

**“CUANDO SÓLO REINASEN LOS INDIOS”:  
Recuperando la variedad de proyectos anticoloniales  
entre los comuneros andinos  
(La Paz, 1740-1781)\***

Sinclair Thomson\*\*

**E**n este ensayo el problema central es la concepción específica y el significado de la insurgencia para los campesinos indígenas en el conflictivo mundo andino colonial tardío. En éste se identifica, antes de 1781, un núcleo central de opciones políticas anticoloniales que dibujan una utopía andina: la del fin del gobierno colonial español y la alternativa de autogobierno indio.

**“WHEN THE INDIANS ONLY REIGNED”: RECOVERING THE VARIETY OF ANTICOLONIAL PROJECTS  
BETWEEN THE ANDEAN COMMUNARDS (LA PAZ, 1740-1781)**

The central problem of this essay is the specific conception and meaning of the insurgency for the indigenous farmers in the conflicting Andean delayed colonial world. It identifies a central nucleus of anticolonial political options before 1782, which outline an Andean utopia: the one of the end of the Spanish colonial government and the alternative of the Indian self-government.

**“QUAND AURONT SEULEMENT RÉGNÉ LES INDIENS”: EN RÉCUPÉRANT LA VARIÉTÉ DE PROJETS  
ANTICOLONIALES ENTRE LES COMMUNARDS ANDINS (LA PAZ, 1740-1781)**

Le problème central de cet essai est la conception spécifique de la révolte et sa signification pour les paysans indigènes dans le monde andin colonial tardif. Il met en évidence un noyau central d'options politiques anticoloniales avant 1781 qui dessinent une utopie andine : la fin du gouvernement colonial espagnol et l'alternative du gouvernement indien.

\*Tomado de Forrest Hylton, Felix Patzi, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson. *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del Diablo Editores, La Paz, Bolivia, 2003, pp. 39-77.

\*\* Sinclair Thomson es profesor de historia latinoamericana en New York University y autor de *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*, University of Wisconsin Press, Madison, 2002.

## INTRODUCCIÓN

En los últimos años del siglo XVIII, el altiplano surandino se estremeció con una erupción de profundas fuerzas sociales. Décadas de tensiones y confrontaciones acumuladas culminaron en 1780-1781 en el más poderoso movimiento anticolonial en la historia hispanoamericana previa a la independencia. El centro simbólico de la insurrección general, encabezada nominalmente por el rey inka Tupaj Amaru, fue el Cuzco, pero sus repercusiones se sintieron por todos los rincones de la cordillera, desde Nueva Granada (hoy Colombia) en el norte, hasta Tucumán en el sur. Extendiéndose al este y al sur de la cuenca del lago Titicaca, una de las regiones centro de la insurrección fue La Paz, donde los indígenas insurgentes aymara y quechua-hablantes se alzaron para ganar el control territorial sobre toda la región, menos un aislado enclave urbano: la sitiada ciudad de La Paz.

Debido a la intensidad de las luchas políticas en La Paz, que comenzaron alrededor de la mitad del siglo XVIII, y a la extensa documentación sobre ellas, esta región se presta para el estudio de un tema histórico clave. El problema central de este ensayo es la específica concepción y significado de la insurgencia para los campesinos indígenas en el conflictivo mundo andino colonial tardío. ¿Cuáles eran las posibilidades históricas que ellos percibieron o se imaginaron en tiempos del levantamiento anticolonial? Más allá de las condiciones materiales o fuerzas estructurales que pueden ser vistas como los factores causales que los llevaban hacia un quiebre radical con el orden colonial, ¿cuál era el conjunto de motivos o la visión política que los impulsaba y que sostenía sus esfuerzos a pesar de los riesgos y tremendos costos?

El máximo líder de las tropas aymaras en La Paz fue un indio comunario, Julián Apaza, quien tomó el nombre de Tupaj Katari, que significa “Serpiente luminosa”. De acuerdo al testimonio posterior de Bartolina Sisa, su pareja matrimonial y política o *Mama t'alla*, Katari infundió valor a sus seguidores con la promesa de que “se habían de quedar dueños absolutos de estos lugares, como también de los caudales”. Los indígenas movilizados, testificó ella, hablaron con expectativa de un tiempo ya no lejano cuando “sólo reinasen los indios”.<sup>1</sup> Así, las palabras de Bartolina Sisa nos ofrecen una luz inicial del significado de la insurgencia para los campesinos aymaras en la guerra civil andina de 1780-1781.

En las décadas de 1970 y 1980 una historiografía floreciente produjo estudios innovadores y ambiciosos sobre la rebelión anticolonial en el siglo XVIII en los Andes. Una rama de ésta elaboró una visión panorámica de las causas materiales

<sup>1</sup> Archivo General de Indias [AGI] Buenos Aires 319, “Cuaderno núm. 4”, 60 v, p. 77.

estructurales y de los procesos que culminaron en la insurrección panandina.<sup>2</sup> Una segunda rama exploró la ideología de la insurrección en 1780-1781, en particular las expectativas mesiánicas, milenaristas y utópicas asociadas con Tupaj Amaru.<sup>3</sup> Más recientemente, nuevas investigaciones vuelven al siglo XVIII andino para iluminar las dimensiones políticas y culturales de la participación de los campesinos indígenas en la insurrección misma y en las décadas precedentes que constituyeron una “era de la insurgencia”. Estos trabajos más recientes están examinando por primera vez —o con una mayor profundidad— la cultura política de la sociedad india y de las comunidades campesinas andinas, incluyendo una serie de problemas específicos: los conflictos comunitarios internos y la transformación de los sistemas de autoridad indígena; las relaciones Estado-comunidad y los proyectos anticoloniales campesinos; y la forma y el contenido de los discursos políticos indígenas.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Para las referencias claves véanse Scarlett O’Phelan Godoy. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1988 y Jürgen Golte. *Repartos y rebeliones: Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1980.

<sup>3</sup> Véanse los influyentes trabajos de Jan Szeminski. “Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century”, en Steve Stern (ed.). *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987; *La utopía tupamarista*, Pontificia Universidad Alberto Flores Galindo, Lima; Alberto Flores Galindo. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987. Para revisar dos libros que reflejan la variedad de aproximaciones a la insurrección véanse Alberto Flores Galindo (ed.). *Tupac Amaru II-1780. Sociedad colonial y sublevaciones populares*, Retablo de Papel, Lima, 1976 y Steve Stern (ed.). *Resistance... op. cit.* La versión en español de este último es Steve Stern (ed.). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII a XX*, IEP, Lima, 1990. Por supuesto que el bosquejo historiográfico aquí presentado está simplificado. Muchas obras que podrían citarse no coincidirían con este perfil general o lo complicarían. Para reseñas de la voluminosa literatura véase Leon Campbell. “Recent Research on Andean Peasant Revolts, 1750-1820”, *Latin American Research Review*, p. 14 (1979), pp. 3-49 y Steve Stern. “The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal”, en Stern (ed.). *Resistance... op. cit.*

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, el trabajo pionero de Sergio Serulnikov. “Costumbres y reglas: racionalización y conflictos sociales durante la era borbónica (provincia de Chayanta, siglo XVIII)”, en *Ya es otro tiempo el presente... op. cit.* y, del mismo autor, “Disputed Images of Colonialism: Spanish Rule and Indian Subversion in Northern Potosi, 1777-1780”, *Hispanic American Historical Review*, 76: 2 (1996). La versión en español de este último artículo es Sergio Serulnikov. “Su verdad y su justicia: Tomás Catari y la insurrección aymara de Chayanta, 1777-1780”, en Charics Walker (ed.). *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVI*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1996. Para otros trabajos recientes véase Elizabeth Penry.

Las investigaciones anteriores sobre la dimensión ideológica de la insurrección panandina brindaron intrigantes especulaciones que contemplaban una noción míticamente cargada de un vuelco cósmico y una renovación histórica cíclica (*pachakuti*), la significación simbólica del inka y la anticipación de su retorno, y una poderosa (a veces inconsciente) aspiración de identidad colectiva como un permanente motivo en la historia andina. En su obra maestra, Alberto Flores Galindo fundamentó la idea de una utopía andina en 1780-1781 dentro de una historia más larga de *mentalités* post-conquista en el Perú.<sup>5</sup> Sin embargo, su concentración en la figura del inka y sus suposiciones acerca del milenarismo campesino reflejaron importantes límites historiográficos. Éstos no representaron una deficiencia individual sino más bien una condición general de los estudios de la época que no habían explorado todavía más íntimamente la cultura política del mundo campesino andino.

Como parte de esta investigación sobre la conciencia política de los campesinos andinos, me concentraré en la historia de los proyectos anticoloniales en la región de La Paz, previos a la coyuntura de 1780-1781. Esta línea de investigación busca arrojar nueva luz sobre la experiencia comunal en la “era de la insurgencia” y ampliar nuestra comprensión de las visiones políticas indígenas tales como la que la *Mama t’alla* Barolina Sisa testimonió durante la misma insurrección general. Los proyectos elaborados en la fase previa de lucha van a resurgir, en diferentes contextos regionales, durante el levantamiento revolucionario de 1780-1781.

Un escrutinio crítico de los registros criminales y administrativos de la insurgencia —especialmente las narraciones de autoridades políticas, el testimonio de testigos y las “confesiones” de los detenidos— expone los principales rasgos de la conciencia “anticolonial”. En las luchas comunitarias del siglo XVIII, las fuerzas políticas campesinas generalmente recurrían a la esfera jurídica del Estado para poner fin a abusos por medio de la acción colectiva directa y para presionar o

---

“Transformations in Indigenous Authority and Identity In Resettlement Towns of Colonial Charcas (Alto Peru)”, tesis de doctorado, University of Miami, 1996; Nicholas Robins. *El mesianismo y la rebelión indígena: la rebelión de Oruro en 1781*, HISBOL, La Paz, 1997; Nuria Sala i Vila. *Y se armó el tole tole: tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1784-1814*, IER José María Arguedas, Huamanga, 1996; Sergio Serulnikov. “Peasant Politics and Colonial Domination: Social Conflicts and Insurgency in Northern Potosi, 1730-1781”, tesis de doctorado, State University of New York at Stony Brook, 1998; Sinclair Thomson. “Colonial Crisis, Community, and Andean Self-Rule: Aymara Politics in the Age of Insurgency”, tesis de doctorado, University of Wisconsin-Madison, 1996; Thomson. *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*, University of Wisconsin Press, Madison, 2002.

<sup>5</sup> Flores Galindo. “Buscando”, en Manuel Burga. *El nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Urna, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

*“El problema central de este ensayo es la específica concepción y significado de la insurgencia para los campesinos indígenas en el conflictivo mundo andino colonial tardío. ¿Cuáles eran las posibilidades históricas que ellos percibieron o se imaginaron en tiempos del levantamiento anticolonial? [...] ¿cuál era el conjunto de motivos o la visión política que los impulsaba y que sostenía sus esfuerzos a pesar de los riesgos y tremendo costos?”*

controlar las instancias de poder político que mediaban entre la comunidad y otras fuerzas externas. Se trataba no tanto de ejercer control “sobre” sino más bien de controlar “desde abajo”, es decir, ejercer un “infracontrol”. Mientras todos estos esfuerzos pueden ser entendidos como resistencia, desestabilización o modificación de las formas de dominación colonial, en algunos momentos excepcionales la organización y movilización comunitaria ocurrió como parte de un proyecto político más radical, de mayor alcance. Los proyectos “anticoloniales” como aquí son concebidos, explícita y conscientemente desafiaron los fundamentos del orden político colonial —la soberanía española y la subordinación política indígena. Este desafío podía incluir cualquiera de los siguientes elementos: 1) repudio o sustitución del rey de España (por ejemplo, por el rey inka); 2) rechazo de la subordinación política indígena (ya sea a través de la subordinación de los españoles o la equivalencia de los dos pueblos); 3) afirmación de la autonomía indígena (a través del rechazo a la corona española u otra autoridad española en territorios americanos, en este caso andinos). Es importante anotar que por estos criterios los proyectos anticoloniales no necesariamente implicaban el rechazo a la corona española. Los proyectos de eliminar o dominar a los colonizadores españoles, de lograr para los indígenas un estatus equivalente, o de deshacerse de las autoridades coloniales regionales no siempre estaban acompañados de un antagonismo explícito hacia la corona y ni siquiera necesariamente se referían a ella. Y mientras estos proyectos podían concebir arreglos alternativos del poder político para el periodo posterior a la emancipación, no todos lo hicieron. En los casos que se consideran aquí, esas alternativas se formularon de modos distintos. Pero la posición de la aniquilación —eliminación de los españoles y de los símbolos españoles de autoridad, sin una visión positiva de una alternativa al orden colonial— fue también una instancia de la imaginación anticolonial.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Véase Ranajit Guha. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency In Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983, quien se basa en Gramsci en relación a la conciencia “negativa” de los campesinos anticoloniales e insurgentes en India.

Cabe mencionar un punto metodológico de alcance general. El registro documental para La Paz en este periodo, y este examen histórico con él, revela una extraordinaria creatividad y carácter polimorfo de la cultura política campesina. Esta evidencia puede, por lo tanto, reafirmar la importancia de atender a la naturaleza heterogénea de la imaginación y práctica política campesina. El reto del análisis es, por supuesto, encontrar la significación particular de experiencias históricas específicas. Tomada como un todo, la masiva insurrección andina en 1780-1781 puede ser contrastada con los frecuentes tipos de protestas contra abusos que se expandieron a través de la América española colonial. En otro nivel de análisis, las insurrecciones regionales en 1780-1781, por ejemplo, han venido a representar un diferenciado conjunto de referencias políticas. La región de La Paz es a menudo tomada como el principal escenario del radicalismo campesino, antagonismo racial, violencia y poder comunal. En contraste, el movimiento dirigido por Tomás Katari en Chayanta se ha asociado con la lucha legal y lealtad al rey de España. El movimiento de Tupaj Amaru en el Cuzco se toma para ejemplificar la causa de la restauración política inka. El movimiento en Oruro se recuerda por la tentativa alianza entre criollos e indios. Sin embargo, hay un riesgo metodológico cada vez que atendemos a un caso dado —siempre es posible deslizarse automática o complacientemente en un argumento por su carácter único o su valor representativo. El riesgo recurrente es, entonces, esencialismo o reduccionismo, ya sea en referencia al caso en cuestión o en el comparativo. El costo a pagar es una falta de apreciación positiva de la fascinante variedad de la experiencia histórica. También hay costos por privilegiar una forma de resistencia campesina sobre otra, o por evaluarla de tal modo que se pierda de vista la causalidad histórica, la especificidad, y el significado de la experiencia de los actores mismos. Hay ejemplos notables y bastante sofisticados de esto en el amplio campo de los estudios campesinos y recientemente en los estudios subalternos y postcoloniales. En su clásico estudio de formas “arcaicas” de rebelión en tiempos “modernos”, Eric Hobsbawm juzgó al milenarismo campesino como “ciego y caminando a tientas” o “prepolítico”.<sup>7</sup> James Scott tomó las formas cotidianas no sólo como la quintaesencia sino también como el modo ideal de la resistencia campesina, considerando la resistencia sin organización más efectiva que la protesta colectiva o la insurrección. Más recientemente,

<sup>7</sup> E.J. Hobsbawm. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*, Manchester University Press, Manchester, 1971. Después, Hobsbawm abandonó la noción prepolítica, pero sin dejar de insistir sobre los límites del conocimiento y la organización política campesina. Véase E.J. Hobsbawm. “Peasants and Politics”, *Journal of Peasant Studies*, 1:1 (1973), pp. 3-22.

el gusto postestructuralista por las posiciones intersticiales y la incomodidad con la polarización binaria ha contribuido a la crítica del “romance de la resistencia”.<sup>8</sup> Los nuevos trabajos, situados regional y localmente en los Andes, pueden ayudar como un recordatorio de la gama real de experiencias, refinando nuestra conciencia histórica, cuestionando generalizaciones y abstracciones establecidas, ofreciendo un nuevo sentido de la riqueza y vitalidad de la política campesina e indígena. A través de diferentes movimientos e incluso dentro de ellos, los proyectos anticoloniales andinos podían ser fragmentarios, cambiantes y potencialmente entrar en conflicto uno con otro. Mi intento no es descubrir o demostrar a través del análisis una consistencia uniforme y llana en ellos, sino determinar sus efectos interrelacionados; su patrón característico. La tarea es discernir en las diversas manifestaciones de la conciencia anticolonial una compleja “estructura del sentir político” campesino.<sup>9</sup>

## EL REDUCTO DE AMBANÁ

Los conflictos políticos comenzaron a aumentar significativamente en la región de La Paz en la década de 1740. Desde comienzos hasta mediados de la década de 1750, los valles altos de la provincia de Larecaja fueron un lugar de luchas notables. Empezaron en la parcialidad Anansaya de la jurisdicción del pueblo de Ambaná, especialmente en la estancia altiplánica de Chuani. Unas cincuenta personas formaban esta insubordinada “nación”, las que originalmente eran familias colonizadoras *mitmaq* que venían de Marangani (provincia de Canas y Canchi, en el obispado de Cuzco) y se quedaron para escapar al reclutamiento para la mita en las minas de plata de Potosí. En 1749, dirigidos por Diego Palli, estos indígenas se atrevieron a desafiar al Dr. Martín de Landaeta, cura de parroquia, terrateniente,

<sup>8</sup> James Scott. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985; James Scott. “Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic Zakat and the Christian Tithe”, *Comparative Studies in Society and History* 29, 1987, pp. 417-452; Lila Abu-Lugod. “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women”, *American Ethnologist*, 17:1, 1990, pp. 41-53.

<sup>9</sup> Siguiendo a Raymond Williams, “en un sentido, esta estructura del sentir es la cultura del periodo; es el resultado particular y vivo de todos los elementos en la organización general”. Véase Raymond Williams. *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Verso, Londres, 1979, pp. 156-174. Por su método paradigmático brillante y su riqueza empírica, el estudio de la conciencia anticolonial en India, de Guha, *Elementary Aspects*, me ha servido como un referente comparativo valioso.

“diezmero perpetuo” y la figura más imponente en la estructura local de poder. Esto les ganó rápidamente la enemistad de la iglesia, que los acusó en la corte de rebelarse contra el poder civil y religioso: rechazaban pagar tributo, realizar labores de servicio en el pueblo, o reconocer la autoridad de los gobernadores caciques indígenas y los magistrados provinciales españoles; rechazaban ofrendar diezmos, asistir a misa y confesión, pagar derechos parroquiales, sepultar a sus muertos en el cementerio de la iglesia, o reconocer y servir a su cura.

En 1753, con Landaeta en el cargo de canónigo en la catedral de La Paz, la investigación eclesiástica recomenzó. Pero los indios de Chuani iniciaron otro juicio por su cuenta, esta vez levantando cargos contra Diego Cristóbal Gemio, quien había sido nombrado teniente del pueblo por el magistrado provincial o corregidor. A instancias de Landaeta, al mismo tiempo, Gemio era el interino y frecuentemente abusivo recolector de diezmos locales. Después de volver del tribunal de la Real Audiencia en La Plata, con un edicto prohibiendo mayores excesos por parte de Gemio, los líderes de la comunidad, Diego Palli y Diego Cutili, se convirtieron en objeto de una implacable venganza. Palli fue golpeado, “dejándolo hecho un monstruo”, cuando no consintió en quemar los papeles de la Audiencia. Fue sentenciado a cien azotes y a seis años de trabajo forzado en un obraje textil (la sentencia, propuesta luego fue aumentada a perpetuidad). Gemio también cortó las fuentes de subsistencia de colaboradores y familia, forzándolos a huir del área. Cuando sus lacayos fueron incapaces de localizar a Diego Cutili, capturaron a su esposa y sus dos hijos mayores.<sup>10</sup>

Los indios de Chuani fueron vistos claramente como una amenaza por los notables locales. El teniente Gemio no sólo reaccionó en autodefensa sino que el Dr. Landaeta se encargó personalmente de que fueran procesados; los terratenientes españoles y los vecinos del pueblo se unieron para presentar el caso contra los rebeldes, y el cacique, incapaz de controlarlos y culpado por sus disturbios, habló contra el clan de Chuani. La preocupación por su influencia estaba justificada. Tenían apoyo de otros indígenas en las áreas circundantes, y la resistencia a los diezmos alborotaba a la provincia vecina de Paucarcolla. A mediados de la década de 1750, Larecaja estaba en su peor momento de intranquilidad. Los indígenas en Italaque y Mocomoco, por ejemplo, protestaron contra los caciques ilegítimos en cada una de sus comunidades, y se unieron para oponerse al teniente general que organizó los repartos locales y manipuló los cacicazgos para sus propios fines. En

<sup>10</sup> Para el caso de Chuani, véase el Archivo Nacional de Bolivia (ANB) Minas, t. 127, núm. 6/ Minas Cato núm. 1517; ANB Expedientes Coloniales (EC), 1753, núm. 60; ANB EC, 1754, núm. 70.

1755, el cura de Mocomoco, y tío del teniente general Diego de Torres, escribió dando la alarma que los indígenas habían tomado las armas para resistir la recolección de diezmos. Apeló a una urgente acción “antes que la que es repugnancia en este y otros pueblos, pase a ser general insolencia”.<sup>11</sup>

La lucha de Chuani fue inspirada por la movilización y ambiciosos diseños de los rebeldes indígenas en Azángaro, a fines de la década de 1730, y expresó un proyecto radical.<sup>12</sup> El cacique de Anansaya Lorenzo Corina explicó las aspiraciones de los indígenas de Chuani: ellos planeaban “acabar o dominar a los viracochas” (españoles) y creían que “ellos son redentores del pueblo y a fuerza de rigor harán vencimiento a todos y aun los de la provincia, porque a ellos les toca mandar”.<sup>13</sup> De hecho, los líderes emplearon un discurso de emancipación. Cuando circularon de hacienda en hacienda para recolectar dinero, disfrutando del apoyo obvio de los trabajadores, ellos aseguraron que podrían recabar todos la libertad necesaria para ellos. Alimentaron una vital memoria histórica de autonomía anterior, declarando que el objetivo del movimiento era “restaurarles la libertad”. Para los rebeldes, la

<sup>11</sup> Para más sobre las luchas de Lacareja, véase ANB EC, 1752, núm. 12; ANB EC, 1754, núm. 132; ANB EC, 1755, núm. 56; ANB EC, 1756, núm. 72; para la cita final, ver ANB EC, 1755, núm. 58. Para el caso de Chuani en relación con los conflictos sobre los diezmos y los vínculos entre Lacareja y Pacarcolla, véase Rossana Barragán y Sinclair Thomson. “Los lobos hambrientos y el tributo a Dios: conflictos sociales en torno a los diezmos en Charcas colonial”, *Revista Andina*, núm. 11, 1993, pp. 331-333. El sistema de reparto era un modo coercitivo de distribución de mercancías en las comunidades indias que generaba ganancias lucrativas para los corregidores y sus agentes. Normalmente, el cacicazgo era un mayorazgo que confería la autoridad política máxima a un cacique o gobernador dentro de la comunidad. Sobre el derrumbe de esta institución en la colonia tardía, véase O’Phelan Godoy. *Kurakas sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia 1750-1835)*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1997 y Thomson. *We Alone...*, *op. cit.*

<sup>12</sup> Dirigentes comunitarios de Chuani hicieron alabanzas a los insurgentes de Azángaro y juraron que “ya que los Asillos en su alzamiento no lo pudieron conseguir, que ellos desde luego estaban arrestados a mayor sublevación” (Anb Minas, t. 127, núm. 6/Minas Cat., núm. 1517, 12, 27v). En 1736, cientos de indios armados atacaron el pueblo de Asillo para sacar a un cura abusivo y sus secuaces; éste y su guardia tuvieron que huir. Después, los indios conspiraron para movilizar 17 provincias a lo largo de la región surandina. Su dirigente, Andrés Ignacio Caxma Condori, junto con decenas de cuadros, fueron detenidos en Omasuyos, la provincia altiplánica situada arriba de los valles de Larecaja. Véase Michèle Colin. *Le Cuzco à la fin du XVIIIe et au début du XVIIIe siècle*, Institut des Hautes Etudes de l’Amérique Latine, Paris, 1966, pp. 171-173; O’Phelan Godoy. *Un siglo...*, *op. cit.*, pp. 85-86, 104, 131 y 299.

<sup>13</sup> Para esta y las citas siguientes, véase ANB Minas, t. 127, núm. 6/Minas Cat., núm. 1517, 5v-6, 11v, 35v. Bertonio le dio al término aymara “quespiry” el equivalente de “redentor” y tradujo “quespi” como “cosa resplandeciente como vidrio o cristal”. Véase Ludovico Bertonio. *Vocabulario de la lengua aimara*, CERES y MUSEF, La Paz, 1984 (1612), I:405, II:290.

*“Esta línea de investigación busca arrojar una nueva luz sobre la experiencia comunal en la ‘era de la insurgencia’ y ampliar nuestra comprensión de las visiones políticas indígenas tales como la que la Mama t’alla Barolina Sisa testimonió durante la misma insurrección general. Los proyectos elaborados en la fase previa de lucha van a resurgir, en diferentes contextos regionales, durante el levantamiento revolucionario de 1780-1781”.*

libertad política coincidía con libertad religiosa. Cuando Pascual Palli, el hermano de Diego y alcalde indígena en 1750, se presentó con su bastón de mando para impedir que algunos indígenas fueran a misa, afirmó que ellos habían sido “libertados” de asistir a ceremonias en la iglesia. Del mismo modo, ellos se consideraron a sí mismos “libres” del pago del diezmo.

Se pueden plantear varios puntos acerca del proyecto político presente en el caso de Chuani. Primero, la emancipación contemplaba ya sea la eliminación de “españoles” o su subordinación a los indios. La cuestión de la eliminación o subordinación de los “españoles” fue una tensión clave en los levantamientos indígenas del siglo XVIII, y adquirió especial importancia en 1780-1781.

Segundo, los indígenas desplegaron una evidente confianza en el destino histórico. Sus líderes eran “redentores”, quienes asegurarían la “restauración” de la libertad perdida, porque “a ellos les tocaba el mandar”, La imaginación histórica claramente vislumbró una futura salvación, en contraste a la previa pérdida de autonomía. En vista de que los indígenas buscaban el autogobierno, en oposición a la dominación española, como parte de una tradición insurreccional regional, y debido a que estaban circulando nociones sobre la ilegitimidad de la subyugación del Perú en el siglo XVI, considero que los líderes de Chuani enmarcaron su lucha en términos de una memoria de la conquista. La idea de un nuevo tiempo y que “a ellos les tocaba el mandar” también apareció en 1781 y asimismo se expresó en el levantamiento de 1795 de Jesús de Machaca (provincia Pacajes). El líder en Jesús de Machaca proclamó: “Ya era otro tiempo el presente, y que el cacique, su *segunda*, tanto como también el cura se habían de mudar y que se habían de poner los que el común quisiese”.<sup>14</sup> La emancipación, entonces, tuvo una profunda dimensión

<sup>14</sup> Archivo de La Paz (ALP) BC 1795 C 122 E 25, 8 v. Uno podría especular que el principio de autoridad rotativa dentro de la comunidad contribuía a la noción política campesina de que le tocaba gobernar a nuevas autoridades o indios. Sin embargo, creo que el sentido de la autoridad ilegítima o el gobierno injusto era el criterio clave en una movilización o un proyecto político como éste.

histórica; parecía una forma de milenarismo, aunque sin la imagen andina dieciochesca de renovación bajo un rey inka restaurado.

Tercero, éste fue un momento excepcional de aguda oposición a la autoridad religiosa católica existente. Los indios de Chuani rechazaron pagar diezmos o derechos parroquiales, permitir el entierro en el cementerio de la iglesia, asistir a misa y confesión, o reconocer y servir al cura local. Establecieron en la práctica una esfera de autonomía religiosa, con los Pallis reteniendo para ellos mismos las contribuciones del diezmo y fondos de caridad locales (obra pía) normalmente recolectados por el cura. La liberación política evidentemente fue imaginada por ellos junto a la liberación de un culto católico presidido por “abusivos representantes eclesiásticos”. El proyecto de Chuani difería fundamentalmente del proyecto de Tupaj Amaru, quien explícitamente llamó a la preservación del culto católico y al respeto hacia los ministros de la fe. Para otros momentos de levantamiento en el siglo XVIII hay similar evidencia –a veces sutil, a veces abierta– de una inclinación al escarnio, al desconocimiento o al asalto al culto cristiano, aunque esta oposición no alcanzó el estatus de una política explícita o llegó a ser tan concertada como en el caso de Chuani.<sup>15</sup>

¿Había un contrapunto ideológico profundo o una opción religiosa alternativa concebida por los campesinos de Chuani? No está claro que los Pallis fueran vistos como poseedores de un poder sagrado, como se esperaría que indicaran los documentos si éste fuera el caso. El término “redentor”, que fue aplicado a ellos, pudo haber tenido una connotación exclusivamente secular; también se llamaba redentores a otros líderes políticos comunitarios, por ejemplo a los comprometidos con luchas contra los abusos de diezmos, y obviamente gozaron del mayor respeto de sus compañeros sin adquirir una estatura religiosa mesiánica. Por otra parte, la osadía de los Pallis al declarar a los campesinos “libertados” de asistir a misa, por ejemplo, o el recolectar diezmos y rentas de caridad por su cuenta, posiblemente sugiere una autoconfianza espiritual relacionada con proclamas de una autoridad religiosa alternativa.

En cualquier caso, su posición religiosa radical provenía de una conjunción de conflictos locales en tomo a diezmos y curas, incluyendo a su formidable adversario, el canónigo y potentado Dr. Martín de Landaeta, y de una conciencia política más amplia dejada como legado por anteriores insurgentes indios en Azángaro. Mientras no repudiaron la cristiandad como tal, ellos se esforzaron, de manera

<sup>15</sup> El programa radical anunciado en Tiquina en 1781 era un caso comparable. Prohibió la celebración de misa, la confesión, o la adoración del sacramento sagrado. Véase Thomson. *We Alone...*, *op. cit.*, pp. 211-212.

extraordinaria en comparación con otros proyectos políticos andinos del siglo XVIII, por evadir los abusivos controles religiosos y crear sus propias relaciones de auto-  
ridad política y religiosa.<sup>16</sup>

## EL SITIO A CHULUMANI

El segundo momento excepcional en el que surgió un proyecto identificable como anticolonial fue durante el sitio a Chulumani en 1771. Este levantamiento de comunidades confederadas en los Yungas de la provincia Sicasica se produjo menos de dos años después de otro en la capital pueblo de Sicasica, el cual también fue provocado por la explotación del reparto hecho por el corregidor Villahermosa y sus agentes. No hay evidencias, sin embargo de que en 1769 el líder en Sicasica, Alejandro Chuquiguaman, buscara el derrocamiento del orden colonial o la eliminación de los españoles como objetivo de la movilización de los *ayllus*. Aun si se lo imaginaba, lo que no puede ser comprobado, el blanco de las acciones colectivas que coordinó estuvo limitado a los abusos de las autoridades regionales. Aun cuando se negó a entregar el tributo al corregidor Villahermosa, Chuquiguamal aseguró el tributo para el tesoro real. Cuando los indio asaltaron y mataron al agente del corregidor Manuel Solascasas, fue en defensa propia y la acción no fue seguida por saqueos ni violencia contra los vecinos.

El movimiento de los valles de los Yungas en 1771 fue aún más radical.<sup>17</sup> Los indios en Chulumani y los pueblos circundantes estaban en estado de turbulencia general porque el corregidor Villahermosa y sus recaudadores insistían en cobrar los pagos del reparto por la fuerza, aunque decretos reales, obtenidos con grandes sacrificios por parte de las comunidades, lo prohibían. Además, una lucha aguda estalló sobre el cacicazgo en Chupe cuando Villahermosa y el teniente general Juan Ignacio Larrea intentaron imponer, en contra de la voluntad de la comunidad, a Clemente Escobar Cullo Inga como gobernador indio. El último factor que precipitó el levantamiento fue la detención de dos alcaldes, Lorenzo Apta de Chupe y Sebastián Coloma de Chulumani, por haber presentado cargos contra Villahermosa ante la Real Audiencia. Durante una asamblea general en Río Yarija,

<sup>16</sup> En este sentido, el caso poco común de Chuani se puede comparar con el de Andagua (Arequipa) donde, durante el mismo periodo, la oposición al Estado fue sostenida por indios que participaron en un culto local de momias. Véase Frank Salomon. “Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, 1748-1754”, en Stern (ed.). *Resistance...*, *op. cit.*

<sup>17</sup> Véase Thomson. *We Alone...*, *op. cit.*, pp. 107-122, para más detalles sobre los eventos en Sicasica en 1769 y Yungas en 1771.

los indios de Chupe tomaron la decisión de no continuar con medidas legales en la ciudad lejana de La Plata, con resultados indudablemente tardíos y posiblemente nuños, para marchar directamente a Chulumani a sacar a sus autoridades de la cárcel. Un miembro de la comunidad, Diego Esquia, testificó que los indios de Chulumani les invitaron “para hacer un cuerpo con ellos y armar guerra”.<sup>18</sup>

La lucha comunitaria en los Yungas había adquirido un nuevo empuje político. La movilización fue premeditada y un nuevo grupo de líderes comunitarios –que no eran ni caciques ni autoridades de *ayllu*– se presentaron para organizarla. Juan Tapia, Mateo Puma y otros en su círculo de colaboradores parecen haber llegado a la conclusión que un levantamiento armado era la respuesta necesaria a los abusos continuos de Villahermosa y el teniente general Larrea. Aun si no existía un consenso pleno dentro de las comunidades sobre la necesidad de la movilización, evidentemente los diseños radicales del liderazgo se habían divulgado y circulaban antes del levantamiento. Juan Tapia les solicitó fondos de los campesinos y en varias ocasiones visitó Chupe, intercambiando víveres y correspondencia con esa comunidad vecina. En una de sus cartas, que fue leída por el cantor de la iglesia en una asamblea en el Río Milliguaya, Tapia anunció que era “ya ocasión de libertarse de la opresión de los españoles”.<sup>19</sup>

Hubo decisiones comunitarias espontáneas, de último momento, sobre si llevar a cabo la movilización o no, lo que nos sugiere que el levantamiento casi no ocurrió pero también que fue planificado y promovido de antemano. Cuando el comisionado de la Audiencia Peñaranda cumplió con los pedidos campesinos de suspender las deudas del reparto, los imperativos para la movilización se disolvieron temporalmente. Pero en una clásica reacción en cadena que llevó a una polarización mayor, Villahermosa logró sacar al comisionado, y los dirigentes comunitarios se dieron cuenta de que el corregidor volvería a cobrar las deudas, siendo más probable que nunca que aplicaría medidas de retribución violenta contra la oposición. Juan Tapia mantuvo que fue Tomás Espinoza, el hilacata de Yunca, quien insistió en la acción inmediata –ellos tenían que seguir su plan original de levantarse o sino el corregidor y el teniente “los acabarían”.<sup>20</sup> Después de una asamblea

<sup>18</sup> “Extracto, respuestas fiscales, confesiones de reos y providencias sobre el tumulto ocurrido en los Yungas de Sicasica”, 20 de julio, 1778, AGI Charcas 530, p. 48.

<sup>19</sup> ANB EC, 1788 (1778), núm. 29, 11v. Naturalmente, debemos ser cautelosos al leer la evidencia reunida contra los indios rebeldes. Las denuncias exageradas eran una táctica común para desacreditar a los dirigentes y acusarlos de traidores a la corona. No obstante, creo que un escrutinio pleno de la evidencia justifica nuestra interpretación.

<sup>20</sup> ANB EC, 1788 [1788], núm. 29, p. 12.

por el Río Yarija, la comunidad de Chupe decidió no seguir recurriendo a medidas legales contra las autoridades coloniales, y de marcharse a Chulumani a la instigación de Tapia. Aunque los comunarios de Chupe luego insistirían que sólo buscaban la liberación de la cárcel de los miembros de su comunidad, incluyendo su alcalde, salieron armados y preparados para la “guerra”. Un contingente partió con la idea de cortar el puente para bloquear el avance del corregidor, de quien se decía que estaba llegando con soldados. Después que todas las fuerzas indias convergieron en el Alto de Guancané, en una última asamblea debatieron si debían entrar a la batalla o no. La influencia determinante vino de una carta de una mujer aymara –la esposa anónima del dirigente de Chupe, Simón González– que sostenía que no podía estar de acuerdo con nadie que planteara perdonar al corregidor y a su teniente.<sup>21</sup>

Una vez que el sitio al pueblo comenzó, ninguno de los presentes pudo dejar de apreciar el grado de polarización indio-español, el desafío a la autoridad regional colonial y la ambición de los indios por imponer su supremacía política. De hecho, el radicalismo y el fervor de las fuerzas indias se intensificaron a lo largo de la confrontación que duró varios días. Si bien su testimonio intentaba disminuir su propio papel en la incitación a las comunidades, Tapia luego manifestó que él había actuado por miedo a las masas y que había intentado contener a los muchos que buscaban arrojarse a la batalla y conquistar el pueblo. Para dar señales militares, alzaban banderas, tocaban sus *pututus*, tambores e instrumentos de viento (tal vez el *pinkillu*), y lanzaban gritos, insultos y amenazas al enemigo. En cierto momento, se acercaron a la entrada del pueblo con hondas en la mano y desafiaron a los españoles a salir y pelear. En las afueras del pueblo erigieron una horca como símbolo de justicia –los indios estaban preparados a juzgar a las autoridades abusivas y castigar “ladrones” y “pícaros” por sus crímenes. Dado el nivel de polarización, rechazaron a sus caciques, los intermediarios políticos tradicionales, por su complicidad con el corregidor.<sup>22</sup>

Si el movimiento sólo hubiera buscado liberar a los alcaldes detenidos y el retiro del corregidor de los valles, conforme con los decretos de la Audiencia, se habría dispersado una vez que fueron cumplidas esas demandas. Pero al contrario,

<sup>21</sup> ANB EC, 1788 [1778], núm. 29, 11-16. Véase también el testimonio de los indios de Chupe en AGI Charcas 530, “Extracto sobre tumulto ocurrido en los Yungas de Sicasica”, 20 de julio, 1778, esp. 47v-48, 49v-50v.

<sup>22</sup> Para los detalles del sitio, reportado en el testimonio original, véase ANB EC, 1788 [1778], núm. 29, 6v-22, 39v-45v; AGI Charcas 530. “Extracto sobre tumulto ocurrido en los Yungas de Sicasica”, 20 de julio, 1778, 25-51v.

*“Mi intento no es descubrir o demostrar a través del análisis una consistencia uniforme y llana en ellos, sino determinar sus efectos interrelacionados; su patrón característico. La tarea es discernir en las diversas manifestaciones de la conciencia anticolonial una compleja ‘estructura del sentir político’ campesino”.*

con cada concesión que les fue otorgada –primero las autoridades comunarias fueron liberadas y luego Villahermosa acordó retirarse– las fuerzas indias se reforzaron y demostraron un nuevo fervor. La campaña de la comunidad se desarrolló espontáneamente y asumió objetivos políticos cada vez más ambiciosos, mientras la situación se desenvolvía y parecía confirmar la ventaja de los indios. No podemos saber con certeza si el corregidor, quien contaba con una fuerza de armas significativa, realmente pretendía retirarse como lo había prometido; si era así, el escenario más probable hubiera sido que los indios entraran al pueblo y lo tomaran, por lo menos temporalmente, con o sin violencia contra los vecinos. De todos modos, tal resultado no se dio debido a la llegada de un teniente de Coroico con su pequeña fuerza de reclutas. Después de que los hombres fueron detenidos y desarmados por los insurgentes, el corregidor –supuestamente informado de que el teniente hubiera sido ejecutado– eligió este momento para lanzar una contraofensiva sangrienta. Sus soldados atacaron fuera del pueblo, matando a más de treinta indios e hiriendo a muchos más. Villahermosa ordenó la muerte de algunos, incluyendo la del alcalde Apata de Chupe, y colgó a los heridos. Hizo que descuartizaran los cadáveres y expuso sus partes en sitios simbólicos para aterrorizar a la población. Los campesinos que sobrevivieron volvieron a sus comunidades diciendo que “habían perdido la victoria los indios”.<sup>23</sup>

Uno de los fragmentos de evidencia más significativos y fascinantes del caso es la aseveración de que los dirigentes indios asumieron títulos honoríficos durante el asedio y que estaban preparados para autogobernarse luego del levantamiento. Juan Tapia, sirviendo como general militar durante el conflicto, iba a ser el nuevo corregidor; Gregorio Machicado iba a ser teniente general; Juan Ordoñez, el cacique; Mateo Puma, el rey. Tenemos que manejar esta evidencia con cuidado ya que podía haber sido una fabricación de Villahermosa para retratar a sus enemigos como traidores abiertos a la corona. Pero parece que a Tapia la milicia campesina

<sup>23</sup> ANB EC, 1788 [1778], núm. 29, 19v.

que siguió sus órdenes sí lo conoció como “General”, y que su título de corregidor era ampliamente conocido.<sup>24</sup> Además, en la defensa de Juan Tapia, el Protector de Indios de la Audiencia aceptó la evidencia de títulos políticos paralelos cuando intentó absolver a Tapia de responsabilidad, alegando que el supuesto rey, Mateo Puma, era el verdadero jefe e instigador.<sup>25</sup>

Una lectura cuidadosa de la evidencia apoya la idea de que el movimiento en Chulumani, y coordinado a lo largo y ancho de los valles de Yungas, involucraba objetivos políticos audaces y anticoloniales que iban más allá de otros esfuerzos comunitarios diseñados para resistir la mano dura del corregidor. A diferencia de la movilización de 1769 en el pueblo de Sicasica, en la cual los indios aparentemente buscaron recuperar los recibos tributarios que habían sido confiscados por las autoridades coloniales locales, no se presumía ninguna legitimidad legal para el movimiento, ni tampoco el respaldo de los altos niveles del Estado colonial. Aunque no había un programa político formulado en el movimiento de Chulumani, sí había una aspiración poderosa por acabar con la opresión española concebida en términos categóricos, y el llano propósito de reemplazar el poder colonial existente por un gobierno indio. Mientras conspiradores más sofisticados hubieran buscado aliados entre terratenientes criollos locales o declarado su lealtad a la corona, los insurgentes de Chulumani pasaron por alto tales consideraciones tácticas y estratégicas. Lo suyo era un empuje brusco e impaciente hacia el poder, precipitado en parte por la amenaza inminente de la represión e intensificado por el mismo desarrollo de la confrontación. Al mismo tiempo, sus acciones revelan una confianza en que la dominación española no podía durar y que el autogobierno estaba a la orden del día.

## LA CAPTURA DE CAQUIAVIRI

El tercer momento excepcional de naturaleza anticolonial ocurrió en la provincia Pacajes a comienzos de noviembre del mismo año. Después de que comunarios del pueblo de Jesús de Machaca se levantaran, atacando al corregidor José del Castillo,

<sup>24</sup> AGI Charcas 530, “Extracto sobre tumulto ocurrido en los Yungas de Sicasica”, 20 de julio, 1778, 14. ANB EC, 1788 [1778], núm. 29, 6v-22. Según una versión, Tapia obligaba a los comuneros vacilantes a movilizarse amenazándoles con que les iba a quitar sus terrenos. Esta acción podía haber parecido similar al procedimiento, autoridad e intimidación de los corregidores españoles, pero también hubiera tenido su sentido dentro de la lógica comunitaria de movilización, ANB EC, 1788 [1778], núm. 29, p. 21.

<sup>25</sup> ANB EC, 1788 [1778], núm. 29, 83v-84.

miembros de otras comunidades tomaron abruptamente el poder en Caquiaviri, la capital provincial.<sup>26</sup> El asesinato del corregidor y varios de sus lacayos fue una reacción espontánea, en ocasión de las festividades del día de difuntos, en contra del trato violento dado a los campesinos congregados en el pueblo. Si bien había una gran significancia política en la confrontación no existía un proyecto político que impulsara u orientara el ataque. Un compromiso más explícito con diversas opciones políticas emergió después del asesinato, cuando los campesinos en Caquiaviri se encontraron de repente con el poder en sus manos, enfrentados con el inesperado desafío de gobernar.

El domingo 2 de noviembre, un día después del primer levantamiento, los hombres del corregidor en Caquiaviri organizaron y armaron escuadrones auxiliares de vecinos del pueblo con el fin de marchar hacia Jesús de Machaca. Creyendo que Castillo estaba refugiado en la iglesia, se horrorizaron al enterarse, cuando se acercaban, de que éste había sido asesinado y que campesinos hostiles estaban reunidos y esperando para combatirlos. Al retroceder, llegaron de nuevo a Caquiaviri donde fueron detenidos, algunos en la noche y otros en la mañana, por miembros de la comunidad local quienes se habían alineado con los de Jesús de Machaca. Cuando los indios de Caquiaviri vieron el contingente de vecinos ponerse en marcha para defender al corregidor y aplastar el levantamiento en Machaca, decidieron movilizarse, declarando que “si iban contra el común lo mismo harían ellos contra los soldados que habían salido”.<sup>27</sup> Entre los detenidos esa noche estaban la cacica Nicolasa Sirpa y su hija, quienes fueron encerradas en el convento de Caquiaviri, junto a su hijo Esteban Herrera, encadenado y puesto en prisión. A las ocho de la mañana del lunes, aproximadamente cien hombres y mujeres indígenas de ambas parcialidades rodearon, con mucho griterío y conmoción, las casas de los españoles y mestizos residentes en el pueblo, registrando las viviendas e incluso apresando a algunos en la casa del cura. Comenzaron tomando prisioneros a los soldados, exclamando: “¿A qué habían ido a Jesús de Machaca contra los indios?” Cuando capturaron a los más cercanos colaboradores del corregidor, reclamaron: “¿A qué habían ido a Jesús de Machaca? Que sería sin duda a matar a los indios de

<sup>26</sup> Véase Thomson. *We Alone...*, *op. cit.*, pp. 128-130 y 149-162, sobre el levantamiento en Jesús de Machaca y Caquiaviri en 1771. Esta versión está basada en los documentos del Archivo General de la Nación Argentina (AGN) IX 5-5-2, sobre todo el expediente de 22 folios con el título “Al Señor Diez de Medina en La Paz, Venta de estancia en Sicacica” (1774); y ALPEC, 1771, C. 92 E. 24.

<sup>27</sup> ANG IX 5-5-2, “Al Señor Diez de Medina en La Paz...”, 1774, 18v. La frase quiere decir que si los soldados marchaban contra la comunidad (en Machaca) entonces los campesinos de Caquiaviri iban a enfrentarse con ellos.

dicho pueblo”.<sup>28</sup> Así como la naturaleza condicional de la decisión original de movilizarse (“Si van contra el común, los comunarios debemos ir contra ellos”), la naturaleza interrogativa de la acusación contra los residentes locales (“¿Por qué se fueron contra los indios?”) parece implicar que los vecinos pudieron y debieron tomar partido por la comunidad en contra del corregidor. Por ello, al apoyar a la facción del corregidor en contra de la comunidad, los vecinos forzaron a los indios a tomar acciones en contra de ellos. De acuerdo a otro testigo, los indios proclamaron que “Muerto el corregidor ya no había Juez para ellos sino que el REY era el común por quien mandaban ellos”.<sup>29</sup> Después de terminar los allanamientos y apostar centinelas en las salidas del pueblo, para que nadie pudiera escabullirse, procedieron a sacar a otros hombres de la iglesia, donde intentaban refugiarse, y del patio de la eucaristía, que el cura había llevado en un intento por pacificar a la multitud.

Al día siguiente, se mantuvo un ambiente tenso e inestable con esporádicos brotes de violencia.<sup>30</sup> La furia de la multitud se enfocó en un momento contra un mulato quien había sido encarcelado antes del levantamiento. Fue sorprendido diciendo a los soldados prisioneros que si le sacaban sus cadenas y le proveían un cuchillo, él saldría y acuchillaría a los indios como si fueran animales.<sup>31</sup> Fue engañado para que saliera de la cárcel, asesinado de inmediato, y colgado del rollo al centro de la plaza. El mulato aparentemente fue el primero en morir, mientras los indios amenazaban con matar a los prisioneros y a todo aquél que se rehusara a cooperar con ellos. Podemos imaginar que los indios sintieron una gran animosidad contra los cómplices del corregidor, pero el mulato pudo haber sido un mejor objetivo, puesto que ya que había sido detenido por un crimen, no existía nadie que lo defendiera y era percibido como menos “español” que otra gente del pueblo.<sup>32</sup> Matar a un “español” era una medida extrema que conllevaba el mayor riesgo político y que los indios estaban más dispuestos a utilizar solamente como amenaza.

<sup>28</sup> ANG IX 5-5-2, “Al Señor Diez de Medina en La Paz”..., 1774, 19, 20v; ALPEC 1771 C.92 E.2, 1 v.

<sup>29</sup> AGN IX 5-5-2, “Al Señor Diez de Medina en La Paz”..., 1774, 20v; énfasis en mayúsculas preservado del original. Mi agradecimiento a Mark Thurner por su ayuda en la interpretación de esta frase.

<sup>30</sup> El testimonio de los testigos no es totalmente claro ni consistente, sobre todo respecto de la secuencia precisa de los acontecimientos.

<sup>31</sup> En otra versión, el mulato estaba tan conmovido por la escena en el pueblo que les dijo a los indios que él los mataría si tuviera un cuchillo, porque ellos estaban tomando gente inocente (AGN IX 5-5-2, “Al Señor Diez de Medina en La Paz...”, 1774, 20v).

<sup>32</sup> Aquí y en otras partes utilizo el término “español” entre comillas para indicar su ambigüedad. Este no es el lugar para explorar los usos históricos y significados de este término u otros referentes,

En efecto, en varias ocasiones los insurgentes se echaron para atrás en el intento de matar a uno de los enemigos comprobados. Francisco Garicano, el vecino que de pronto fue el prisionero que más llamó la atención por parte de los insurgentes, iba a ser ejecutado en un momento, pero en el último minuto, por una extraña pérdida de resolución o coordinación, los indios no concluyeron la acción. De acuerdo a un informe, “Se los olvidó por la mucha bulla en que andaban que no sabían que hacerse”.<sup>33</sup> En el caso de traidores entre los indios, la tensión moral era mucho más alta. Después de la ejecución del mulato, los insurgentes regresaron a la cárcel y tomaron a un joven que se había unido a los soldados en la marcha para defender al corregidor. Era el hijo del cacique Manuel Mercado de Viacha, que había sido enviado a Caquiaviri por un asunto de las listas de tributarios indígenas. Lo ataron por las manos y pies al rollo y lo azotaron “a pausas pero con mucha violencia... encargándole a cada azote muchas cosas”.<sup>34</sup> Podemos imaginar que fueron los ancianos los que reprimieron tan severamente al joven por su traición a la comunidad. Finalmente fue “por milagro” salvado y reenviado a la prisión cuando algunos indios intervinieron a su favor. Otro indio, el alcalde Valeriano Sirpa, fue retenido y despojado de su bastón después de que tratara de liberar a los prisioneros de la cárcel. Él también fue arrastrado hasta el rollo y sólo consiguió escapar “por milagro de Dios”.

Pero en al menos un caso la multitud impuso el máximo castigo a un “español”. Su víctima, Josef Romero, era teniente de alguacil mayor, uno de los acompañantes mestizos del corregidor.<sup>35</sup> En medio del vocerío, las fuerzas de la comunidad

---

igualmente escurridizos, para la identidad social colectiva. Para los propósitos de este ensayo, que trata del campo, los “indios” eran afiliados de una comunidad rural (organizada en una estructura segmentaria de ayllu), y eran diferenciados de los “vecinos”. En este periodo, en los “pueblos de indios”, los vecinos no eran “indios” sino “españoles” nacidos en España o en América (en este caso, también se les conocía como “criollos”), “mestizos” u otros grupos intermedios o marginales (como los marginales). Con la excepción de los curas y, en las capitales de provincia, los jueces y sus funcionarios, estaba prohibido por ley la residencia de no-indios en los “pueblos de indios”. Sin embargo, en la práctica, la residencia de personas no indígenas era tolerada por el Estado. Los “mestizos”, quienes junto con los criollos formaban la mayoría de los vecinos, eran diferenciados a veces de los “españoles” criollos y europeos; otras veces eran identificados con ellos como “españoles”, en contraste con los indios. Para un ejemplo de la línea borrosa entre las categorías de “mestizo” y “español”, véase nota 35.

<sup>33</sup> ALPEC, 1771, C.92 E.24, 2. Otra versión atribuyó el olvido a la desaparición de la guardia de la cárcel (AGN IX 5-5-2, “Al señor Diez de Medina en La Paz...”, 1774, 21).

<sup>34</sup> AGN IX 5-5-2, “Al Señor Diez de Medina en La Paz...”, 1774, 20v.

<sup>35</sup> Romero fue descrito por testigos “españoles” como un “mozo”, un “mozo mestizo” y uno de muchos “mozos españoles”. Véase ALPEC, 1771, C.92 E.24, 1v; AGN IX 5-5-2, “Al señor Diez de Medina en La Paz...”, 1774, 21.

*[...] es posible llegar a establecer el espectro de elementos diversos que constituían la ‘estructura del sentir’ político anticolonial de los campesinos andinos [...] este estudio ha identificado un núcleo central de opciones políticas anticoloniales antes de 1781: eliminación radical del enemigo colonial, autonomía regional indígena que no necesariamente representaba un desafío a la corona española, e integración étnica/racial bajo hegemonía india”.*

regresaban de una asamblea y cayeron sobre el cautivo Romero. A unos cuantos pasos de la puerta de la cárcel, fue apedreado y golpeado hasta la muerte, por hombres y mujeres quienes luego lo colgaron del rollo a lado del mulato.<sup>36</sup>

En Caquiaviri, los asesinatos, la violencia y las amenazas de castigo extremo no fueron repentinos y espontáneos impulsos de una masa alzada, como aquellos en Jesús de Machaca para asesinar al corregidor. Por el contrario, durante los días de la toma de poder por parte de los indios en Caquiaviri, los distintos caminos de acción tomados por los comunarios fueron escogidos tras asambleas comunales y deliberaciones colectivas. En este sentido, podemos considerar los asesinatos, la violencia y las amenazas como parte de una orientación o proyecto político radical que conscientemente se imaginaba la eliminación o aniquilación de los rasgos más significativos de la dominación colonial. Aunque no fue la única opción concebida por los comunarios de Caquiaviri –otras se analizan a continuación– sí representaba una poderosa idea de transformación social, la cual estuvo presente en otros momentos de movilización en el siglo XVIII. Este proyecto fue expresado más clara y coherentemente en Caquiaviri que en ningún otro momento, a excepción de 1781 bajo las severas circunstancias de la guerra. Sin embargo, los comunarios estuvieron conscientes de esta opción en otros momentos, incluso cuando las condiciones históricas favorecían menos esta expresión. Algunas veces aludían a ella para espantar a “españoles”, así como cuando los indios amenazaban con beber chicha en los cráneos de sus enemigos.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Otro informe decía que los indios mataron a un “mozo” llamado Josef Hinojosa porque había robado mulas para los soldados cuando partieron para Jesús de Machaca; probablemente fue una confusión con el caso de Josef Romero. Véase AGN IX 5-5-2, “Al señor Diez de Medina en La Paz...”, 1774, pp. 18-19, 21.

<sup>37</sup> Esta amenaza fue hecha durante el sitio a Chulumani (AGI Charcas 530, “Extracto sobre tumulto ocurrido en los Yungas de Sicasica”, 20 julio 1778, 14), así como en la supuesta conspiración en Coroico en 1800 (AGN IX 5-6-3, “Autos sobre rumores de levantamiento de indios en Coroico”, 1800, 15v-16v).

Esta violencia anticolonial no sólo iba dirigida contra personas, sino también contra instituciones coloniales y sus estructuras físicas. Los indios se enfurecieron en un momento dado cuando Francisco Garicano, contrariando órdenes intentó dejar la cárcel. Retrocedieron a una corta distancia de la cárcel y comenzaron a lanzar piedras contra la puerta con sus hondas. Gritaban que “acabarían de matar a todos porque la cárcel les había costado su trabajo y que así la volverían en nada”. El sentido de sus palabras y acciones era que ellos tenían tanto el poder como el derecho de eliminar a los sujetos, las estructuras y los signos de la sociedad colonial que los oprimía y que estaba fundada sobre la alienación de su trabajo, sus recursos y su territorio.<sup>38</sup> Otro ejemplo de esta tendencia radical hacia la franca destrucción del enemigo identificado fue el momento en el que los indios, tras una nueva pausa en los eventos, descendieron al pueblo una vez más, durante la noche del jueves, amenazando con arrasar la iglesia, la casa del cura y la cárcel. Fueron por leña y encendieron fogatas en la plaza. Los erráticos vaivenes de las fuerzas de la comunidad, entre movilizaciones agresivas y retiradas inseguras, corresponden en parte a las intervenciones del cura del pueblo y al dilema del cristianismo. Este dilema, el cual surgió de diferentes maneras durante el levantamiento, consistía esencialmente en una gran ambivalencia entre una religión a menudo identificada con el orden político opresivo y una innegable autoridad espiritual para la mayoría de los comuneros. Para entender la naturaleza de la orientación política y el movimiento en Caquiaviri es importante notar las manifestaciones de esta ambivalencia.

Una vez que el levantamiento se puso en marcha, los vecinos del pueblo buscaron el santuario en la iglesia local y en la residencia del cura. Aunque los comunarios comenzaron registrando otras casas, también ingresaron en la residencia del cura para sacar a los cómplices del corregidor que habían buscado refugio allí. Podemos suponer que durante el levantamiento algunas mujeres y niños pudieron haber hallado refugio en la iglesia, empero los comunarios finalmente entraron en la iglesia para capturar a los hombres del pueblo más buscados, el más notable de ellos siendo Francisco Garicano. Otros de los soldados fueron arrastrados de debajo del patio de la eucaristía, cuando el cura la sacó de la iglesia para pacificar a la multitud. Al final, los comunarios mostraron cierta renuencia a violar el santuario cristiano, sin embargo los imperativos políticos se sobrepusieron a la vacilación.

<sup>38</sup> La cita de la oración anterior viene de ALPEC, 1771, C.92 E.24, 2-2v. Esta perspectiva hacía eco de la de los indios de Jesús de Machaca que se apoderaron de los bienes del corregidor muerto, incluyendo su cama, o los destruyeron. Quemaron sus papeles y se llevaron su dinero, diciendo que “era de ellos para beber” (AGN IX 5-5-2, “Al Señor Diez de Medina en La Paz...”, 1774, 17v).

Cuando el corregidor Castillo fue asesinado, el cura de Jesús de Machaca, quien estaba también bajo amenaza de muerte, huyó inmediatamente a La Paz con su asistente. En cambio, el cura de Caquiaviri, Vicente Montes de Oca, confrontó a los insurgentes en un intento por prevenir la violencia, teniendo éxito en diluir la movilización temporalmente. El cura, claramente consciente de las circunstancias extremas, recurrió a los medios más fuertes a su disposición para disuadir a los comunarios de su empresa. Exponiendo la eucaristía misma ("nuestro amo el señor sacramentado"), los enfrentó con el aspecto más sagrado y misterioso del ritual y poder espiritual católico. Con esta invocación del señor y la manifestación del milagro de la transubstanciación, los comuneros fueron enfrentados con la posibilidad de subordinarse al ministro de dios o seguir el curso de la movilización en contra de la aparente voluntad del dios cristiano.

La primera vez que el cura presentó la eucaristía, el martes a la mañana en la puerta de la iglesia, los campesinos se retiraron para reunirse en asamblea. Luego esa misma tarde, más de 500 retornaron en medio de más conmoción a ejecutar al oficial del corregidor, Josef Romero, y con el objetivo de matar a Francisco Garicano Montes de Oca llegó al lugar nuevamente con la eucaristía, esta vez al rollo mismo en donde procedió a parlamentar con los indios por una hora y media. Después de que el diálogo culminara, el cura se desvistió y se tiró al suelo diciendo que deberían matarlo a él en lugar de los pobres prisioneros que no cargaban culpa alguna. Después de este último recurso, un gesto dramático, los indios calmaron sus ánimos, se acercaron a besar la custodia y se retiraron nuevamente. Otro testigo reportó que durante el episodio no todos los insurgentes mostraron ese respeto por la autoridad espiritual cristiana. Un grupo de ellos, entre los que se hubiera podido encontrar a algunos de los líderes, les dijo a los otros que "los que quisiesen obedecer fuesen"; mientras tanto ellos se quedaron irreverentemente en la puerta de la cárcel, sin quitarse siquiera sus monteras.<sup>39</sup> Como fue señalado anteriormente, esa noche los indios regresaron al pueblo con entusiasmo renovado, amenazando no sólo con prender fuego a la cárcel sino también a la casa del cura y a la iglesia. No queda duda de que las audaces intervenciones del cura frustraron el avance comunario en un grado significativo, dividiéndolo internamente y repetidamente causando la retirada y el reagrupamiento. La fe y la autoridad cristianas claramente establecieron un gran dilema para los insurgentes en Caquiaviri. ¿Cómo podían ir contra la dominación de los españoles o el orden político colonial si era protegido y sostenido por los poderes religiosos que muchos indios temían, reverenciaban y se sentían compelidos a obedecer? Y aun así, los campesinos desafiaron a los

<sup>39</sup> ALPEC, 1771, C.92 E.24, 2v.

curas de Jesús de Machaca y Caquiaviri, amenazaron con demoler sus lugares de adoración (habiendo construido ellos mismos tanto la iglesia como la cárcel) y algunos rechazaron hacer reverencia a la eucaristía. Algunas de las tensiones religiosas encontradas en el levantamiento de Pacajes en 1771, como las que tenían que ver con el santuario cristiano y la obediencia a los curas, se despertaron en otros momentos y lugares durante las movilizaciones del siglo XVIII. Sin embargo, la profunda ambivalencia religiosa —que tenía que ver con la vacilación entre hacer reverencia o repudiar la autoridad cristiana— fue más dramáticamente demostrada en Caquiaviri que en otros lugares, con la excepción de 1781, cuando los asuntos sobre definición religiosa y poder espiritual reemergieron para adquirir una significancia crítica.

Retornemos al tema de las opciones políticas concebidas o debatidas por los campesinos de Caquiaviri. Las autoridades comunitarias circularon por todos los alrededores convocando a los indios no sólo de los *ayllus* de cada parcialidad sino también de las haciendas para las asambleas o cabildos. El mayordomo de la hacienda Comanchi reportó, “Día martes en la noche, vinieron tres de dichos indios a la estancia [Comanchi] a persuadir a los indios de ella a que se convoquen como de otras partes a dicho pueblo de Caquiaviri y ver lo que se ha de hacer de aquellos presos... Miércoles, ayer por la mañana, llegó a la estancia un indio alcalde de Caquiaviri a convocar a los indios de ella. Llevaron a nueve indios de los que se dicen yanaconas delante de este testigo quien los entregó porque no pudo embarazarles”.<sup>40</sup> Las decisiones acerca de “lo que se había de hacer” fueron discutidas en asambleas comunales y, durante el curso del levantamiento, los indios regresaron repetidas veces al pueblo de sus reuniones enardecidos con nuevas iniciativas.

Una de las orientaciones u opciones políticas radicales, como ya hemos visto en términos generales, era la aniquilación de los enemigos de la comunidad y de las instituciones de la sociedad colonial. Una segunda visión radical fue expresada en la sorprendente proclama: “Muerto el corregidor ya no había juez para ellos sino que el rey era el común por quien mandaban ellos”. Esta fascinante declaración parece haber sido la interpretación local de la ideología política hispánica, con sus orígenes en la escolástica medieval, que sostenía que el dios cristiano había concedido el poder político al pueblo, que luego lo delegó a un monarca legítimo. En casos excepcionales, como por ejemplo cuando el trono se encontraba vacante o el rey ejercía su poder de forma tiránica, se justificaba por derecho natural que el pueblo recuperara el poder.

<sup>40</sup> AGN IX 5-5-2, “Al Señor Diez de Medina en La Paz...”, 1774, 18-18v.

Tales ideas sobre soberanía popular estaban en circulación en Sudamérica durante la era colonial, como se atestigua en las revueltas criollas neocomuneras en las décadas de 1720 y 1730 en Paraguay, y en 1781 en Nueva Granada, y en los proyectos autonomistas durante la invasión napoleónica en España a comienzos del siglo XIX. En el caso que aquí se examina, estas ideas fueron aparentemente adoptadas por los campesinos andinos en una ambivalente formulación, la cual mezclaba dos concepciones distintas. Primero, se decía que el común representaba al rey, gobernando en lugar de la ausente (extinta: así como ilegítima) autoridad colonial. Segundo, se decía que el común era el rey. En otras palabras, la soberanía había sido revertida al pueblo. En este segundo sentido, el rey pudo haber sido desplazado sin renunciar a la corona abiertamente. Entonces esta formulación oscilaba entre autonomía sin separatismo, por un lado, y explícita soberanía comunal, por el otro.<sup>41</sup>

Otra concepción en Caquiaviri aparentemente implicaba un sentido nuevo de integración corporativa con otras personas no indígenas bajo la soberanía de la corona, pero sin la tradicional jerarquía étnica/racial. Un testigo afirmó, “Llegó el secretario don Josef Rivera de su estancia a donde, después de haberles amenazado a todos los presos de que se habían de matar, pasaron dichos indios que se tumultuaron hasta cerca de doscientos, y después volvieron diciéndoles que ya no les matarían por dicho secretario les había dicho que eran todos vasallos del rey...”. En este contexto, la propuesta de que “eran todos vasallos del rey” es una idea intrigante, cuyo significado no está explícitamente aclarado por otra evidencia del caso. Incluso la figura del secretario Rivera permanece oscura. Él era probablemente un terrateniente mestizo o criollo que gozaba del respeto de los comunarios ya que no era un aliado del corregidor. Es posible que el título de secretario le fuera otorgado por los mismos comunarios, como lo llegarían a hacer en el caso de otros vecinos de Caquiaviri.<sup>42</sup>

Para comenzar, esta idea se contrastaba con la opción de matar al enemigo, y en una instancia final no implicaba ruptura con la autoridad colonial, puesto que el rey retenía un elevado prestigio político. Pero, ¿qué querían decir los indios con decir que no matarían a los prisioneros ya que eran vasallos del rey? Sería superficial pasar por alto este comentario como una excusa insignificante para evitar las graves consecuencias de matar, o como una sencilla y convencional forma de sostener

<sup>41</sup> Tres años después, el mismo proyecto volvió a aparecer en el pueblo de Condocondo (Paria) cuando campesinos se levantaron en nombre del “rey común” y mataron a los hermanos Llanquepacha, descendientes de un linaje caciquil local. Véase el análisis sugerente de Penry, “Transformations”.

<sup>42</sup> La cita es de ALPEC, 1771, C.92 E.24, 2.

*“La importancia de estos proyectos políticos distintos es que expresaban una variedad de visiones de lo posible en una sociedad nueva y transformada: son visiones campesinas de una utopía andina en el siglo XVIII. Estas visiones políticas estaban presentes en varios escenarios regionales durante la gran insurrección [...] surgieron anteriormente y evolucionaron durante un importante y prolongado proceso de lucha en el siglo XVIII”.*

normas políticas y legales. En las circunstancias extraordinarias del levantamiento, los indios claramente entendieron algo más por esta idea. Es importante notar que ninguna referencia moral cristiana sirvió para justificar su cambio de posición; en vez de ello, estaban articulando un criterio plenamente político.

La idea de que “eran todos vasallos del rey”, tal como fue entendida por Rivera puede o no haber coincidido con el sentido dado a ella por los indios. Para ambos, suponemos que implicaba la coexistencia de indios y no-indios dentro de un cuerpo político unificado, esto es, cierta clase de integración política que habría preservado las esferas relativamente distintas de estos sujetos sociales colectivos (“indios” y “españoles”), constituidas a lo largo de la historia colonial. En este sentido, se ajusta al discurso político colonial convencional. Para los comunarios insurgentes, podía haber contenido un poderoso significado subversivo. Primero, sugería una equidad entre todos los sujetos del rey, ya sean indios o no-indios, y en consecuencia, un desmantelamiento de la jerarquía de castas. Segundo, suplantaba toda referencia a instancias regionales menores de la autoridad política colonial (tales como el corregidor, Audiencia o virrey). Aun si el concepto de integración y equidad bajo el rey no suponía un quiebre absoluto con la autoridad política colonial, es decir, una renuncia a su máxima expresión (el rey mismo), la noción de los campesinos dejó abierta la posibilidad de relaciones políticas y sociales nuevas y diferentes en la región. Es más, ya que la esfera india fue concebida como algo separada, igual y no sujeta a las imposiciones de las autoridades coloniales regionales, nos encontramos frente a una visión indígena de sustancial autonomía. En este sentido, autonomía no indicaba simplemente separación; incluso si el distante y simbólico poder del rey no fuera repudiado, efectivamente significaba autogobierno. Este planteamiento radical era también consistente con la proclama de comienzos del levantamiento: con el corregidor muerto, la comunidad gobernaba en lugar de otro representante colonial de la corona española.

¿Cómo se imaginaban esas nuevas y distintas relaciones sociales y políticas? El mismo informe que estamos considerando sigue: “Después volvieron diciéndoles

que ya no les matarían por dicho secretario les había dicho que eran todos vasallos del rey, pero que han de salir vestidos de indios de mantas y camisetas a mancomunarse con ellos, y así mismo habían de pasar al mismo efecto al pueblo de Jesús de Machaca”. Lo que emerge entonces es una idea novedosa, definida en términos indígenas, de asociación y hermandad, distinta a la de aniquilar al enemigo. No está claro si la noción de “vasallos del rey”, que no vuelve a aparecer en los documentos, perdió su influencia en la conciencia política india después del encuentro decisivo con el secretario Rivera, o si se fusionó de manera sutil con la nueva noción de integración corporativa y unidad –“mancomunidad”– que orientaría a los insurgentes en los días siguientes. Al menos las dos ideas no estaban contrapuestas.

Consideremos la evidencia para el proyecto indio de mancomunidad. Tal vez tan pronto como el lunes, los insurgentes tenían una lista escrita de los vecinos que uno de ellos, Gregorio Hinojosa, había redactado bajo amenazas de sus captores. Desde la puerta de la cárcel, a caja y clarín, los indios llamaron a los vecinos uno por uno para “hacer amistad”. El miércoles por la mañana, un grupo numeroso de vecinos que había huido a la hacienda Comanchi se enteró por sus esposas que los indios los estaban citando “para hacer amistad”. Si no volían, los indios amenazaban con buscarlos hacienda por hacienda, para colgarlos como perros, incendiar sus casas y destruir su ganado. Por temor al castigo, la mayoría de ellos salió rumbo al pueblo.

La misma mañana, la confederación comunitaria hizo una asamblea masiva. Los insurgentes terminaron ordenando que los vecinos tomaran juramento de residencia y obediencia, y que se vistieran a la usanza de los indios: “Mandaron que todos los vecinos jurasen el domicilio y sujeción a ellos, vistiendo mantas, camisetas, y monteras, y sus mujeres de axsu a semejanza de ellos, y que así saldrían libres con vida”. Las órdenes fueron cumplidas y los vecinos perdonados, ahora con su cambio de traje, fueron liberados de la cárcel.<sup>43</sup>

Como respuesta al desafío de rehacer las relaciones sociales y políticas después del levantamiento, vale la pena señalar la creatividad cultural de la solución propuesta por los insurgentes de Caquiaviri. Esta solución sería implementada otra vez en 1781, pero éste es el primer caso registrado de una política campesina para domicilio comunitario, transvestir étnico y la asimilación de personas no indias.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Las versiones presentadas en este y el párrafo anterior son de AGN IX, 5-5-2, “Al Señor Diez de Medina en La Paz...”, 1774, 19-21v. La cita es de f.21v.

<sup>44</sup> Por cierto, es el primer caso documentado en La Paz en el siglo XVIII; no tengo conocimiento de otra instancia históricamente previa del transvestir étnico junto con rebelión indígena en otras partes de los Andes.

Dentro de los límites de lo que ellos veían como su propio territorio y su esfera política, los indios estaban dispuestos a incorporar “extraños” como nuevos miembros de la comunidad, en vez de eliminarlos, bajo la condición de que adoptaran los códigos sociales, las normas, las responsabilidades y, de alguna manera, la identidad india. El aspecto coercitivo de esta “mancomunidad” de ninguna manera iba en contra de las costumbres. Dentro de la cultura política comunitaria, la coerción podía ser una parte normal del proceso de negociar el consenso, o llegar a un arreglo hegemónico de fuerzas, en condiciones conflictivas.<sup>45</sup> Esto se puede ver en otros casos de movilización: en el sitio de Chulumani, por ejemplo, cuando los campesinos reacios fueron persuadidos a juntarse con los compañeros bajo amenaza de perder sus terrenos. Ser miembro de una comunidad, participando en los derechos colectivos, beneficios y lazos de solidaridad, llevaba consigo la obligación moral de respetar el consenso negociado y conducirse de acuerdo con las resoluciones comunitarias; de lo contrario, uno recibiría sanciones. En un sentido, los vecinos fueron incorporados a la comunidad como “forasteros”, y como en el caso de los comuneros con el estatus relativamente inferior de forasteros, debían acatar las directivas de los “originarios” viejos y establecidos. Esta analogía con los forasteros señala cómo el patrón de las relaciones políticas y sociales establecidas en Caquiaviri reflejaba una matriz cultural andina de comunidad.<sup>46</sup> Luego de que los presos fueran liberados de la cárcel, un episodio hizo aún más claros los términos comunitarios de las nuevas relaciones sociales establecidas por los insurgentes, y reveló otro proyecto político importante para los campesinos. De entre los presos vestidos de traje indio, los insurgentes agarraron a Manuel Uriarte y lo llevaron como su capitán. Una pelea entre las dos parcialidades estalló para determinar a cuál de ellas iba a pertenecer. Uriarte fue arrastrado de una esquina de la plaza a otra, representando cada esquina el espacio ritual o la jurisdicción de una de las dos mitades. En medio de la disputa, lo llevaron al tolo con la intención de matarlo. Pero en ese momento, una de las parcialidades se impuso y sus miembros lo llevaron a su lado donde, al son de caja y clarín, lo hicieron tomar juramento como su capitán. Nombraron a Francisco Garicano y Gregorio Hinojosa como secretarios

<sup>45</sup> Mallon, 1995.

<sup>46</sup> A diferencia del altiplano, donde generalmente sólo los indios forasteros eran absorbidos por la comunidad, en los Yungas era más frecuente que “mestizos” tuvieran terrenos de la comunidad o entraran a la comunidad a través del matrimonio. En los Yungas, la identificación comunitaria probablemente seguía fronteras culturales menos claras, y puede que las responsabilidades comunitarias fueran asignadas con mayor flexibilidad. Por ejemplo, parece que en ciertos casos terratenientes mestizos pagaban una especie de renta utilizada en el pago del tributo comunitario, sin que fueran sujetos de otras formas comunitarias de servicio laboral.

(se supone que los dos sabían escribir), uno para cada parcialidad. Las ceremonias continuaron, siempre con caja y clarín, mientras el “nuevo común” de “españoles” (“machaca común que quiere decir nuevo común de españoles”) fue ordenada a que se armara con hondas, macanas y garrotillos. En preparación para la guerra que los indios iban a librar contra los soldados de La Paz, también se ordenó juntar piedras en la plaza.<sup>47</sup>

En este proceso –tan extraordinario en su creatividad, cabe insistir– de la constitución consciente de nuevos sujetos y relaciones sociales, el resultado final de mancomunidad entre indios y no indios fue una “nueva comunidad” de “españoles” subsumida dentro de la formación política comunitaria mayor. La segmentación vertical de la organización social andina y la multiplicidad de sentidos del término “comunidad”<sup>48</sup> nos ayudan a explicar cómo la identidad de los no indios fue simultáneamente reproducida y transformada a través de la incorporación cultural.

En un nivel “mayor” de organización y significación social, los vecinos, adoptando los códigos políticos y culturales de la comunidad, asumieron una identidad india. La figura y la textura de su vida formaron parte de un solo tejido, por así decirlo, tramado y usado por los indios. Mas en un nivel “menor” e “interno”, la incorporación no significaba la pérdida de la identidad anterior, porque la “nueva comunidad” estaba compuesta por mestizos y criollos. La situación de los nuevos miembros de la gran comunidad, entonces, era análoga a la de un *ayllu* de forasteros distinguido de los *ayllus* de los demás originarios.

La hegemonía política y cultural de los campesinos aymaras, en las circunstancias excepcionales del momento, permitió esta solución de “mancomunidad” con la incorporación cultural así como una orientación política muy importante que podríamos llamar “mandar desde abajo”. Con este último elemento, las relaciones políticas en Caquiaviri se asemejaban a la proclama inicial de los insurgentes: “Muerto el corregidor ya no había Juez para ellos sino que el rey era el común por quien mandaban ellos”. Decisiones políticas fueron discutidas y tomadas en cabildos comunitarios con la participación de los indios de todos los *ayllus* y haciendas. Los vecinos fueron capturados, convertidos en autoridades y oficiales (capitán y secretarios) a través de ceremonias políticas, y controlados por una base comunitaria relativamente coordinada. Es especialmente llamativo que mestizos y/o criollos fueran colocados

<sup>47</sup> AGN IX, 5-5-2, “Al Señor Diez de Medina en La Paz...”, 1774, 21v.

<sup>48</sup> Los sinónimos “común” y “comunidad”, equivalentes al término *ayllu*, podían tener como referente los distintos niveles de la organización social segmentaria: los grupos de estancias que formaban los *ayllus* locales, las parcialidades formadas de un conjunto de *ayllus* locales y finalmente el pueblo compuesto de ambas parcialidades.

a la cabeza de un movimiento indio. Aunque eran identificados como “indios” a través de la incorporación cultural, nadie podía negar su simultánea identidad “española”. Si su autoridad no era vista como algo incompatible con la fuerza política india, era porque las relaciones de poder y autoridad en esta época estaban cambiando dentro de la estructura y cultura política comunitaria. Era la noción comunitaria, en proceso de formación, de mandar desde abajo —un control no tanto “sobre” sino “por debajo de” es decir, un infracontrol— lo que hizo posible que Uriarte, como los secretarios, fuera designado para “servir” como autoridad.

El caso de Caquiaviri revela también una cierta divergencia práctica e históricamente novedosa entre autoridad política y liderazgo político, que anteriormente habían estado unificados en la persona del cacique. La familia del cacique no estaba del lado de la comunidad, y de hecho estuvo detenida por los indios. Nominado capitán, Manuel Uriarte fue puesto a la cabeza de las fuerzas insurgentes y sin duda tenía un lugar de honor como la autoridad máxima comunitaria. Sin embargo, él estaba sujeto a las determinaciones de la comunidad y el poder efectivo para dirigir la campaña no estaba en sus manos. El papel de los alcaldes indios durante la insurgencia es también instructivo: uno circulaba en el distrito rural convocando a los indios al concejo comunitario; al otro le quitaron su bastón de mando y casi lo ejecutaron en el rollo por actuar en contra de la comunidad. Estas referencias al capitán y los alcaldes demuestran características comunes de las autoridades comunitarias: su prestigio simbólico, su servicio y cumplimiento de las funciones establecidas, y su responsabilidad frente a la base comunal.<sup>49</sup> Ni la familia del cacique ni las autoridades (capitán Uriarte y los alcaldes) ejercían liderazgo político efectivo en Caquiaviri. Un líder era alguien que podía tomar la iniciativa para definir la agenda política, tomar una línea de acción, y controlar a la comunidad, obviamente dentro de límites dados. Entonces un líder político tenía poder efectivo sobre los demás, como lo tenía tradicionalmente el cacique y como lo tenían nuevas figuras en estos momentos excepcionales de movilización. Estos líderes podían ser ancianos experimentados y respetados, como los que asumieron roles prominentes en la movilización de Chupe de 1771, o personajes nuevos, dinámicos y hasta jóvenes como Juan Tapia de Chulumani o Tupaj Katari mismo en 1781. Estos temas del mando desde abajo y la representación política cambiante llevan a una conclusión importante: la cuestión de autoridad y poder político en la comunidad reconstituida de Caquiaviri fue resuelta de un modo que reveló una nueva cultura política, todavía emergente, en la época de la crisis del cacicazgo.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Thomson. *We Alone...*, *op. cit.*

<sup>50</sup> *Idem.*

*“En última instancia, sin embargo, la imaginación de la utopía andina no tomó una sola forma, como la restauración inka. Tampoco es suficiente hablar de una sola visión campesina de utopía andina en contraste con la de la nobleza andina y sus simpatizantes mestizos y criollos. Los campesinos se imaginaban el fin del gobierno colonial español y la alternativa del autogobierno andino de diversas maneras”.*

Las acciones y declaraciones de los insurgentes en Caquiaviri reflejaban un conjunto de orientaciones y opciones que, o en lo singular o en combinación, podríamos considerar como “proyectos” políticos: aniquilación del enemigo, soberanía popular, igualdad étnica/racial y autonomía como vasallos del rey, mancomunidad con grupos no indígenas, incorporación cultural comunitaria y mando desde abajo. Caquiaviri presenta un caso particularmente interesante ya que estas orientaciones, con su fuerte dimensión democrática y comunitaria, eran claramente iniciativas de base concebidas por comuneros campesinos en la ausencia de liderazgos individuales o jerarquías verticales. De las distintas opciones que existían, algunas debían haber sido más desarrolladas que otras. La idea de que “eran todos vasallos del rey”, por ejemplo, es la que menos evidencias exhibe. Es posible que de una noción colonial convencional fuera transformada al fusionarse con la idea local de la mancomunidad. Podía ser también superada de repente por el antagonismo y la inclinación hacia la aniquilación. Como indica esta última posibilidad, podía haber alternancia de una posición a otra, por más contradictorio que fuese.<sup>51</sup> Estos elementos, aunque los hemos distinguido analíticamente, podían combinarse de distintas maneras. La idea de ser todos vasallos del rey puede haberse enlazado con la noción de mancomunidad, mientras la mancomunidad llegó a significar la incorporación cultural y mando desde abajo.

No está claro si un solo proyecto prevaleció porque es escasa la evidencia sobre el desarrollo de los acontecimientos después del día miércoles. Pero los indios no fueron subyugados de inmediato y seguían recibiendo información de sus espías en la ciudad, anticipando un choque con las milicias españolas de La Paz. En el pueblo mismo, el proyecto de relaciones sociales y políticas reconstituidas, significando la incorporación cultural de los vecinos y el mando desde abajo, parece

<sup>51</sup> Inmediatamente después de anunciar que “eran todos vasallos del rey”, y de proponer “mancomunidad”, los campesinos se molestaron y amenazaron con matar a todos porque Garicano desobedeció las órdenes e intentó salir de la cárcel (ALP EC, 1771, C.92 E.24, 2).

haber persistido (quizás como contraparte de la amenaza de aniquilación). El viernes, los indios soltaron a Manuel Tilas de la cárcel, vestido de traje indígena como los demás vecinos, y le dieron la tarea de vigilar la cárcel.<sup>52</sup> Con la muerte del corregidor y la toma de la capital de la provincia, las acciones objetivas del levantamiento de Pacajes llegaron más lejos que cualquier otra movilización campesina en La Paz durante el siglo XVIII, salvo la insurrección general. Mas los límites del movimiento de Caquiaviri en 1771 fueron significativos también. Distintas visiones políticas estuvieron presentes y bajo discusión –no fue el caso en Jesús de Machaca en el mismo momento– pero a los indios les resultó difícil llegar a una posición consistente y adecuada para enfrentarse con el desafío que se les presentó. El movimiento estuvo marcado por la vacilación, avances tentativos y repliegues y una yuxtaposición de elementos a veces incompatibles. La ambivalencia frente a la autoridad espiritual cristiana reflejaba una incertidumbre política global. Caquiaviri no fue una movilización tan repentina y espontánea como muchas otras en el siglo XVIII, pero en cierta medida los campesinos no supieron cómo avanzar una vez que el poder local fue suyo. La dificultad en lograr un programa político consistente tenía que ver con la ausencia de un liderazgo capaz de coordinar y dirigir la fuerzas comunarias. Pero tal vez la experiencia misma de tal poder en manos de los indios, y la incapacidad de ejercerlo de una manera más eficaz, dio aliento a algunos campesinos aymaras comprometidos y perspicaces para involucrarse en nuevos esfuerzos organizativos y prepararse para una futura apertura política. Este probablemente fue el caso con Tupaj Katari.

#### DE 1771 A 1781. CONCLUSIONES

Las luchas anticoloniales del siglo XVIII generaron programas políticos formales diseñados por líderes individuales destacados como Juan Vélez de Córdoba en Oruro en 1737 o Tupaj Amaru en 1780. Sin embargo, nuestra aproximación ha explorado el terreno más común pero menos familiar de las opciones políticas concebidas por los comuneros campesinos andinos. El caso de Caquiaviri, que ha recibido la mayor parte de la atención, es particularmente valioso ya que revela los debates que tuvieron lugar dentro de un movimiento insurgente y los términos y tonos cambiantes de los proyectos campesinos. Tanto en Caquiaviri como en Chulumani, se dieron ritmos irregulares o tentativos, y en otros momentos impecuosos e incontenibles. Los momentos de movilización exigían no sólo iniciativas

<sup>52</sup> AGN IX 5-5-2, “Al Señor Diez de Medina en La Paz...”, 1774, 21v.

audaces sino improvisación, incluso por parte de líderes experimentados y con visión estratégica. A pesar de los límites de sus movimientos, los campesinos-indios y sus líderes demostraron una creatividad extraordinaria en manejar o prestarse pautas políticas existentes, en reinterpretarlas, o en imaginar arreglos sociales sin precedentes.

Rastreando el archivo documental y los casos de protesta y movilización colectiva, es posible llegar a establecer el espectro de elementos diversos que constituían la “estructura del sentir” político anticolonial de los campesinos andinos. En Ambaná, Chulumani y Caquiaviri, este estudio ha identificado un núcleo central de opciones políticas anticoloniales antes de 1781: eliminación radical del enemigo colonial, autonomía regional indígena que no necesariamente representaba un desafío a la corona española, e integración étnica/racial bajo hegemonía india. No implicaban una sola y fija posición religiosa, pero el desafío al culto católico en Ambaná fue poco usual para el siglo XVIII, mientras que la ambivalencia demostrada en Caquiaviri fue más común en tiempos de movilización. La importancia de estos proyectos políticos distintos es que expresaban una variedad de visiones de lo posible en una sociedad nueva y transformada: son visiones campesinas de una utopía andina en el siglo XVIII. Estas visiones políticas estaban presentes en varios escenarios regionales durante la gran insurrección, pero ahora debería ser claro que no se presentaron por primera vez en 1781. En cambio, surgieron anteriormente y evolucionaron durante un importante y prolongado proceso de lucha en el siglo XVIII. Aunque han recibido poca atención en la investigación académica, su existencia demuestra no sólo una compleja cultura política y una rica imaginación política tomando cuerpo en oposición a la opresión colonial, sino también un vasto horizonte político que iba más allá de ella.

El proyecto de restauración inka dirigido por Tupaj Amaru en Cuzco fue la adición más importante al panorama político en el momento de la gran insurrección. Sabemos que un pequeño grupo de personas educadas y mayormente urbanas mantenían una crítica del gobierno colonial español y sostenían la idea de una autoridad inka legítima en el siglo XVIII en Perú. No hay evidencia, sin embargo, de un proyecto político para soberanía inka en La Paz hasta finales de 1780. Aunque los proyectos políticos elaborados en décadas anteriores conservaban su relevancia, y aunque Amaru aún enfrentaba una cuestión difícil en su relación con la corona española, él ofrecía nuevos elementos que ayudaron a trascender los límites de las movilizaciones campesinas anteriores. Él articuló con mucha fuerza un programa político consistente y una posición consistente respecto al dilema religioso, como referencia para los distintos sectores de la sociedad colonial andina. Por último, en un tiempo en el que surgía un nuevo liderazgo regional, él ofreció otra

opción nueva y de enorme importancia: la mística del retorno del inka para gobernar el reino del Perú.

En última instancia, sin embargo, la imaginación de la utopía andina no tomó una sola forma, como la restauración inka. Tampoco es suficiente hablar de una sola visión campesina de utopía andina en contraste con la de la nobleza andina y sus simpatizantes mestizos y criollos. Los campesinos se imaginaban el fin del gobierno colonial español y la alternativa del autogobierno andino de diversas maneras. Esta diversidad de proyectos fue regional por supuesto, como se evidencia de Cuzco a La Paz, Oruro y Chayanta en la gran insurrección de 1780-1781. Pero incluso dentro de los movimientos individuales habían impulsos y tendencias múltiples. La diversidad fue temporal, también, con la conciencia anticolonial asumiendo aspectos distintos en momentos sucesivos, cada uno con sus repercusiones respectivas.

En el periodo conflictivo y politizado después de mediados de siglo, un conjunto clave de opciones, proyectos y aspiraciones había tomado cuerpo antes de la coyuntura revolucionaria a gran escala. Como un acervo acumulado de posiciones y direcciones político-ideológicas, esta cultura política anticolonial orientaría a la insurgencia india durante el nuevo y fluido momento histórico de la insurrección.<sup>53</sup> En el caso de La Paz, una década después de 1771 surgió otro elemento mayor en el imaginario insurgente. Con Tupaj Amaru, la visión campesina se expandió de una esperanza de autonomía y soberanía comunitaria (“el rey era el común”) para incluir un proyecto utópico de soberanía inka. Cuando los campesinos aymaras de La Paz proclamaron que “sólo reinasen los indios”, compartían esta visión con los insurgentes a lo largo y ancho de la región surandina. Las dos perspectivas de mayor poder comunitario y de un gobierno inka coincidieron en la anticipación de la emancipación, autodeterminación y hegemonía india.

<sup>53</sup> Para más sobre las comparaciones y conexiones entre La Paz, Chayanta, Cuzco y Oruro en la insurrección general, y sobre la forma en que las visiones utópicas y proyectos anticoloniales aquí discutidos fueron reflejados o desarrollados en esos distintos escenarios regionales en 1780-1781, véase Thomson. *We Alone...*, *op. cit.*, pp. 163-231.