

1969 *Ayacucho Quechua grammar and dictionary.* Mouton, The Hague, Paris



- PARKER, Gary J.; CHAVEZ, Amancio  
 1976 *Diccionario quechua Ancash-Huailas*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- 1976 *Gramática quechua Ancash-Huailas*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- QUESADA C., Félix  
 1976 *Diccionario quechua Cajamarca-Cañaris*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- 1976 *Gramática quechua Cajamarca-Cañaris*, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- RELACION... (CSOQ)  
 1974 *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas. Por Collapiña, Supno y otros quipucamayos, Prólogo y Colofón Juan José Vega*. Ediciones de la Biblioteca Universitaria, Lima
- RICARDO, Antonio  
 1951 *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española. El más copioso y elegante que hasta agora se ha impresso*. En los Reyes. Por ... Año de M.D.LXXXVI. Quinta edición publicada con un prólogo y notas de Guillermo Escobar Risco. Edición del Instituto de Historia de la Facultad de Letras, Lima
- SOTO RUIZ, Clodoaldo  
 1976 *Diccionario quechua Ayacucho-Chanca*, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- 1976 *Gramática quechua Ayacucho-Chanca*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- STERN, Steve J., compilador  
 1990 *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVII al XX*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- SZEMIŃSKI, Jan  
 1992 *Manqu Qhapaq Inkap kawsasqankunamanta. De las vidas de Manqu Qhapaq Inka*. Libro por salir en La Coria, Trujillo

- 1992 "Repulsa y condena de los otros en palabras autóctonas del área andina 1565-1700", en *Imágenes interétnicas en el Nuevo Mundo. Interpretaciones contemporáneas*, Manuel Gutiérrez Estévez, editor, Madrid y México, Siglo XXI, 29, por salir
- 1990 "Sistemas simbólicos y alteridad en los Andes centrales: siglos XVI-XVII", en el simposio "De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo: Imágenes y acciones interétnicas", Fundación Xavier de Salas, Trujillo, Extremadura.
- 1990 "¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII", en *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, Steve J. Stern, compilador, Instituto de Estudios Peruanos. Lima pp.175-179
- 1987 *Un kuraka, un dios y una historia ("Relación de antigüedades de este reyno del Perú" por don Joan de Santa Cruz Pacha cuti yamqui Salca Maygua) 2* Antropología social e historia. Serie monográfica. Director Alejandro Isla, Sección Antropología Social (ICA), Facultad de Filosofía y Letras UBA/ MLAL, San Salvador de Jujuy
- 1986 "Anatomía del Wira Quçán. Los himnos quechuas de la "Relación de las Fabulas i Ritos de los Ingas hecha por Christoual de Molina" y las trampas de la traducción", por salir en *Indiana*, Berlin, pp. 145
- 1977 (coauthor) *Dzieje Ameryki Lacińskiej od schylku epoki kolonialnej do czasów współczesnych pod redakcją Tadeusza Lepkowskiego*. Książka i Wiedza, Warszawa Tom I, pp. 9-143, 413-435, 447-451
- 1974 "La insurrección de Túpac Amaru II ¿guerra de independencia o revolución?" en *Estudios Latinoamericanos*, Ossolineum, Wroclaw 2:9-61. Reimpreso en: Alberto Flores Galindo, *Tupac Amaru-1780, Antología*, Retablo de Papel Ediciones, Lima 1976, y también en: Antonio Vergara Collazos, *Cuando las historias se juntan. América y Europa a través de Túpac Amaru*, E.P.A. Lima 1977

- TAYLOR, Gerald  
 1974-76 "Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri", en *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, Tome LXIII, pp. 231-244
- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII. Estudio biográfico sobre Francisco de Avila de Antonio Acosta*. Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima
- TUPAC AMARO INGA, Diego Christoval  
 1951 "Carta de Don..., 1785". *Cuadernos de Estudio*, Instituto de Investigaciones Históricas, Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo III, N° 3, Lima 1950. En la hoja titular aparece como N° 1 (CE)
- TUPAC AMARU y la Iglesia  
 1983 *Tupac Amaru y la Iglesia. Antología*. Comité arquidiocesano del bicentenario Túpac Amaru, Banco de los Andes, Edubanco, Lima
- URBANO, Henrique Osvaldo  
 1981 "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarri. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas", *Allpanchis*. Cuzco, Vol. XV, N° 17-18, pp. 77-104
- VALCARCEL, Carlos Daniel  
 1970 *Túpac Amaru*, Lima
- VALLE DE SILES, María Eugenia del  
 1977 "Túpac Catari y la rebelión de 1977: radiografía de un caudillo aymara", en *Anuario de Estudios Americanos*, 34. Sevilla pp. 633-644
- 1980 *Testimonios del cerco de La Paz. El campo contra la ciudad*. La Paz
- VAN DEN BERG, O.S.A., Hans  
 1985 *Diccionario religioso aymara*. CETA-IDEA. Iquitos
- WACHTEL, Nathan  
 s.a. *La visión des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris
- 1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y sociedad andinas*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima

YARANGA VALDERRAMA, Abdón.

s.a *La concepción del tiempo y de la historia en la crónica de Guaman Poma de Ayala y su supervivencia actual en la región andina.* Xerocopia

s.a. *El harawi prehispánico y actual de la civilización andina.* Xerocopia

1989 "Litterature orale quechua, CREER. Dans une langue minorisée", *Cahiers de Recherche: "Langues et Cultures opprimés et minorisés"*, Saint Denis, pp. 77-248

1983 *La conception du monde ou cosmovision dans la civilisation andine.* Université de Paris VIII- Vincennes, pp. 44-49

1977 "Taki Unquy o la visión de los vencidos", Ponencia presentada en el XIII Congreso de Hispanistas Franceses de la Enseñanza Superior, Université de Tours. Xerocopia

1974 *Organización social de la comunidad de Huancaraylla.* Saint Etienne (AYV2)

1968 *La religion andine precolombienne.* Paris

ZUIDEMA, Reiner Tom

1980 "Parentesco Inca", en *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Enrique Mayer y Ralph Bolton, editores, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima

1962 *The ceque system of Cuzco: The social organization of the capital of the Inca*, Leiden



PUBLICACIONES RECIENTES

MARIO CASTILLO

El Premio en el Contrato de Compraventa y el Contrato de  
Permuta. Biblioteca Para leer el Código Civil. Vol. XIV. 1993

650 p.

NORMA FULLER

Exámen de la Feminidad. 1992. 334 p.

HECTOR CALLEGOS

Alfonso Estrella. Diseño y edición de marzo. 2a. ed. 1992

138 p.

GUILERMO JOHANN VILLERA

Amor y Justicia. 1993. 400 p.

ALEJANDRO ORTEGUEZ

La Patria y el Mito en los Andes. 1993. 384 p.

CARLOS AUGUSTO RAMOS

Tercer Premio de la Feria del Libro. 1993. 312 p.

LILIANA REGALADO DE HUERTADO

Guerra y Justicia. 1993. 128 p.

GUILERMO BOCHARIN

Sociedad e Individualidad. 1993. 194 p.

DEMIS SULLMONT - MARGEL VALCARGEL

Ventas del Futuro. 1993. 288 p.

La segunda edición de **La utopía tupamarista** de Jan Szemiński

se terminó de imprimir en el mes de junio de 1993, en los  
talleres de Servicio Copias Gráficas S.A., (R.I. 21587)

Jr. Jorge Chávez 1059, Telf. 249693,

Lima 5, Perú.

## PUBLICACIONES RECIENTES

MARIO CASTILLO F.

*El Precio en el Contrato de Compraventa y el Contrato de Permuta.* Biblioteca Para leer el Código Civil. Vol. XIV. 1993. 650 p.

NORMA FULLER

*Dilemas de la Femeidad.* 1993. 334 p.

HECTOR GALLEGOS

*Albañilería Estructural: Diseño y cálculo de muros.* 2a. ed. 1993. 138 p.

GUILLERMO LOHMANN VILLENA

*Amarilis Indiana.* 1993. 400 p.

ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

*La Pareja y el Mito en los Andes.* 1993. 264 p.

CARLOS AUGUSTO RAMOS

*Toribio Pacheco. Jurista Peruano del Siglo XIX.* 1993. 312 p.

LILIANA REGALADO DE HURTADO

*Sucesión Incaica.* 1993. 126 p.

GUILLERMO ROCHABRUN

*Socialidad e Individualidad.* 1993. 194 p.

DENIS SULMONT - MARCEL VALCARCEL

*Ventas del Futuro.* 1993. 288 p.

ANIBAL SIERRALTA RIOS - LUIZ OLAVO BAPTISTA

*Aspectos Jurídicos del Comercio Internacional.* 1993. 334 p.

MAXIMO VEGA-CENTENO

*Desarrollo Económico y Desarrollo Tecnológico.* 1993. 234 p.

## DE PROXIMA APARICION

CARLOS AGUIRRE

*Agentes de su propia libertad.  
Los esclavos de Lima y la  
desintegración de la esclavi-  
tud, 1821-1854.*

VICTOR ANDRES BELAUNDE

*El Cristo de la fe y los Cristos  
literarios. 2a. ed.*

PEDRO DE CIEZA DE LEON

*Crónica del Perú. Cuarta  
Parte. Las Guerras Civiles:  
Vol. II. Guerra de Chupas  
Vol III. Guerra de Quito*

CARLOS CASTILLO MATA-  
SOGLIO

*Libres para creer. La Conver-  
sión en la Historia de las  
Indias de Bartolomé de las  
Casas.*

RICARDO GONZALEZ VIGIL,  
Editor

*Intensidad y altura de César  
Vallejo.*

MARIO TELLO

*Mecanismos hacia el creci-  
miento económico*

FERNANDO DE TRAZEGNIES

*El país de las colinas de are-  
na*

ADOLFO WINTERNITZ

*Itinerario hacia el arte*

CELIA WU BRADING

*Generales y diplomáticos*

FONDO EDITORIAL

Av. Universitaria cuadra 18,  
San Miguel.

Apartado 1761. Lima-Perú  
Tlfs.: 622540, anexo 220 y  
626390



