

La revolución tupamarista y los pueblos andinos (una crítica y un proyecto)

Alberto Flores Galindo

En cierta ocasión, un historiador describió el levantamiento que en 1780 dirigió Túpac Amaru II como “el grito aislado de Tinta”. Un juicio similar, ahora, sería imposible o revelaría una insalvable ignorancia acerca del siglo XVIII peruano. En efecto, si lo que empieza con el ajusticiamiento de un corregidor, deriva en un movimiento de masas rápidamente propalado por todo el sur andino, quizá una parte de la explicación puede encontrarse considerando que ese acontecimiento aparece como la culminación o el punto más alto de un prolongado ciclo de rebeliones que convulsionan a todo un siglo.

Estas rebeliones son en su mayoría simples motines espontáneos, de muy corta duración, por lo que si se añade el aislamiento en que trascurren, resulta lógico que ignoremos quiénes son sus líderes, cómo se organizaron y, en cierta medida, el sustento ideológico que las acompañó. Pero junto a estos hechos, ocurren otros movimientos de mayor envergadura, que llegan a perturbar significativamente la vida económica y social de una región, como sucede en 1750 y 1783 en Huarochirí: con propiedad, se trata de rebeliones donde a diferencia de los motines, los escenarios son predominantemente urbanos; protestas contra la fiscalidad en Arequipa, Cusco o Huaraz, para citar tres ejemplos fechados alrededor del año 80. El caso de Túpac Amaru trasciende a estos ejemplos: por su composición social, objetivos y efectos conseguidos en la estructura colonial, hace falta recurrir al calificativo de revolución; lo mismo para el otro gran movimiento social del siglo XVIII que encabezó Juan Santos Atahualpa en la selva central peruana a partir de 1742. Mientras Juan Santos nunca fue derrotado (los españoles no regresarían a los territorios habitados por los campas), el movimiento tupamarista transcurre básicamente entre noviembre de 1780 y abril del año siguiente, aunque en Puno y en el altiplano boliviano se prolongará hasta 1782. Pero la derrota no quita la calidad de revolucionario a un movimiento. En todo caso, sólo indica una frustración colectiva.

Reuniendo los datos recopilados en diversas investigaciones podríamos contabilizar un total de 128 alzamientos en el área andina, distribuidos de la siguiente manera: 10 en Ecuador, 107 en Perú y 11 en Bolivia¹. Es probable que tanto en Ecuador como en Bolivia la realidad sobrepase a esas magras cantidades y que la excesiva concentración de movimientos en territorio peruano sólo sea atribuible a la acuciosidad mayor en las investigaciones históricas (que en definitiva tienen el nombre propio de Scarlett O'Phelan). En el interior del Perú, los movimientos tienden a intensificarse a medida que transcurre el siglo. Un rápido recuento basado en las investigaciones de O'Phelan y Jürgen Golte arroja los siguientes resultados:

1730-39	10	1750-59	11
1740-49	5	1760-69	20
	1770-79	66	

Desde luego que cualquier estadística sobre movimientos sociales debe tratarse con sumo cuidado. El incremento en el número puede obedecer no a cambios en la realidad social, sino a la mejor calidad de las fuentes, a la presencia de observadores más cuidadosos, a cualquier otra circunstancia azarosa. Además, ningún movimiento es por definición equiparable a otro y sumarlos puede ser, empleando una metáfora del populista ruso Zayonchovski, la aplicación del principio "un camello más una gallina"². Pero ocurre que así como se incrementan los alzamientos, se van produciendo cambios cualitativos en la composición y el radio espacial que ellos abarcan. Paralelamente se produce un traslado, del norte del virreinato hacia el sur: en las actuales provincias de Cusco, Arequipa, Apurímac y Ayacucho suceden 61 de los 107 movimientos anotados en cincuenta años. Únicamente en la década de 1770 ocurren nueve atentados contra corregidores cusqueños. El sur es uno de los espacios más densamente poblados, un área definitivamente indígena, donde además pareciera que el tráfico comercial tendió a incrementarse en la segunda mitad del siglo, junto con la producción minera. Estos hechos enmarcan un proceso, aunque de ninguna manera agotan su explicación.

La revolución tupamarista, sin embargo, no es sólo la culminación de un ciclo. En ciertos aspectos es una excepción. Los elementos conscientes son imprescindibles para entenderla porque debemos recordar que implicó la formación de un ejército, la designación de autoridades en los territorios liberados y la recaudación de impuestos, además de una prolífica producción de proclamas, bandos y edictos difundidos por el sur andino. Todo esto obliga a pensar que no fue un acontecimiento ni tan espontáneo, ni tan impre-

¿Por qué sucede una revolución en Cusco el año 1780? Si bien no se trató de un movimiento dirigido por los campesinos, es innegable que sin la intervención masiva de ellos (el ejército tupamarista pudo sumar hasta 5.000 hombres) hubiera sido imposible alcanzar la vastedad geográfica que tuvo: únicamente en los cuatro meses que el movimiento fue conducido por Túpac Amaru II, los rebeldes desde Tinta marchan al Cusco, luego a Cailloma, de allí a Lampa y finalmente de nuevo sobre Cusco. La participación campesina, junto con las simpatías que el movimiento despertó entre los artesanos de la ciudad, obliga a incluirlo con otras revoluciones populares que como la Fronda en Francia, la revolución antiespañola de Nápoles, el movimiento catalán, suceden en el interior de sociedades precapitalistas. Conviene no limitar el término "revolución" sólo para el mundo contemporáneo, porque las sociedades feudales o en proceso de transición también consiguieron generar revoluciones populares. La pregunta, con esta digresión, puede precisarse mejor: ¿por qué se inició una revolución popular en Cusco el año 1780? Para responderla es necesario desechar cualquier explicación que busque reducir el fenómeno a términos tan abstractos como la "explotación colonial". No se trata de reconstruir con tonos sombríos el cuadro de la miseria campesina en el virreinato y voltear la página para enseguida describir al movimiento tupamarista, porque la revolución no sucedió en cualquier momento: tuvo un escenario y una fecha precisos. Hace falta entonces pensarla históricamente, es decir acatar una cronología e inscribirla en una totalidad social. Este es, con los reparos que luego indicaremos, el camino que se propuso seguir Jürgen Golte en su libro *Repartos y rebeliones*. Veamos el derrotero y los logros conseguidos.

El esquema de Golte es de una claridad impecable: durante el siglo XVIII se habría producido un significativo impulso del mercado interno, promovido por los grandes comerciantes limeños, quienes dada la escasa división del trabajo y (añadimos) pobre circulación monetaria de la economía colonial, debieron recurrir a instrumentos compulsivos para ampliar ese estrecho mercado. En realidad, se trata de un solo mecanismo resultado de la confluencia entre el Estado y el capital comercial: el recurso a los corregidores (autoridades políticas y jueces en las provincias) y a la potestad que éstos tenían de repartir (es decir obligar a adquirir) mercaderías a los indios. Se forma así una cadena que comenzando con el gran comerciante limeño (un importador de mercaderías metropolitanas), termina en el indígena, teniendo como intermediario, especie de indispensable visagra, al corregidor: las deudas que éste se ve obligado a contraer para alcanzar el cargo aseguran el funcionamiento de un sistema que, según Golte, deriva en una persistente extracción de excedentes de las áreas rurales. Los campesinos que soportan el flagelo

de los repartos acaban a su vez endeudados, por lo que muchas veces se ven obligados a migrar o “vender” su fuerza de trabajo en minas, obrajes y haciendas. El reparto genera así tanto un mercado de bienes como un mercado laboral. Otra conclusión igualmente importante es que el reparto termina siendo un camino de erosión de la economía tradicional por el que pareciera realizarse una especie de “proyecto burgués”.

Al final de su libro, Jürgen Golte añade una conclusión más. Si la independencia tenía como objetivo impulsar un conjunto de ideas supuestamente liberales, lo lógico sería considerar como precursores a quienes en el siglo XVIII se propusieron marchar en esa dirección. En la medida en que los corregidores propulsaban, conscientemente o no, el desarrollo del mercado interior, ellos se acercan más a la definición de un precursor que quienes se les enfrentaron, como los tupamaristas. De manera que la claridad inicial termina, en la última página del libro, en lo que resulta una evidente paradoja: los cusqueños, si acataran la interpretación de Golte en lugar de disputar sobre la conveniencia o no del monumento a Túpac Amaru, tendrían que pensar en la posibilidad de erigir uno al corregidor Arriaga, precursor inesperado de la independencia de 1821. Pero suponemos que será una conclusión poco o nada admitida.

En las páginas anteriores, Golte ha tratado de mostrar una correlación estrecha entre las rebeliones y la lucha contra el reparto: 770/0 de los movimientos tuvieron ese objetivo. Estas rebeliones implicaban por lo tanto un rechazo al colonialismo pero también al progreso, en el sentido que el término comenzaba a asumir en la Europa de las luces, identificado con el desarrollo del capital. A la explicación se añaden finalmente algunas apreciaciones sobre los curacas, la difusión del mesianismo andino, el rol ambivalente de la Iglesia, pero el lector tiene la sensación que las páginas dedicadas a estos temas son sólo la salsa de un plato compuesto básicamente por el análisis de la estructura económica colonial.

En efecto, es necesario relieves la paciencia y agudeza (dos características indispensables en cualquier investigación histórica) de Golte para seguir el comercio interno, los cambios en la población, la variación en las empresas, ensayar cálculos con cifras escasas y fragmentarias, todo lo cual es expresado tanto en una exposición donde todos los elementos se articulan, como mediante cuadros estadísticos y sobre todo gracias al empleo —como ha subrayado elogiosamente Manuel Burga³— de un valiosísimo juego de mapas: 28 en total, que permiten por primera vez una lectura cartográfica del siglo XVIII. Sólo esta última consideración haría del texto de Golte una referencia historiográfica obligada. Pero al momento de explicar las rebeliones, la correlación que establece semeja un razonamiento mecánico, porque

en definitiva son explicadas como simples reacciones ante la explotación. La historia de los movimientos sociales elaboró, en el pasado, equivalencias tan simples como: epidemias = rebeliones, carestía = rebeliones o crisis de subsistencia = rebeliones; a las que podría añadirse para el caso andino, según la lectura que hacemos del libro de Golte: repartos = rebeliones; es decir, respuestas, casi actos reflejos ante la explotación, lo que se ha dado en llamar la "teoría espasmódica de los movimientos sociales". En definitiva, los campesinos del siglo XVIII acaban diluidos en mecanismos estructurales que, manejados desde Lima o desde Europa, condicionan sus vidas y sólo resta un estrecho margen para reaccionar instintivamente mediante revueltas, que resultan especies de estériles "furores" rurales.

Pero conviene no exagerar estos comentarios. Es indudable que Golte advierte la importancia de los factores no económicos en las revueltas del siglo XVIII, pero el obsesivo afán por presentar de la manera más clara e incontrovertible su tesis, y la inevitable elección de un tema en desmedro de otros, lo llevan a soslayar los cambios en la cultura y la mentalidad colectivas que precedieron el levantamiento, sin los cuales no entenderíamos la toma de conciencia de los "indianos":

"Nuestro Gabriel Inca vive,
jurémosle pues por Rey
porque viene a ser en ley
y lo que es suyo reciba.
Todo indiano se aperciba
a defender su derecho,
porque Carlos en despecho
a todos aniquila y despluma"⁴

La revolución tupamarista, de haber triunfado, hubiera implicado una transformación radical de la sociedad colonial. Siguiendo algunas reflexiones de Emilio Choy, en otra ocasión señalamos que a medida que se fue desarrollando la revolución, los indígenas desplazaron a los otros grupos sociales consiguiendo la hegemonía y logrando imponer reivindicaciones campesinas, en claro enfrentamiento con todo lo occidental: atentados contra curas, iglesias saqueadas, destrucción de propiedades de criollos o caciques, todos estos actos ocurrieron en discrepancia manifiesta con el propio Túpac Amaru⁵. Las masas anhelaban la vuelta a ese Tahuantinsuyo que la imaginación popular había recreado con los rasgos de una sociedad igualitaria, un mundo homogéneo compuesto sólo por runas (campesinos andinos), donde no existirían ni grandes comerciantes, ni autoridades coloniales, ni haciendas, ni minas, y quienes eran hasta entonces parias y miserables, volverían a decidir su destino: la imagen clásica de las revoluciones populares

como la inversión de la realidad, la tortilla que se voltea, el mundo al revés. Un opositor del movimiento supo recogerla en una décima de la época:

“O el mundo se halla al revés
o está fuera de su quicio
porque el juez vino al suplicio
haciéndose el reo juez.
Se hace cabeza el que es pies,
el vil esclavo, Señor,
el ladrón, legislador,
el sabandija, persona,
la Mascaipacha, Corona,
y Monarca un gran traidor”⁶.

A pesar de las contradicciones internas, el ánimo separatista del propio Túpac Amaru es indudable. No es por azar —como ha señalado Christine Hünefeldt— que la revolución se inicie un día que, como todos debían saberlo, se festejaba el aniversario del natalicio de Carlos III⁷; pero como si se hubiera propuesto despejar cualquier duda, el propio líder se proclamó Inca-Rey en claro enfrentamiento al monarca español. En las cartas y proclamas, mientras el mundo andino es comparado con la opresión de Israel, España se asimila a la imagen tiránica del antiguo Egipto y los indios con el pueblo elegido en busca de su tierra, de su propio país, a la espera del mesías como en el Antiguo Testamento. Imágenes de la tradición judeocristiana que vienen en auxilio de una concepción que es en definitiva autónoma. Para poder admitir que la “corona” se vuelva “mascaipacha” hace falta no sólo que la explotación se tome insoportable, sino que además los rebeldes encuentren sustento y explicación a sus actos en una cultura, en una concepción del mundo propia, elaborada a lo largo de muchos años navegados contra la corriente dominante.

Durante el siglo XVIII la cultura andina deja de estar a la defensiva y en franco retroceso, como en cierta manera ocurrió en los dos siglos anteriores. La tendencia se invierte. Del descenso demográfico se pasa a una recuperación y luego a un paulatino incremento de la población indígena. La demografía es acompañada por la revitalización de la vida cultural: el quechua recupera terreno, no sólo porque al parecer aumentaría el volumen de sus usuarios sino además porque penetra en la propia cultura de la clase dominante. En el Cusco, el Marqués de Valleumbroso mantenía una tertulia donde se empleaba indistintamente quechua y francés. A inicios de siglo, un aristócrata criollo compone un drama inspirado en personajes incaicos, *El Ollantay*⁸. Por entonces, en la propia capital, los indios del cercado desfilaron en las fiestas portando imágenes de sus incas. La vestimenta prehispa-

nica es exhibida en las ciudades. Todo parece evocar el pasado. Aunque en Lima desaparece la cátedra de quechua, el interés por el mundo indígena conduce las indagaciones lingüísticas y etnográficas del obispo Martínez de Compañón en Trujillo, o las primeras aproximaciones arqueológicas desde las páginas del *Mercurio Peruano*.

El mundo cultural indígena había penetrado con resolución, tiempo antes, en las artes plásticas. Si bien disminuyó la calidad estética (desde una perspectiva occidental) de la pintura en lienzo, ésta aumentó en número, convirtiéndose en una verdadera actividad artesanal (a veces con tópicos reiterados, como la imagen del Señor de los Temblores), que asume colores indígenas, recoge esa combinación andina de varias perspectivas, al igual que las frecuentes representaciones de la dinastía incaica. Pero el principal aporte andino es renovar el arte mural, que de los conventos e iglesias sale para abarcar la vida cotidiana en haciendas y casas. José Tamayo ha insistido en esa "extraordinaria historia gráfica" que eran los Keros⁹. Para decirlo en pocas palabras: en las artes plásticas, como en cualquier otro terreno, la cultura indígena no es menospreciada; se le respeta. Un noble cusqueño —pasando a otro aspecto— era considerado tan importante como un noble hispano: una pintura en 1718 presenta, con evidente ostentación, el matrimonio entre don Martín de Loyola, gobernador de Chile, con doña Beatriz Ñusta, "heredera y princesa del Perú", uniéndose así la descendencia imperial con la casa de los Loyola y los Borja. Este hecho se comprende mejor si consideramos que durante el siglo XVIII se forma un núcleo de familias que como los Betancurt y los Sahuaraura (Cusco), Apoalaya (Jauja), Choquechuanca (Puno), se enorgullecen de remontar su genealogía a la nobleza incaica, reúnen referencias sobre sus antepasados, muestran ingeniosos escudos y pueden hacer todos estos alardes gracias a que, como los Túpac Amaru, tienen el poder económico suficiente para solventar esos gastos. Entonces, el poder de la aristocracia incaica no es una dádiva de los españoles por el hecho de oficiar como autoridades provinciales, sino que se deriva en parte de las fortunas que alcanzaron a formar, incursionando en el comercio (fue el caso de los hermanos Catari), en la conducción de propiedades agrícolas y mineras como los curacas de Acos, Acomayo o Tinta. Aunque para ellos funcionaban los colegios de caciques de Lima y Cusco, los pocos alumnos que acudían, obligan a pensar que en la mayoría de los casos se recurrió a una educación privada, evadiendo el sometimiento ideológico, donde pudo enseñarse por igual aspectos de la cultura europea y tradiciones andinas. Túpac Amaru II, hablando en quechua y en español, conociendo los *Comentarios reales* y el latín, entendiendo la esperanza mesiánica andina y acatando la religiosidad cristiana, no fue un personaje

excepcional en el siglo XVIII. Lo andino es sobre todo un motivo de distanciamiento con los españoles; sin ignorar los aportes occidentales, se sienten diferentes. Llano Zapata se asombra ante esos curacas de Canta y Lurín que se jactaban de su descendencia de la rama imperial; y don Cristóbal de Apoalaya, en 1725, representaba en la fiesta de proclamación de Luis I al Inca Lloque Yupanqui ataviado con reliquias y joyas familiares¹⁰.

¿Qué es lo que ha ocurrido? No es sólo un problema de la élite indígena. La vieja situación de subordinación de la república de indios respecto de la república de españoles, establecida hacia 1560, ha variado y se tiende a una nueva relación, donde un sector de la población indígena comienza a diferenciarse de los campesinos, penetra en otras actividades económicas y consigue formar linajes y acumular alguna riqueza, compitiendo con los españoles, a veces con éxito. Es así como procesos económicos, que sólo podemos suponer a falta de mayores investigaciones, erosionaron una estructura social que se pretendía rígida y que reposaba en la equivalencia entre casta y clase. Un indio sólo debía ser campesino y viceversa; pero al promediar el siglo XVIII, un indio –orgullosa de esa condición y consciente de su pasado familiar y colectivo– podía prestar dinero a un español, disputar jurídicamente, adquirir propiedades, tener influencia en el comercio local, enfrentarse a los corregidores e incluso a la propia Audiencia de Lima. Un indio podía ser noble y rico: “soy indio por todas partes – decía Túpac Amaru – pero descendiente del último inca”. Se abría así el camino para que alguien pensara en invertir funciones sociales pretendidamente tan inamovibles como los “pies” y la “cabeza”, cambiando el mundo de abajo por el de arriba, subvirtiendo la realidad. Pero todo esto es demasiado general: hace falta precisar las fases por las que pasa el renacimiento cultural nativo y dibujar su expansión en el espacio colonial, para encontrar el rostro de sus principales adeptos y descubrir los mecanismos de propagación. Tarea ardua en una sociedad rural y ágrafa, habituada al silencio y sumida en una desconfianza instintiva.

El incremento del comercio interno, que correctamente muestra Jürgen Golte, debe reflejar también los cambios producidos en el interior de la república de indios. Recordamos aquí las cifras elaboradas por Javier Tord en un decisivo estudio sobre la fiscalidad colonial, donde señala que todos los impuestos relacionados con el tráfico mercantil ascienden en Potosí y Cusco, pero sobre todo en Oruro, La Paz y Arequipa, especialmente entre 1750 y 1790¹¹. ¿Expresión sólo del aumento en los repartos? Es cierto que el comercio de los corregidores aumenta, pero a esta altura conviene indicar que, de acuerdo a otras fuentes¹², el reparto no fue el único mecanismo utilizado por los grandes comerciantes limeños. Ellos alcanzaron a formar una

especie de red mercantil donde intervinieron también pequeños comerciantes provincianos y grupos de comerciantes itinerantes, endeudados al capital comercial limeño o que simplemente recibían las mercaderías en consignación. Estos hombres recorren los parajes más variados, llegan a las ciudades de provincias, pero sobre todo a los campamentos mineros (Hualgayoc, Cerro de Pasco, Huarochirí, Cailloma) donde, en relación con los empresarios, prosiguen extendiendo la red de endeudamientos. Conviene recordar el incremento de la producción de plata y cobre durante el siglo XVIII, especialmente en el bajo Perú, donde se establecieron más de 700 campamentos activos en 1790 con 18,000 trabajadores (quizá habría que multiplicar por cinco, dado que estos trabajadores marchaban acompañados por sus familiares). Los empresarios mineros, de una manera u otra, pero sobre todo cuando requerían de insumos, terminaron endeudados con los grandes comerciantes¹³. Fueron pocos los que, como Pedro Abadía, supieron combinar las dos actividades.

De esta complicada y estrecha malla que es la red mercantil organizada desde Lima, logran escapar algunos medianos y pequeños comerciantes provincianos, especialmente aquéllos que como Túpac Amaru o Catari por su condición de indígenas no pagaban la alcabala, disputan el reducido mercado regional con los grandes comerciantes limeños y se oponen por lo tanto al reparto; cuando además de comerciantes son también curacas, se encuentran en mejores condiciones para hacer frente a los corregidores. De esta manera, una disputa mercantil puede volverse rápidamente un conflicto anticolonial y derivar (dada la alianza entre comerciantes y burocracia) en lucha de clases.

Esta competencia mercantil entre Lima y provincias (que subyace en la rebeldía de Túpac Amaru), resulta difícil de comprender sin estudiar los cambios en el mercado interno. Gracias al libro de Jürgen Golte avanzamos en desechar esa imagen estereotipada que nos hablaba de una "crisis general" en el siglo XVIII peruano. Pero, la expansión del comercio interno ¿es sólo consecuencia de los mecanismos compulsivos utilizados en el repartimiento? Conviene recordar que los repartos son relativamente bajos en el área inmediatamente afectada por la rebelión (Cusco, Lampa, Cailloma), en contraste con regiones como Arequipa y Arica. Responder a la pregunta anterior significa estudiar el desarrollo seguido no sólo por la economía de exportación (minería, producción azucarera o vitivinícola), sino especialmente lo que ocurre a nivel de la producción con destino regional y local. En esta dirección se han encaminado las investigaciones de Luis Glave y Maritza Remy sobre el cultivo de maíz en Ollantaytambo, pero ellos se han limitado, por el momento, al análisis de una empresa, ese desproporcionado

latifundio de los betlemitas que fue Silque: entre 1781 y 1805 parece que tanto la producción como los precios del maíz descienden. No es tan clara, por la escasez de fuentes, la tendencia anterior a la revolución tupamarista¹⁴. Pero de ninguna manera las conclusiones sobre una hacienda podrían generalizarse para las comunidades ¿Qué ocurría en los pueblos de indios del Cusco durante el siglo XVIII?

El interés de la pregunta es mayor si se considera que los rebeldes surgieron de las comunidades. El movimiento consiguió propalarse en aquellas provincias que, como Tinta o Quispicanchis, tenían pocas haciendas y, en cambio, las tropas que lo reprimieron (compuestas también por indígenas) sintomáticamente vendrían de provincias que, como Abancay, estaban dominadas por los latifundios. Da la impresión que nos encontramos una vez más ante esa contraposición clásica entre colonos y comuneros. No hay que olvidar, de otro lado, que los pueblos sólo tienen una homogeneidad aparente: junto a los campesinos se encuentran los artesanos, los arrieros, y esas vidas marginales que son los vagabundos y algunos forasteros sin tierras.

La situación de los pueblos no parece ser en todos los casos asimilable a esa imagen mísera de los campesinos coloniales, que una cierta retórica se esfuerza en repetir. No se trata de resucitar la leyenda rosada, sino de sugerir que en determinados lugares los campesinos pudieron resistir con éxito el sistema colonial. El pueblo de Acomayo, donde los tupamaristas tuvieron un apoyo masivo, no parece un villorrio en ruinas: al terminar el siglo, se observa una próspera agricultura en parcelas sembradas de maíz, trigo y frutales, que sustentan a unos 3,000 habitantes, de los cuales aproximadamente 2,400 son indígenas; en 1790 se ubicaron apenas dos haciendas de corta extensión, sobre un total de 106, en toda la provincia de Quispicanchis. Todavía hoy se puede observar los cuatro molinos que testimonian, a pesar del abandono republicano, el esplendor que pudo tener ese pueblo en el siglo XVIII, cuando allí se concentraban un centenar de mulas utilizadas en un dinámico intercambio mercantil con toda la región¹⁵. Este comercio se componía “. . .la mayor parte de la yerba de la coca”¹⁶. Era considerado, por todo esto, corregimiento de primera clase. En Acos, pueblo vecino, podría dibujarse una situación similar. Los curacas de ambos lugares, Tomasa Tito Condemayta y Marcos de la Torre, secundaron a los tupamaristas. En 1781 a este último le fueron requisados sus bienes, por lo que podemos saber con precisión que tenía una gran casa, donde entre otros objetos podían verse catorce lienzos, mulas, dos tiendas, tres viviendas menores, además de dos haciendas, una de las cuales estaba dedicada a sembrar trigo y contaba con cinco bueyes para arar¹⁷. Su caso es otro ejemplo de esos comerciantes provincianos que formando parte de la aristocracia indígena o

desempeñando funciones políticas, habían conseguido enriquecerse. Nos preguntamos, ¿es posible encontrar una fisura en la estructura rural andina a través de la cual podía emerger una mercantilización de la economía? Ciertamente, el capital comercial limeño no es sólo rentista ni puede asimilarse a la imagen de un organismo parasitario, pero esos comerciantes que trabajosamente, por medios compulsivos o no, comienzan a formar un mercado, no cuestionan ni el colonialismo ni a la servidumbre; en cambio, los comerciantes provincianos no pueden evitar el enfrentamiento contra un sistema que objetivamente los oprime y les impide siquiera aspirar a constituirse en un grupo social. El desarrollo del mercado interior podía encontrar en ellos promotores más confiables que en los funcionarios coloniales: necesitaba más de Túpac Amaru que de Arriaga.

*
* *

En Acomayo terminaría muriendo un testigo de excepción: el pintor Tadeo Escalante (redescubierto no hace mucho por Pablo Macera). Se sospecha que presencié el ajusticiamiento de Túpac Amaru en la plaza de armas del Cusco (mayo de 1781). Próximo a la ancianidad, refugiado en Acomayo, se dedicó a pintar de manera febril y angustiante primero la iglesia, para luego invadir los muros de las casas e incluso los molinos¹⁸. La vida cotidiana irrumpió en su arte, desplazando el lugar que antes otros habían conferido a los paisajes flamencos; y así como pintó la prosperidad de la aristocracia en la imagen de un banquete, se interesó igualmente por el trabajo de los esclavos en las panaderías. Pero la verdadera obsesión de Escalante fue testimoniar el "fin de los Incas", el ocaso del mundo indígena luego de la derrota tupamarista, asociando este proceso con el derrumbe final de los pueblos, condenados en todo caso a una lenta agonía, como consecuencia de la imposición de Lima sobre las provincias, la costa sobre la sierra, lo occidental sobre lo andino. En un molino de Acomayo, donde se recrean estos temas, Escalante concibió un árbol de la vida en el que, modificando los tópicos habituales, aparece un pueblo con sus casas y sus personajes, amenazado doblemente por el diablo y la imagen cadavérica de la muerte blandiendo una guadaña, próxima a asestar el golpe definitivo. Pareciera recoger así, como señala Teresa Gisbert¹⁹, esa patética experiencia cotidiana sobre la fragilidad de la existencia que debió haber vivido durante esos años difíciles. No interesa discutir la veracidad que tendría la visión de Escalante; admitamos sólo que la época, cuando a la frustración de 1780 se añadió la de 1814 y luego la de 1824, propiciaba el pesimismo y los tonos grises en un hombre que observaba todos estos hechos desde el otoño de su vida.

Pero Escalante no sólo tiene la utilidad del testimonio. También nos obliga a reflexionar sobre la relación que pudo existir entre los pueblos andinos y la revuelta de Túpac Amaru. Dos caminos confluyen en lugares como Tinta, Acos o Acomayo: la pregunta por la economía campesina y el desarrollo del mercado interno colonial; y el interés en las variaciones de la cultura popular andina, un fenómeno que debió anidarse —si atendemos a los protagonistas de la revolución— no sólo entre los curacas, como sostenía John Rowe, sino también en esos pueblos.

Ver al siglo XVIII desde Acomayo es una perspectiva diferente a la que asume Golte en su libro, donde parte del mercado internacional y observa la época desde la condición de los grandes comerciantes limeños. No son perspectivas contrapuestas, pero conviene recordar que la historia de las clases populares puede hacerse también desde el interior mismo de sus propias experiencias. Importa, entonces, analizar la hipótesis que un testigo excepcional como Tadeo Escalante alcanzó a sugerirnos: el paralelismo entre los pueblos andinos y los avatares de una cultura. El resultado podría ser una manera diferente de razonar un movimiento social, útil para esa tarea de largo aliento que es contribuir a edificar una historiografía nacional, con sus problemas propios, sus predilecciones temáticas, sus instrumentos adecuados. En momentos de despersonalización cultural, de un falso cosmopolitismo, de apertura a cualquier importación, no está demás que la historia nos ayude a mirar hacia el interior, en dirección de esos pueblos cuyo destino estuvo en juego durante el siglo XVIII, y pensar que no estaban inevitablemente condenados al atraso. La historia andina pudo tener un desenlace diferente.

NOTAS

- 1/ Para Ecuador nos basamos en la tesis de Segundo Moreno, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Bonn, 1976. Para Bolivia en la obra clásica de Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires, 1957. y para el Perú en Scarlett O'Phelan, "Túpac Amaru y las sublevaciones del s. XVIII" en *Túpac Amaru II*, Lima INIDE, 1976, con añadidos hechos por Jürgen Golte en *Repartos y rebeliones*, Lima IEP, 1980. Posteriormente la señora O'Phelan estudió con más detenimiento la región norte y en la actualidad se encuentra terminando una importante tesis sobre el mismo tema.
- 2/ Franco Venturi, *Los populistas rusos*, Madrid, 1975, t. I, p. 53.
- 3/ Op. cit. Manuel Burga, "Repartos y rebeliones en la colonia" en *El Caballo Rojo*, no. 16, agosto 1980, p. 2.
- 4/ Rubén Vargas Ugarte S.J., *Nuestro Romancero*, Lima, 1951, p. 34.
- 5/ *Archivo General de la Nación*, Derecho Indígena, leg. XXIII, cuaderno 643. Real Hacienda, Cusco, 1781.
- 6/ Vargas Ugarte, *Op. cit.*, p. 140.
- 7/ Christine Hünefeldt, *Sociedad y rebeliones campesinas entre 1780 y 1783*, Lima, 1977, tesis de Br. en Antropología sustentada en la Universidad de San Marcos.
- 8/ Pablo Macera, *Trabajos de Historia*, Lima, 1978, t. II, pp. 303-324.
- 9/ José Tamayo, *Historia del indigenismo cusqueño*, Lima 1980, p. 97.
- 10/ Ella Dunber Temple, "Los caciques Apoalaya" en *Actas y trabajos científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1942. Cfr. también Francisco Mostajo, "Los Choqui huancas hasta la época de Túpac Amaru", *op. cit.*
- 11/ Javier Tord, "Sociedad colonial y fiscalidad en *Apuntes*, n. 7, 1977, pp. 3-28.
- 12/ Nos referimos tanto a las actas y la correspondencia del Tribunal como a los juicios, documentos leídos en el contexto de una investigación sobre la estructura de clases en la sociedad colonial, que venimos realizando gracias al auspicio de Clacso y el Social Science Research Council.
- 13/ *Archivo General de Indias*, Lima 692. "Matrícula de Mineros", 4 de agosto de 1790. (En adelante *A.G.I.*).
- 14/ Glave-Remy, "La producción de maíz en Ollantaytambo durante el siglo XVIII" en *Allpanchis*, vol. XIV, n. 15, 1980, p. 116.
- 15/ *A.G.I.*, Cusco, leg. 35 "Estado de la provincia de Quispicanchis" Oropesa, 19 de octubre de 1786.
- 16/ *A.G.I.*, Cusco, leg. 33, 3. El inventario fue realizado por el Capitán Ramón de la Llave.
- 17/ *Biblioteca de la Academia de la Historia*, Madrid. "Compendio Histórico. . ." en colección Mata Linares.
- 18/ Pablo Macera, "Murales de Escalante" en *7 Días*, Lima, 21 de febrero de 1975. Cfr. también *Trabajos de Historia*, t. II, pp. 343-460.
- 19/ Teresa Gisbert, *Iconografía*, La Paz, 1980, p. 173.