

## ***Rebeliones Indígenas en Perú (s. XVI y XVIII): Análisis Histórico - Ideológico\****

*María Julia Fawaz Yissi\*\**

### **I. INTRODUCCION**

Durante el siglo XX, se han recogido en Perú distintas versiones del mito de Inkarrí, mito que probablemente toma forma a comienzos del siglo XVII y adquiere su mayor importancia en el siglo XVIII. Sorprende constatar que, a 500 años del inicio de la conquista española, persista un mito con tan claras connotaciones mesiánicas enraizadas en las tradiciones incaicas, aunque obviamente con incorporación de elementos cristianos, sincretismo que en las versiones modernas del héroe mitológico Inkarrí expresa una consolidación de las cosmovisiones indígena y cristiana <sup>1</sup>.

\*Una versión preliminar de este artículo, como también el análisis de los documentos citados, fue realizada en la Facultad de Artes y Ciencias de la Universidad de Pittsburgh, mientras me encontraba realizando estudios conducentes al Master of Arts. Agradezco a Eduardo Lozano, Bibliotecario Jefe de la excelente colección sobre América Latina de dicha universidad, por las discusiones que tuvimos sobre el tema, y al Prof. Luis Rojas Donat, académico de la Universidad del Bío-Bío, por sus comentarios a la versión definitiva.

\*\*Profesora de Sociología en el Depto. de Historia, Geografía y Ciencias Sociales de la Universidad del Bío-Bío.

<sup>1</sup> Una versión del mito de Inkarrí: "Los unos se habían juntado a la Huaca Pachamama y otros con la Huaca Titicaca y todos nadaban por el aire ordenando dar batalla a Dios. Dios había vencido a las Huacas y los conquistadores a los indios. Decapitaron al Inacarey y se llevaron la cabeza a la península como prueba... Inkarrí, Incarey no murió, cuando su cabellera crezca y alcance de nuevo el cuerpo habrá llegado el tiempo de restablecer la armonía entre la Madre Tierra-Pachamama y sus hijos, así sabremos que hemos entrado en el nuevo Pachakuty... Distintas versiones del mito de Inkarrí se presentan en ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE, *De Adaneva a Inkarrí*, (Lima, INIDE, 1973). Véase, además, JUAN ADOLFO VAZQUEZ, "The Reconstruction of the Myth of Inkarrí", *Latin American Iridian Literatures*, 2:2

A partir de esta constatación surgió mi interés por investigar en torno al papel que la ideología mesiánica había jugado en el enfrentamiento del indio con el español en América, a través del estudio de las rebeliones indígenas en Perú.

Existiendo en Perú una larga tradición de resistencia al conquistador, la cantidad de rebeliones indígenas que se debía enfrentar era bastante alta. La opción fue, entonces, centrar el análisis en dos tipos de rebeliones indígenas que, con una alta probabilidad, estarían orientadas por ideologías diferentes: un tipo de rebelión o movimiento en el que la oposición indígena/español es todavía bastante pura y otro en el cual ya se presentan categorías sociales que manifiestan una fusión cultural y racial producto del avance del proceso de conquista.

La primera situación sólo puede ocurrir al inicio de la conquista y por eso se ha estimado adecuado estudiar movimientos indígenas ocurridos en el siglo XVI. El otro tipo de rebelión seleccionada es aquella en la que entran a jugar categorías sociales mixtas, y/o ajenas a la contradicción inicial, como son, por ejemplo, mestizos, criollos y negros, por lo cual hemos focalizado el análisis en el siglo XVIII, período de gran efervescencia y rebeldía. El siglo XIX está muy marcado por los procesos de emancipación e independencia y en el siglo XVII hay sólo aisladas rebeliones, de carácter nativista, caracterizándose más bien la oposición al español por las voces de protesta de escritores como Garcilaso, Guamán Poma y el franciscano Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. Dentro del siglo XVIII nuestro objeto de estudio es la rebelión encabezada por Túpac Amaru, dada su relevancia y significación.

El propósito del trabajo es descubrir la ideología que orienta a ambos tipos de movimientos y que a la vez les sirve de fundamento. Se trata de aprehender los núcleos o ejes que, consciente o inconscientemente, articulan las ideas y la acción.

La hipótesis general que aquí se sustenta es que la ideología de ambos movimientos difiere en aspectos sustantivos, que tienen que ver con los principios que orientan la acción de los grupos en pugna, los que se relacionan a la identidad de los grupos y a la nueva sociedad que se plantea como proyecto futuro. Constituyendo las rebeliones indígenas del siglo XVI movimientos de carácter nativista, probablemente apelarán a las tradiciones propias como fundamento de su identidad y como principio de reivindicación frente al conquistador. El otro tipo de movimiento, en cambio, tendrá que expresar a nivel ideológico las diversidades que debe intentar unificar.<sup>2</sup>

Estos planteamientos se basan, en parte, en la afirmación de Ossio con respecto al movimiento de Túpac Amaru: “Nosotros más bien pensamos que si

(Pittsburgh, 1986) y FRANK GRAZIANO, “Un indigenismo sincrético: aspectos mesiánicos del mito de Inkari”, en Mabel Moraña (Ed.) *Indigenismo hacia el fin del milenio*, (Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998)

<sup>2</sup> Utilizamos, por tanto, una perspectiva comparativa que apunta a establecer semejanzas y diferencias en las ideologías que orientan ambos tipos de movimientos indígenas. Un ensayo sobre los estudios comparativos en la historia latinoamericana en M. MÖRNER, J. FAWAZ Y J. FRENCH, *Aproximaciones comparativas a la historia latinoamericana*, en M. Mörner, *Ensayos sobre historia latinoamericana*, (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 1992)

Túpac Amaru II logró impactar en sus seguidores fue porque manejó un lenguaje simbólico que les era común y que contaba con una larga tradición en el mundo andino”<sup>3</sup>. Es importante, además, tomar en consideración el planteamiento teórico de Hobsbawm, quien en su ensayo sobre los movimientos milenaristas en Europa postula, como características de los movimientos tradicionales de este tipo, el rechazo del presente y la esperanza de un mundo mejor, una ideología generalmente de carácter mesiánico, basada en una concepción cíclica del tiempo y, por último, una vaguedad fundamental en lo que se refiere al modo por el cual surgirá la nueva sociedad. Ello ocurrirá por intermedio de la divinidad, algo ocurrirá, pero evidentemente “sus seguidores no son quienes hacen la revolución”<sup>4</sup>. Muy distinto será probablemente lo que descubramos en el caso de Túpac Amaru.

Para propósitos de este trabajo se ha considerado la ideología como un complejo sistema de ideas que, a nivel simbólico y en un momento histórico determinado, proporciona los elementos necesarios para el manejo del presente y donde el pasado y el futuro se coordinan, a lo menos en el discurso, para reflejar la riqueza de significaciones que exige la situación. La ideología no es algo autónomo o independiente, y que por tanto pudiera ser objeto de un análisis inmanentista, sino que se vincula estrechamente con las condiciones sociales en las cuales surge, apuntando ya sea a mantener o a transformar el estado de cosas imperante. Por lo tanto, al estudiar la mentalidad de un período o de un estrato dado de la sociedad, además de analizar los sistemas de ideas propiamente tales, es necesario ubicarlos en el contexto social general que les otorga su real significación, identificando los factores que, al favorecer su aceptación y difusión, los constituyen en fundamento y justificación de determinados movimientos y doctrinas<sup>5</sup>.

En este sentido, un estudio histórico-ideológico nos entregará información sobre el indígena y el mundo de sus representaciones: cuál es su visión del mundo, de sí mismo, del “otro”; nos dará a conocer el sistema de valores y creencias que orienta su acción, como también los fundamentos y la justificación del sistema de liderazgo que, consciente o inconscientemente, aspira a legitimarse y lograr la adhesión suficiente para constituir un

<sup>3</sup> JUAN M. OSSIO (Ed), *Ideología mesiánica del mundo andino*. Antología. (Lima, 1973), pág. XXV

<sup>4</sup> E. J. HOBSBAWN, *Primitive Rebels* (New York: Norton and C., 1959) págs. 57-60. (Traducción nuestra)

<sup>5</sup> Es útil hacer referencia a la concepción de ideología total de Mannheim, concepto que remite a la reconstrucción de la perspectiva ideológica completa del grupo social, con la finalidad de comprender la base sistemática que sirve de fundamento a la acción y a los juicios de individuos particulares. Al respecto, ver KARL MANNHEIM, *Ideología y utopía* (Madrid: Aguilar, 1966). Adicionalmente, véase KURT LENK, *El concepto de ideología* (Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1982), en especial los textos de Vilfredo Pareto, Max Horkheimer, Helmuth Plessner y Theodor Adorno. Además, P. CORBITT, *Ideologies* (London: Hutchinson, 1965), I. ADAMS, *The Logic of Political Belief* (Hemel Hemstead, Harvester Wheatsheaf, 1989), ANTHONY GIDDENS, *Central Problems in Social Theory*, (Los Angeles: Univ. of California Press, 1994), entre otros.

movimiento social de reivindicación, combinando el deseo de rebelarse con la capacidad de hacerlo<sup>6</sup>.

Respecto al método, habría que señalar que, para orientar el análisis, se han seguido lineamientos teóricos propuestos y aplicados por Alain Touraine en sus estudios sobre movimientos obreros. El señala que no se puede hablar de movimiento social sino cuando coexisten tres principios en los cuales se basa la acción del grupo, los que le otorgan fundamento a su acción de crítica social, de reforma o de reivindicación. Estos principios son los siguientes:

a) principio de identidad, que respondería a la pregunta ¿quiénes constituyen el “nosotros”, con quiénes se identifica el movimiento, quiénes son sus aliados? Este principio pone en juego la defensa de los intereses propios, proporcionando fundamento a las reivindicaciones;

b) principio de oposición: ¿a quiénes se opone el movimiento, quiénes son sus enemigos? Este principio se orienta a definir al adversario y la naturaleza del conflicto; y

c) principio de totalidad o principio por el cual se reivindica, otorgando legitimidad a la acción, lo que permite proponer las soluciones “justas” al problema planteado. Incluye tanto los proyectos a corto plazo como los de largo plazo, entendiendo por tal el proyecto histórico o proyecto de sociedad que se plantea como meta alcanzar, permitiendo definir una acción futura sistemática, sustentada en una concepción coherente de la sociedad<sup>7</sup>.

Según Touraine, los movimientos sociales de mayor importancia histórica surgen de la conjunción de, a lo menos, dos de estos tres principios, posibilitando así que lleguen a constituirse en movimientos de reivindicación social o en fuerzas de reforma social, trascendiendo la simple protesta o la presión.

Para lograr los objetivos propuestos se analizó, con el apoyo de los lineamientos teóricos reseñados más arriba, un conjunto de documentos y estudios que nos aportaron información sobre las ideas concretas, modos de pensamiento e intereses de un conjunto de movimientos y rebeliones que enfrentaron al indígena y al español en Perú, durante los siglos XVI y XVIII<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Jean Meyer, en su análisis sobre los levantamientos cristeros en México, señala que la ausencia de rebelión puede derivarse de la falta de voluntad o de la falta de oportunidad, en tanto una rebelión se va desarrollando cuando ambos se combinan. J. A. Meyer, *The Cristero Rebellion. The Mexican People between Church and State, 1926-29* (Cambridge, 1976), citado por Magnus Mörner en “Ensayos sobre América Latina”, (Quito: Univ. Andina Simón Bolívar, 1992) pág. 178.

<sup>7</sup> Al respecto, véase Alain Touraine, *Sociología de la acción*, (Barcelona: Ed. Ariel, 1969)

<sup>8</sup> Para antecedentes historiográficos sobre los períodos considerados, ver: FELIPE COSSÍO DEL POMAR, *El mundo de los incas* (México: F. C. E., 1975); CLARENCE HARING, *El imperio hispánico en América*, (Bs. As.: Solar Hachette, 1966); SIEGFRIED HUBER, *El imperio inca*, (Barcelona, Ed. Jano, 1961); BOLESALAO LEWIN, *La rebelión de Tápac Amaru y los orígenes de la independencia de Latinoamérica* (Bs. As: Ed. Latinoamericana, 1967); MAGNUS MÖRNER, *Perfil de la sociedad rural del Cuzco afines de la colonia*, (Lima: 1978); J. PEREZ, *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*, (Madrid: 1977); R. C. SIMMONS, *The American Colonies from Settlement to Independence* (London: 1978); STEVE J. STERN, *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World 18th to 20th Centuries*, (Madison: WI 1987); R. VARGAS UGARTE, *Historia del Perú. Virreinato* (Siglo XVIII) (Lima, 1956); ENRIQUE ZORRILLA CONCHA, *Gestión de Latinoamérica* (Santiago: Ed. Nuestramérica, 1982), entre otros.

## II. SIGLO XVI: IDEOLOGÍA MESIANICA Y REIVINDICACIÓN SOCIAL

La resistencia indígena ante la conquista española fue bastante sostenida y, de una u otra forma, se extendió a lo largo de los trescientos años que duró la dominación extranjera. La rebelión encabezada por Manco Inca hacia 1534 es el inicio de una permanente rebeldía indígena que, con altos y bajos, se va a extender hasta después de la Independencia.

El movimiento encabezado por Manco se planteó como un rechazo abierto al cristianismo y una vuelta al pasado y a las antiguas tradiciones imperiales incas. En efecto, después del fracaso al sitio del Cuzco y de ser derrotado por el ejército de Almagro en 1537, Manco se retira a Vitcos, situado en la provincia de Vicabamba, donde funcionará el centro de la resistencia inca hasta 1572, año en que el último emperador rebelde, Túpac Amaru I, es capturado y ejecutado en Cuzco. En esta región estratégica y fuertemente vigilada, ubicada en montañas casi inaccesibles, y de gran significación religiosa y simbólica -abarcaba el valle del Urubamba, zona sagrada del antiguo imperio, y el lado alto de Machu Picchu-, Manco restablece la antigua tradición y la antigua religión.

En Vitcos se instala el centro de gobierno y del comercio del estado neo-inca desde donde, como Inca Manco II, intenta detener la conquista del invasor. Se pone en funcionamiento un templo, con la imagen de oro del dios Sol y las momias de algunos antepasados de Manco. Desde allí imparte las líneas ideológicas y religiosas del estado: negación de la falsa religión de los españoles, cuyo Dios es sólo una tela pintada que no habla, a diferencia de las *huacas* -principales dioses locales- que hacen escuchar su voz, siendo el Sol y la Luna los dioses cuya existencia es visible. En caso de ser los indios obligados por la fuerza a asistir a las ceremonias religiosas cristianas, ellos deben obedecer, pero permaneciendo secretamente fieles a sus dioses tradicionales<sup>9</sup>. En los hechos, los indígenas sabotean, siempre que es posible, las órdenes de los gobernadores cuando tratan de reclutar gente para atender trabajos agrícolas y mineros, se obstaculiza la función política de los oficiales coloniales, se asalta, se cobra tributo e incluso se presentan batallas, en las que normalmente son derrotados, en los valles del antiguo imperio.

Los españoles, siguiendo siempre la estrategia de dividir a los indígenas, opondrán a Manco un Inca cristiano designado por ellos, preservando la base de legitimidad inca, papel que fue representado por Paullu, hermano de Manco. Recurren, además, a diversas maniobras políticas y militares para aplastar el estado neoinca. Por su parte, Manco continúa durante todo su reinado combatiendo a los españoles y castigando a los indios que con ellos colaboran, aun cuando al parecer en sus planes no estaba expulsar a los extranjeros, sino pactar con ellos y aprovechar así sus novedosas técnicas en beneficio del imperio<sup>10</sup>. Trata de sacar ventaja de las divisiones entre los conquistadores, pero finalmente

<sup>9</sup> LUIS MILLANES S. G., *Nuevos aspectos del Taki Ongoy*, en Ossio (1973), *op. cit.*, págs. 109- 110. Ver también DANIEL VALCÁRCEL, *Rebeliones indígenas*, (Lima: Ed. P. T. C. M., 1946)

<sup>10</sup> Esta interpretación es proporcionada por FELIPE COSSIO DEL POMAR en *El mundo de los incas*, (México, F. C. E., 1975).

su estrategia fracasa y es asesinado por españoles partidarios de Almagro el Joven, quienes habían recibido su asilo político en Vitcos.

Titu Cusi, hijo natural de Manco, continúa la resistencia armada, luego de un período de sumisión en que reinó Sayri Tupac, quien “se rindió en Lima, donde la nobleza Inca le tributaba los honores tradicionales, recibió el bautismo y una Bula del Papa le permitió desposar a su hermana”<sup>11</sup>. Aquí también la aceptación de la religión foránea representa la aceptación y la colaboración con el español, y su rechazo será un acto de reivindicación de la tradición y de la religión propias y a la vez de rebelión política. Esta fusión de lo político y lo religioso es un elemento característico de los movimientos milenaristas y mesiánicos como los que aparecen en Perú en el siglo XVI. No obstante, ello no puede interpretarse como la religión puesta al servicio de un ideal político, sino más bien es indicativo del grado de fusión de los diferentes niveles de la existencia entre los indígenas, impregnados todos de religiosidad. Probablemente es por eso que, en esta etapa, la religión, como principio de reivindicación, se transforma en un fuerte elemento de movilización.

En 1565, tanto en el estado neo-inca como en la parte de Perú sometida a los españoles, se expande un movimiento milenarista que tiene además una expresión armada. Pero la gran insurrección programada, o al menos aprobada, por Titu Cusi, debido a una delación, es descubierta en Jauja, donde se realizaban los preparativos militares. Aunque la insurrección armada había así fracasado, la ideología religiosa, anticatólica, se difundió rápidamente. Es así como los sacerdotes indígenas enviados desde Vilcabamba anunciaban la resurrección de *Pachacamac* - deidad suprema de los incas, reforzada por el Inca Pachacútec en el siglo anterior- afirmando de este modo una continuidad religiosa con el pasado.

No hay duda que en el año 1565 se presentan factores que facilitan el surgimiento de una rebelión como la planeada por Titu Cusi: las condiciones económicas son malas, el país se encuentra sin virrey, está vacante la silla episcopal de Cuzco y la región está agitada por grandes esperanzas político-religiosas<sup>12</sup>. Ello favoreció que en la región sometida a los españoles, el rechazo al sistema colonial y a la religión católica encontrara expresión en el movimiento Taqui Ongoy, cuyo carácter milenarista habría estado ya prefigurado en las antiguas tradiciones incaicas. Según éstas, los cuatro mundos que las han precedido han tenido una duración de mil años; el quinto mundo, que coincide con el imperio incaico, debe también ser un imperio de mil años. Como señala Duviols, el reinado de cada uno de los diez incas en la leyenda representa un período de cien años, y al final el imperio ha de presenciar horribles cataclismos. Ahora bien, según la crónica de Sarmiento, Manco Capac fundó el Cuzco en 565. En esta versión, el fin del quinto ciclo no corresponde con la muerte de Atahualpa y la conquista española en 1533, sino que se sitúa en 1565<sup>13</sup>.

El Taqui Ongoy dura por más de un lustro. ¿Cómo surge? Hay diversas

<sup>11</sup> L. MILLANES, *op. cit.*, pág. 110.

hipótesis al respecto, pero en general tienden a señalar a Vilcabamba y a Titu Cusi como causas originarias del movimiento. En todo caso, el Taqui Ongoy, verdadera secta religiosa, trasciende el levantamiento armado planeado por Cusi. Como hacíamos notar antes, los elementos simbólicos y religiosos que la animan existen desde mucho antes de 1565 y resurgen entonces para responder a la nueva situación bajo la forma de un milenarismo en el que convergen aspectos religiosos y políticos. A su vez, persistirá como movimiento hasta fines de esa década. Lo que sí es posible es que Titu Cusi haya aprovechado el ambiente creado por el Taqui Ongoy en beneficio de su rebelión frustrada. Y es interesante destacar que este movimiento, aunque proporciona el marco adecuado para empresas militares, no llega él mismo a tomar esa forma. En realidad, no hay en su ideología elementos que posibiliten el paso a la acción; en ella la lucha está planteada a nivel de los dioses:

*... todas las huacas del reino quantas auían quemado los cristianos e destruido auían rresucitado y estauan rrepartidas en dos partes las unas con la huaca pachacama y las otras con la huaca titicaca que eran los dos principales del rreino e questas se auían juntando para dar batalla a dios nuestro señor...<sup>14</sup>*

Las huacas vencerán a Dios y es un acontecimiento cósmico lo que dará origen a la nueva edad, la que es concebida como una resurrección del Imperio Inca; no una vuelta al pasado, sino una resurrección en una nueva edad. Su visión está fundada en una representación cíclica del tiempo, cada edad está marcada por grandes catástrofes y el fin del mundo que ahora anuncia el Tanqui Ongoy es también una verdadera revolución cósmica. Antes, cuando llegó Pizarro *había Dios vencido a las huaca y los españoles a los indios... ahora daba vuelta el mundo... Dios y los españoles quedarían vencidos de esta vez y todos los españoles muertos y las ciudades anegadas... la mar había de crecer y les había de ahogar, porque de ellos no hubiese memoria*<sup>15</sup>.

El Tanqui Ongoy es un movimiento de resurgimiento de la religión tradicional en guerra con el cristianismo y contrapone ambas religiones, ambas culturas, para exaltar lo propio. Y “lo propio”, cuyo símbolo es el imperio inca, constituye el principio de reivindicación de este movimiento que espera que la resurrección de su imperio, que difiere en algunos aspectos del pasado, será la consecuencia de la victoria de las huacas y de la revolución cósmica. A ellos sólo les queda prepararse, por medio de sus rituales, a recibir a las huacas, debiendo expresar su rechazo a la religión de los conquistadores a través de abjuraciones colectivas, no llevar nombres cristianos, no vestirse como españoles y destruir objetos del rito cristiano que caen en sus manos. Podemos apreciar que estas expresiones

<sup>13</sup> P. DUVIOLS, *op. cit.*, pág. 138.

<sup>14</sup> CRISTÓBAL DE MOLINA, *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (Lima: 1916), pág. 97-98, citado por MILLANES, *op. cit.* pág. 138.

<sup>15</sup> CRISTÓBAL DE MOLINA, *op. cit.*, pág. 119-120

concuerdan ampliamente con las características que Hobsbawm ha definido como propias de los movimientos milenaristas tradicionales, a las que hicimos referencia en la Introducción.

El Taquí Ongoy es fuertemente reprimido por los españoles, sus jefes puestos en prisión y procesados, sin que se haya podido descubrir como terminaron sus días. Hacia 1570 ya casi no hay huellas visibles del movimiento. Por otra parte, en 1572 el foco de Vilcabamba fue aplastado y el último inca rebelde, Túpac Amaru I, ejecutado en la plaza del Cuzco. Pero de alguna manera la resistencia continúa, alimentada por el alto clero incaico. Como señala Valcárcel, “los sacerdotes indígenas promueven micro-movimientos de liberación nacional, usando la vieja ideología religiosa y sus ritos como medio de lucha contra los opresores”<sup>16</sup>.

A fines del siglo XVI, en 1596, se produce otro movimiento mesiánico, pero de mucho menor irradiación y profundidad que el Taquí Ongoy. Se trata de Yanahuara, el cual ha sido calificado por Espinoza Soriano, como un movimiento mesiánico sin espíritu de renovación, “un movimiento de retroceso y retorno a los antiguos valores materiales y espirituales de la cultura andina”<sup>17</sup>.

### III. SIGLO XVIII. TUPAC AMARU Y SU PROYECTO DE LIBERACIÓN

#### 1. Antecedentes históricos

Desde mediados del siglo XVIII surge un nuevo tipo de resistencia ante los españoles que, a diferencia de los movimientos mesiánicos y nativistas, pasa a la acción insurreccional y sostiene un proyecto integracionista de liberación frente al conquistador. La rebelión más importante por sus características, su extensión y sus proyecciones es la encabezada por Túpac Amaru, que se lleva a cabo en 1780- 1781, pero cuyos antecedentes y cuyas consecuencias se extienden mucho más allá de esos años. Pero no es posible referirse a la rebelión de Túpac Amaru como algo aislado, independiente del ambiente de la época y de lo que ha sido la historia del Perú hasta ese momento. Las características del movimiento, y también su ideología, se explican tanto por condiciones estructurales, de índole económica, cultural, social y política, como por factores coyunturales, que se relacionan al sistema fiscal y de administración del régimen colonial, los que significaron cargas financieras y obligaciones que afectaron con mayor fuerza a indígenas, mestizos y

<sup>16</sup> CARLOS DANIEL VALCARCEL, *Túpac Amaru el revolucionario* (Lima: Moncloa- Campodónico Edit., 1970) pág. 54.

<sup>17</sup> W. ESPINOZA SORIANO, *Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista, Yanahuara - 1596*, en Ossio, *op. cit.* Págs. 145-152.

<sup>17</sup> W. ESPINOZA SORIANO, *Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista, Yanahuara - 1596*, en Ossio, *op. cit.* Págs. 145-152.

mulatos pobres, es decir a los segmentos bajos y medios bajos de la población <sup>18</sup>.

Esta situación se reflejó, a partir de 1724, en una larga serie de revueltas en el nivel local, tanto dentro como fuera de la diócesis del Cuzco, e incluso en Bolivia, que preceden a la rebelión tupacamarista y que están dirigidas principalmente contra los abusos de los corregidores.

En 1739 se descubre y es frustrada la conspiración de Bélez de Córdova quien, apelando a una supuesta descendencia incaica, había planeado un levantamiento en el altiplano boliviano y en algunos lugares de la costa del Pacífico. En términos de la perspectiva de este trabajo, es importante porque deja un “Manifiesto de Agravios”, documento que refleja en parte el pensamiento americano de la época, en el que denuncia los atropellos a que son sometidos los indígenas y los criollos y hace un llamado a los indios, mestizos y criollos para restaurar el Imperio Inca, pero dentro de un marco de adhesión a la Iglesia Católica <sup>19</sup>.

Una línea de pensamiento similar, aunque representando una acción más individual, es la que corresponde al movimiento encabezado por Juan Santos, quien también se dice descendiente de los incas. A pesar de que va a resistir por 14 años en la selva, no constituyó peligro para la estabilidad del régimen colonial, pues su limitación, así como su poder, estuvo basada precisamente en su localismo. Manifiesta como único fin recobrar el Imperio Inca y propugna una especie de iglesia cristiana nativa, con un clero también nativo.

La situación de descontento se agravó con la llegada del Inspector de Finanzas, José Antonio de Areche, quien venía en nombre del rey a mejorar los rendimientos tributarios del Perú. En el ejercicio de esta función sostuvo una tenaz lucha con el virrey, proceso en el cual, como lo destaca Mörner, las capas más altas de la administración española fueron perdiendo legitimidad, hecho que muy probablemente fue observado y capitalizado por Túpac Amaru en beneficio de su movimiento. Los corregidores, por su parte, habían ido también sufriendo un proceso similar, principalmente a causa del reparto -venta forzosa de mercancías por parte de los corregidores- que al exceder las cantidades legalizadas en 1756, violaba las normas del Estado <sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Una visión socioeconómica del Perú en los albores de la revolución social de Túpac Amaru y de los estratos y clases sociales en el Perú virreinal del siglo XVIII en ATILIO SIVIRICHI T., *Revolución social de los Túpac Amaru* (Perú: Ed. Universo, 1979). Por su parte, MAGNUS MÖRNER plantea un interesante análisis de los factores estructurales y de corto plazo que influyeron en este movimiento en su artículo *Aplicaciones de un esquema analítico general en el caso de la rebelión de Túpac Amaru*, en MÖRNER, M. *“Ensayos sobre historia latinoamericana”* (Quito: Ed. Nacional, Univ. Andina, 1992)

<sup>19</sup> El “Manifiesto de Agravios” es reproducido por BOLESLAO LEWIN en *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana* (Buenos Aires: Hachette, 1957) págs. 118-119

<sup>20</sup> Mörner hace notar que un conflicto violento llega a ser más probable cuando las capas sociales superiores han perdido legitimidad y/o vigor y cuando, como lo establece el sociólogo Georg Simmel, las capas inferiores han ganado poder y, además, se han dado cuenta de ese hecho. Sobre este aspecto, y sobre posibles vinculaciones de Túpac Amaru con revueltas de nivel local ocurridas en las décadas de 1760 y 1770, ver MAGNUS MÖRNER (1992), *op. cit.*

Los alzamientos indígenas locales se intensificaron en las décadas de 1760 y 1770. En el Alto Perú, desde 1776, se inicia la rebelión de los Catari y existen antecedentes que hacen suponer vinculaciones con Túpac Amaru. Arequipa se amotina en 1780 y en Cuzco conspiran mestizos de clase media dirigidos por Lorenzo Farfán de los Godos y el cacique de Písac, Bernardo Tambohuaco, quienes son procesados y ejecutados ese mismo año. Paralelamente, la voz anónima de los pasquines aparece en las murallas y se extiende profusamente<sup>21</sup>. En el mismo sentido, atentados contra corregidores, resultando dos de ellos muertos y otros forzados a refugiarse, son otros indicadores del clima imperante que desemboca en el movimiento tupacamarista, el que trasciende el ámbito local y propicia un nuevo patrón de relaciones entre los grupos en pugna, al apelar e incluir en sus filas, no sólo a indígenas, sino también a criollos y a numerosos mestizos.

José Gabriel Condorcanki Noguera Túpac Amaru, Cacique de Pampamarca, Tungasuca y Surimana tenía un origen noble y de gran significación: descendía del último inca rebelde, Túpac Amaru I. El realizará grandes esfuerzos para lograr el reconocimiento de su status como descendiente de los monarcas incas y usará profusamente el apellido genérico y dinástico Túpac Amaru, que significa “Culebra resplandeciente”. Para hacer valer sus objeciones, principalmente a la mita y a los repartimientos, recorre primero las vías legales; en primera instancia frente a los corregidores de Tinta, su provincia, luego en Cuzco y finalmente en la Audiencia de Lima, donde también llevaba un proceso para lograr el reconocimiento oficial de su genealogía frente a otros que querían disputársela. Sus intentos de librar a los indios, por cauces legales, de la mita a la mina de Potosí y de otras obligaciones, no tienen resultados positivos. En Lima recibirá respuesta del Visitador Areche, con la orden de volver a su provincia y esperar allí el dictamen definitivo<sup>22</sup>. Areche va a jugar más tarde un papel preponderante en la derrota a la rebelión tupacamarista y será quien dicte, o al menos inspire, las sentencias a los jefes implicados.

Se supone que en este viaje a Lima, el líder rebelde se vinculó con personeros criollos que reforzaron su pérdida de confianza en una solución de tipo legal. En su viaje de vuelta de Lima parece haber tomado contacto con diversos caciques, que se plegarán posteriormente a su movimiento, y con algunos criollos de Cuzco que más tarde serán considerados sospechosos por las autoridades españolas. Dos años más tarde estallará su rebelión, cuando el día cuatro de noviembre de 1780 tome prisionero y posteriormente haga ejecutar al corregidor Arriaga, en la Provincia de Tinta, lo que en palabras de Comblit, habría servido para “satisfacer los requisitos de un liderazgo carismático”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Todos los documentos relativos a estos acontecimientos, y la reproducción de los pasquines, se pueden encontrar en C. D. VALCÁRCEL (Ed.) *La rebelión de Túpac Amaru* (Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú.) (CDIP), Vol. 1 y 2, Tomo II

<sup>22</sup> C. D. VALCÁRCEL, CDIP, *op. cit.*, Dcto. No. 16, pág. 77

<sup>23</sup> O. COMBLIT, “*Society and mass rebellion in eighteenth century Peru and Bolivia*”, *Latin American Affairs* 22 (Oxford: 1970)

## 2. Análisis de la ideología del movimiento

El análisis de documentos y cartas vinculadas a este movimiento, permite deducir ciertos elementos que contribuyen a configurar la ideología que orientó esta rebelión y sirvió de fundamento a las acciones emprendidas.

Un primer elemento que parece importante destacar se refiere al carácter integracionista que Tupac Amaru pretende dar al movimiento, lo que va a configurar un principio de identidad particular. Ya no se trata de un movimiento puramente nativista, sino que persigue incorporar en su lucha a mestizos, negros y criollos, a los “paisanos” como les llamará en sus edictos. Su interés por llegar a estas categorías sociales queda también de manifiesto en el hecho de haber dirigido un bando específico a los criollos y haber emitido, como uno de sus primeros documentos oficiales, el *Bando de libertad a los esclavos*. Este último documento es especialmente claro en su definición del “nosotros”:

*Don Joseph Gabriel Thupa Amaro Indio de la Sangre Real de los Incas y Tronco Principal... hago saber por este á los Peruanos vecinos estantes y habitantes de la Ciudad del Cuzco Paysanaje de Españoles y mestizos, Religiosos..... que contiene dicha Ciudad, Clérigos y demas personas distinguidas que hayan contraido amistad con la Gente Peruana concurren en la distinguida empresa que hago favorable al bien común de este Reyno por constarme las ostilidades y vejámenes que se experimenta de toda Gente Europea, quienes sin temor á la Magestad Divina ni menos obedecer las Reales Cédulas de nro. Natural Señor,*  
*..... I como cada de por si tiene experimentado el riguroso trato Europeo, en esta virtud han de concurrir sin excepción de personas á fortalecer la mia,...*<sup>24</sup>.

A nivel ideológico, la oposición queda planteada entre americanos y europeos, entendiendo por europeo el español y en esta primera etapa, que va más o menos hasta la victoria de Sangurara, se trata del español que vive en América. Explícitamente aquí aparece todavía un planteamiento de carácter legalista, que apela a las Cédulas Reales del rey de España como fuente de legitimación de sus reivindicaciones. Esta característica irá desapareciendo hasta llegar al controvertido *Bando de la Coronación*<sup>25</sup>.

Un segundo elemento importante es la claridad y especificidad del proyecto a corto plazo que propone el discurso tupacamarista. Esto se reitera en numerosos documentos, en los que se reafirma una y otra vez que la acción que se emprende está orientada a combatir *las malas introducciones* y, en una primera etapa, sostiene que no se actúa contra el Rey. En sus propias palabras, Túpac Amaru se propone lo siguiente, comisionando a otros caciques a que hagan lo mismo:

*extinguir correjidores en beneficio del bien público: en esta forma, que no haya mas correjidores en adelante, como también con totalidad se quiten mitas*

<sup>24</sup> C. D. VALCÁRCEL, CDIP, *op. cit.* Dcto. No. 69, pág. 271.

<sup>25</sup> C. D. Valcárcel, CDIP, *op. cit.* Dcto. No. 165, pág. 578.

de Potosí, alcabalas, aduanas y otras muchas introducciones perniciosas. En esta conformidad comunico á Vd. mis facultades, para que como fiel vasallo del Rey, Nuestro Señor, egecute con la mayor vigilancia, que personalmente lo puede hacer primero, y principalmente tomando preso al corregidor,... <sup>26</sup>.

En los hechos será inflexible en su acción contra los corregidores. Instaure, en base a su autoridad como cacique, una suerte de gobierno paralelo al del corregidor. De esta manera, ya no solicita que sean abolidos la mita, los repartimientos, las aduanas, etc., sino que simplemente decreta su abolición en la región que él controla, liberando así a los indios de esas obligaciones hacia los españoles.

Otro elemento de la ideología de este movimiento se refiere a la búsqueda constante por parte de Túpac Amaru, de bases de legitimación del poder que se arroga, las que él pretende sustentar en dos fuentes. Inicialmente, como lo apreciamos antes, se apoya en la autoridad del Rey de España, haciendo referencia en sus bandos a las instrucciones contenidas en las Cédulas Reales y afirmando que él ha recibido, del propio monarca español, una cédula que lo autoriza a combatir a los malos corregidores, autorización que a su vez él delega en otros caciques, como vimos en la cita anterior. De acuerdo a estos documentos, su acción no va dirigida contra el rey, quien ha dictado leyes favoreciendo a los indígenas, sino contra los malos corregidores y otros funcionarios en América, que han atropellado las instrucciones de la corona española. Por otra parte, la firma que aparece al final de ellos es José Gabriel Tupac Amaru Inga, lo que hace referencia al otro principio de legitimidad que él se preocupa de destacar: el hecho de ser descendiente directo del último inca, lo que, según Túpac Amaru, le obliga y le autoriza a velar por el bien de los indígenas. No olvidemos que él ha perseguido en los tribunales españoles el reconocimiento legal de su derecho.

Pero a medida que avanza el proceso de rebelión, va adquiriendo preeminencia este segundo principio de legitimidad, al mismo tiempo que va fortaleciéndose el predominio indígena dentro del movimiento<sup>27</sup>. Tal es así que, a partir de la victoria conseguida por los rebeldes en Sangurara el 18 de noviembre de 1780, ya no acude a las cédulas reales para legitimar sus acciones, excepto en los documentos dirigidos al Obispo de Cuzco y en la carta que envía al Visitador General Areche en marzo de 1781, haciéndoles ver las razones y objetivos de su movimiento<sup>28</sup>. Tampoco vuelven a aparecer sus afirmaciones de lealtad al monarca español, excepto en esos documentos a los funcionarios que hemos mencionado más arriba, lo que no significa que exprese explícitamente propósitos separatistas hasta el Bando de la Coronación. En este período, los edictos a las distintas provincias son

<sup>26</sup> C. D. VALCARCEL, CDIP, *op. cit.* Dcto. No. 67, pág. 270.

<sup>27</sup> Sobre la composición étnica y social del movimiento, ver J. J. VEGA, *José Gabriel Túpac Amaru*, (Lima, 1969) y *Túpac Amaru y sus compañeros* (Cuzco: Municipalidad del Cuzco, 1995); O'PHELAN, Elementos étnicos y de poder en el movimiento tupacamarista 1780-81, *Nova Americana*, 5 (Torino, 1982); S. O'PHELAN, Rebelión de Túpac Amaru: organización interna, dirigencia y alianzas, *Histórica* 3: 2, (Lima: 1979), entre otros.

<sup>28</sup> C. D. VALCARCEL, CDIP, *Detos. Nos. 101, 116 y 156 en págs. 345, 377 y 521 respectivamente.*

<sup>29</sup> C. D. VALCARCEL, CDIP, *Dcto. No. 79, pág. 293*

realizados, con ligeras variaciones, en los siguientes términos:

Don Josef Gabriel Tupac Amaru Ynca de la Sangre Real, y tronco Principal de los Reyes del Perú,

*Hago saber a los Paysanos Criollos moradores de la Provincia de Lampa, que viendo el Yugo fuera que los oprime de tanto Pecho y de la tyrania de los que corren con este cargo sin tener commiseración de nuestras desdichas, y exasperado de ellas, y de ser mi piedad determinada reducir mi expotrible pecho, y contener el mal gobierno que experimentamos de los Gefes que componen este Cuerpo, por cuyo motiibo murió en publico cadalzo el Corregidor de esta Provincia de Tinta, a cuya defensa vinieron a ella de la ciudad del Cuzco una porcion de Chapetones arrancando a mis amados Criollos, quienes pagaron con sus vidas audaces y atrevidas. Solo siento de los paysanos criollos a quienes mi animo es que no se les siga el menor perjuicio, sino que vivamos como hermanos y congregados en un cuerpo, destruyendo a los Europeos, para cuyo efecto les hago saber a todos los referidos Paysanos que si elijen este dictamen no se les seguirá perjuicio ninguno en vida ni haciendas... Los señores Sacerdotes tendrán debido aprecio a su Estado: y del propio modo las Religiones y Monasterios..., Tungasuca. Hoy 21 de Noviembre de 1780. Don Josef Gabriel Tupac Amaru Ynca*

29

En el documento que se ha transcrito en su parte medular más arriba, están presentes gran parte de los elementos que caracterizan este movimiento, a los que hemos hecho mención antes. Hay dos variaciones que es interesante destacar. La primera aparece en el *Edicto a la provincia de Carabaya*, donde afirma:

*... como los repetidos clamores que los naturales de esta provincia me han hecho incesantemente... y que, aunque hacían varias quejas a todos los tribunales, no hallaban remedio oportuno para contenerlos; y pues yo, el más distinguido, debía mirar con aquella lástima que la misma naturaleza exige...<sup>30</sup>.*

Aquí hay un elemento interesante a considerar, derivado del concepto de ideología explicitado en la Introducción, y que dice relación con el principio de legitimidad en cuanto Inca: *... yo, el más distinguido, debía mirar...* En otras palabras, Tupac Amaru, como Inca, tenía la obligación de hacer algo. No se trata solamente de tomar para sí el título de Inca, con toda la simbología a él asociada, para utilizarlo en beneficio de un programa político, sino que la acción emprendida es fruto de un sistema de valores y de una particular visión del mundo que, enraizada en el pasado, orienta la acción. El Inca se siente responsable y asume, como un derecho y un deber, la función que en cierta medida le es otorgada por la tradición inca, estando a la vez consciente del poder que conlleva esa posición social. Tupac Amaru hace uso de ese poder para constituirse en líder del movimiento de rebelión, liderazgo que se ve fortalecido por otras experiencias, como su formación en el colegio cuzqueño de San Borja, destinado a los hijos de los curacas, donde probablemente leyó los *Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega*, y

<sup>30</sup> C. D. VALCARCEL, CDIP, Dcto. 104, pág. 354

de sus actividades arrieras, que lo ayudaron a formar una extensa red de relaciones de negocios y de contactos que le permitieron trascender el ámbito local.

La otra variación en los edictos a las provincias, aparece en el dirigido a Arequipa, del que puede deducirse un cierto propósito independentista, no claramente explicitado, en los siguientes términos:

*... mi animo no es otro sino el de arruynar a los Ladrón de los Corregidor, y arrasar de raíz el mal Gobierno y tantos pechos hta dejar el comun Vecindario de este mi reino libre de estos cargos... Por ultimo lo que les prometo es que en breve se beran también libres de todo, y asi balar Basallos mios....*<sup>31</sup>.

No es nuestro propósito entrar en la polémica sobre los verdaderos fines políticos del movimiento. Los historiadores han tenido posiciones divergentes; unos sostienen la tesis del fidelismo y otros lo consideran el gran precursor del proceso de independencia. En los documentos analizados, existen argumentos en ambos sentidos. Queda sí claro que los objetivos y metas no son estáticos, sino que cambian a medida que avanza el proceso de rebelión y según sea el grupo al que se dirige. Frente a los indígenas enfatizó sus derechos a la soberanía inca; ante los criollos y mestizos plantea una diferenciación con el español peninsular, llamándolos a destruir a los *Europeos* y destacando los vínculos que unen a los *naturales* y a los *paysanos criollos*.

Por otra parte, no parece haber dudas que para los españoles de la época el movimiento tupacamarista perseguía romper los lazos con la metrópoli; la rigurosidad de las prohibiciones a los indígenas (usos de títulos, de ropas, de traspaso del cacicazgo de padres a hijos, entre otras) a raíz del juicio a Túpac Amaru es una prueba de ello. Sobre este mismo punto, Lewis señala que “no deja de ser sintomático que también la generación inmediatamente posterior a la rebelión, o la que la presencié en su infancia, le atribuía carácter separatista. En este sentido..... Sahuaraura se refiere al engrillado jefe rebelde como a descendiente de los soberanos Incas que quiso reasumir el Imperio del Perú”<sup>32</sup>.

La simbología proveniente de la tradición incaica que Túpac Amaru utilizó sin duda tuvo un efecto en las masas indígenas, que le brindaron un enorme apoyo durante todo el proceso, y durante el cual desempeñó una actuación importante su esposa, Micaela Bastidas y un grupo de arrieros y pequeños comerciantes. Algo distinto, sin embargo, ocurrió con los criollos.

Esto puede encontrar una explicación en que las grandes reivindicaciones inmediatas perseguidas por el movimiento apuntaban a resolver problemas que afectaban directamente a la gran mayoría de los indígenas. El Bando de Liberación de los Esclavos, por otra parte, va también orientado a favorecer a otro grupo oprimido. ¿Qué puede ofrecer a los criollos el proyecto tupacamarista? En lo inmediato, estaba el problema de la tributación y empadronamiento, que se hacía también extensivo a los

<sup>31</sup> BOLES LAO LEWIS, *op. cit.* pág. 423

<sup>32</sup> B. LEWIS, *op. cit.*, pág. 424

criollos. A nivel ideológico, se ha señalado ya lo más importante en este aspecto: Túpac Amaru se presenta como el Inca, representante, por tanto, de la población indígena, que ofrece una alianza para luchar en contra del europeo que oprime a ambos sectores, para vivir como hermanos americanos, peruanos, en el futuro. Pero, en los hechos, las contradicciones entre los grupos pretendidamente aliados son muy grandes. En primer lugar, no son igualmente oprimidos. Por otro lado, hay un movimiento criollo que va a llevar al proceso de independencia, pero en este momento todavía algunos de sus líderes son profundamente realistas. Sólo a comienzos del siglo XIX ellos van a encabezar y vencer una guerra de emancipación que intenta unir clases sociales y estamentos étnicos para enfrentar a los españoles.

Y de aquí se deduce una debilidad del proyecto tupacamarista, pero es una debilidad necesaria, quizás consciente. Así como vimos que hay un proyecto a corto plazo, de acción inmediata, claro y específico, no existe un proyecto a largo plazo definido: después de deshacerse de los corregidores ¿cuál es la propuesta? Y posiblemente no puede haberlo. La lógica del discurso integracionista de Túpac Amaru, en un momento de lucha contra el español, tiene que acentuar y poner énfasis en los elementos “funcionales” a dicha integración. Un proyecto a más largo plazo que la coyuntura que los une en este momento específico haría aflorar las contradicciones que los separan.

Un último elemento del proyecto tupamarista a destacar es su permanente adhesión a la religión católica. Tres siglos de cristianización no han pasado en vano y el discurso de Túpac Amaru refleja esta realidad. Un cristianismo mezclado con elementos provenientes de la tradición incaica es una realidad presente en el mundo indígena, y el discurso tupacamarista la expresa. Independientemente de la actitud que en el plano personal Túpac Amaru pudo haber tenido en relación a la religión católica, la permanente reiteración en los documentos estudiados de la adhesión al cristianismo, del respeto por el clero (aunque sea español) cumple la función, no de ganar a la Iglesia que ya ha usado su poder para combatirlo, sino de mantener a su lado a los criollos y a los nativos cristianizados. Hay que hacer presente que incluso en las cartas dirigidas a su esposa, gran colaboradora del movimiento, Túpac Amaru encomienda su movimiento a Dios Nuestro Señor y confía que todo resultará según Él quiera.

Nuestro análisis no concuerda, por lo tanto, con el planteamiento de Lanternari, quien afirma que “... otro profeta inca, Tupac Amaru, descendiente también de un guerrero Inca, revivió el sueño de un imperio nativo peruano..... Aquí, también, los nativos buscan en el resurgimiento de la religión la fuerza para intentar obtener la liberación política”<sup>33</sup>. El análisis aquí expuesto muestra que el movimiento tupacamarista tuvo una fundamentación diferente, puesto que, como quedó establecido con anterioridad, en su discurso no plantea como principio de reivindicación política el resurgimiento de la religión nativa. Juegan un papel importante las tradiciones incas y la simbología asociada al Inca, entre las que hay

<sup>33</sup> VITTORIO LANTERNARI, *The Religions of the Oppressed* (London: Macgibbon and Kee, 1963) Pág. 184. (La traducción es nuestra).

elementos religiosos involucrados, pero éstos no constituyen el principio de reivindicación central.

Por otra parte, el discurso tupacamarista precisamente omite en su propuesta la definición de un proyecto a largo plazo, entendiendo como tal el tipo de sociedad a la que se pretende llegar. Pero la lógica del discurso integracionista de Túpac Amaru, por la diversidad de identidades que trata de conjugar, difícilmente podría haber llevado a la proposición de un imperio peruano nativo, que sí fuera la proposición de Juan Santos y que también fue el proyecto de los movimientos mesiánicos del siglo XVI. Existen elementos para configurar esa nueva sociedad a partir de las críticas de Túpac Amaru a la situación que pretende modificar y al momento que le toca vivir; pero eso deja abiertas todavía muchas posibilidades de organizar la sociedad y la vida.

El movimiento tupacamarista es derrotado y Tupac Amaru capturado en Abril de 1781, como asimismo los otros jefes del movimiento, excepto Diego Cristóbal Tupac Amaru que prosiguió el movimiento por algunos años más. Los documentos relativos a las severas sentencias pronunciadas por el Visitador Areche, contra Túpac Amaru, su esposa y otros jefes son una prueba contundente de la importancia de esta rebelión para los españoles, que estimaron necesario hacer desaparecer todo vestigio de ella.<sup>34</sup>

### III - CONSIDERACIONES FINALES

En el análisis de los dos tipos de movimientos de resistencia indígena a la conquista española, con énfasis en los aspectos ideológicos involucrados, hemos podido establecer diferencias importantes entre ellos en este ámbito. En efecto, la ideología que fundamenta y justifica cada tipo de movimiento responde a características históricas y sociales de cada uno de ellos: movimientos de carácter nativista, los situados en el siglo XVI y un proyecto de carácter integracionista y de reforma social, el segundo tipo de movimiento, en el contexto del siglo XVIII.

Sin pretender repetir lo afirmado en los puntos anteriores, en síntesis se puede afirmar que, en el primer caso, cobra preeminencia el principio de totalidad, caracterizado por un marcado mesianismo, que se expresa en la esperanza en una resurrección del Imperio Inca, a través de una lucha en que las *huacas* asumen el rol preponderante, las que, a diferencia del pasado, vencerán a Dios, saliendo consecuentemente victoriosos los indígenas sobre los españoles. Se rechaza el presente y se plantea una sociedad futura que lo supera, pero no está claro el modo cómo surgirá esa nueva sociedad, excepto en el plano simbólico y religioso.

En efecto, el renacer de la religión nativa y su afirmación como principio de reivindicación política fue una de las características evidenciadas por los movimientos mesiánicos del siglo XVI. No ocurre lo mismo en el movimiento tupacamarista, en el cual,

<sup>34</sup> *Los documentos respectivos se reproducen en LUIS DURAND (Ed.) Colección documental del bicentenario de la revolución emancipadora de Túpac Amaru, (Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora del Túpac Amaru, 1981), Tomo III.*

aunque juegan un papel importante las tradiciones incas y la simbología asociada a esa posición, entre las cuales hay elementos religiosos nativos, éstos no constituyen el principio central de reivindicación, y ellos se encuentran entremezclados con elementos del cristianismo, como también con elementos propios de los nuevos estamentos sociales mestizos que participaron en el movimiento, especialmente en sus primeras etapas.

En el movimiento tupacamarista aparecen con mayor fuerza los principios de identidad y oposición, lo que le proporciona una fuerza particular como movimiento de reivindicación social y claridad a las acciones inmediatas frente a los españoles, pero no se aprecia igualmente explicitado el proyecto histórico de mayor alcance, no obstante el rechazo a situaciones que se perciben como vejámenes y hostilidades de los europeos hacia los naturales y criollos, frente a las cuales se proponen acciones concretas. En esta perspectiva, la rebelión de Tupac Amaru se acerca más a lo que Hobsbawm considera movimientos revolucionarios modernos que a un movimiento mesiánico tradicional.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> En un sentido similar se orientan las conclusiones de Carlo Caranci, quien luego de analizar diferentes posiciones de historiadores y analistas, afirma que el intento de Túpac Amaru es una revuelta social, una rebelión anticolonial y un movimiento nacional indio, catalogándolo como un fenómeno moderno, semejante a otros que, durante el siglo XX, se han producido en África, Asia y Oceanía. Al respecto, ver CARLO A. CARANCI, Túpac Amaru., *Historia 16* (Madrid: Ed. Quorum, 1987).