

«La única voz por donde los yndios pueden hablar»: estrategias de la elite indígena de Lima en torno al nombramiento de procuradores y defensores indios (1720-1770)

GONZALO CARRILLO URETA

Universidad Complutense de Madrid

El presente artículo examina las estrategias seguidas por los líderes indígenas de Lima entre 1720 y 1770 para conseguir que la monarquía borbónica otorgara un mayor margen de autogobierno a la República de indios. Se pone especial énfasis en las largas gestiones que emprendieron con el fin de ser representados por procuradores y defensores de su nación. El análisis se centra en los mecanismos de legitimación que permitieron a la elite indígena de Lima postularse como cabeza de la nación índica, así como en los cambios producidos en su forma de presentarse públicamente en las fiestas reales celebradas en la ciudad durante esos años, relacionando dichos cambios con las variaciones en la coyuntura política virreinal.

This article examines the strategies that the indigenous leaders of Lima employed from 1720-1770 in an attempt to persuade the Bourbon monarchy to grant increased political autonomy to the Republic of Indians. Particular emphasis is given to the lengthy actions they undertook in order to be represented by native procuradores and defenders. The analysis centers on the legal mechanisms that allowed the indigenous elites of Lima to present themselves as leaders of the Indian nation as well as the dynamic ways in which they presented themselves publicly in royal festivals during this period in relation to changing political circumstances within the viceroyalty.

INTRODUCCIÓN

En las sociedades de Antiguo Régimen —incluida entre ellas la sociedad virreinal peruana—,¹ el ejercicio del poder y de la autoridad no estaban centralizados en el rey y sus representantes, los funcionarios de la monarquía. La hegemonía que alcanzó el poder real en la Edad Moderna no implicó la desaparición de otros actores sociales de índole corporativo —ciudades, villas, gremios, comunidades religiosas, etc.—, que mantuvieron el goce de privilegios, costumbres y un alto margen de autogobierno (sus *iura*). Más allá de que en el imaginario político el reino era concebido como un cuerpo unitario en el cual el rey fungía de cabeza, este no se comportaba como una unidad en la cual sus miembros hubieran fundido su identidad particular en la del todo, sino que lo hacía bajo la forma de un agregado de corporaciones (*república de repúblicas*) que se reconocían mutuamente y se vinculaban mediante lazos recíprocos de lealtad,² a la

¹ Considero pertinente definir a las sociedades indianas como de Antiguo Régimen en la medida de que el conjunto de las instituciones monárquicas, corporativas y estamentales dentro de las cuales se desempeñaba el quehacer social presentaba efectivamente rasgos muy similares a los de las sociedades europeas contemporáneas, sin querer negar con ello el hecho de que la conquista hispana de los Andes produjera una jerarquía étnica que se combinó y complejizó con la jerarquía estamental tradicional. A este planteamiento remite una producción historiográfica relativamente reciente y fecunda, generalmente referida a la sociedad novohispana, pero cuyas conclusiones son perfectamente extrapolables al virreinato peruano. Ver al respecto Guerra, François-Xavier y Annick Lempérière (eds.). *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, especialmente los artículos de Guerra, «De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía», pp. 109-139, Lempérière, «República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)», pp. 54-79, y Schaub, Jean-Frédéric. «El pasado republicano del espacio público», pp. 27-53. Ver también la clásica obra de Guerra, François-Xavier. *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988; y Lempérière, Annick. «La “cuestión colonial”». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 4 (2004), puesto en línea el 8 de febrero de 2005 y disponible en <http://nuevomundo.revues.org/document437.html>. Sobre este último artículo, se ha generado en la propia revista en línea un interesante debate entre diversos autores sobre la pertinencia de la etiqueta de *colonial* para la América hispana previa a la independencia.

² Agüero, Alejandro. «Ciudad y poder político en el Antiguo Régimen. La tradición castellana». *Cuadernos de Historia*. 15 (2005), p. 134.

par que competían unos con otros y buscaban el favor real para aumentar sus prerrogativas y privilegios.

El pensamiento jurídico medieval consideraba —apelando a una imagen organicista de la sociedad— que cada uno de estos sujetos o cuerpos, en tanto órganos del cuerpo de la república, tenía funciones específicas e irreductibles, cuyo adecuado desempeño exigía dotarlos de la necesaria autonomía. Dicha idea de autonomía funcional iba ligada a la de autogobierno o jurisdicción, que implicaba que cada cuerpo debía poder darse leyes y estatutos, nombrar magistrados propios y tener la capacidad de regular y juzgar sus conflictos internos.³ Se consideraba *natural*, por tanto, que cada cuerpo político tuviera autoridades que lo gobernarán y representarán. Frente a este entramado de poderes corporativos, el rey esgrimía como principal atributo de su poder el ejercicio de la justicia, entendida como el mantenimiento de la jurisdicción (*iurisdictio*, literalmente, *decir el derecho*) de cada uno de los cuerpos políticos que conformaban la república, regulando las relaciones entre estos y dándole a cada cual lo que le correspondía, respetando y haciendo respetar sus estatutos y privilegios.⁴

Esta capacidad de autogestión corporativa le fue seriamente restringida a la población indígena americana asimilada al imperio español. La monarquía de los Austrias desarrolló en las Indias un modelo jurídico y administrativo que ubicaba a los españoles y a los pobladores autóctonos en dos esferas separadas, la República de españoles y la República de indios, cada una con autoridades, fueros y —en teoría— espacios de residencia distintos. Dentro de la República de indios, las autoridades

³ Hespanha, Antonio M. *Visperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid: Taurus, 1989, p. 236.

⁴ Pedro Pérez Herrero señala que si bien el rey basaba su poder en su calidad de máximo administrador de la justicia, esta función no debe entenderse de manera estricta como la capacidad de hacer cumplir las leyes a rajatabla, sino más bien como la potestad del monarca de distribuir discrecionalmente el perdón y la clemencia a los infractores, marcando las diferencias entre individuos y cuerpos. La gestión discrecional de las desigualdades colocaba al rey en el centro de un complejo juego de reciprocidades, dentro del cual crecía su poder de intermediación. Pérez Herrero, Pedro. *La América Colonial (1492-1763). Política y sociedad*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002, pp. 144-146.

peninsulares englobaron a individuos de distintas etnias y grupos sociales prehispánicos, que no se reconocían necesariamente como vinculados entre sí. Aunque en los años iniciales de la conquista americana la categoría de *indio* tenía un significado bastante ambiguo, ya que no denotaba otra cosa que ser el *otro* conquistado por los europeos, poco a poco se cargó de sentido en la medida de que la Corona, mediante la elaboración y aplicación de leyes específicas para los *indios*, construyó en torno a dicho término un amplio repertorio de obligaciones y hábitos sociales —como tributar, servir en la mita, vivir en reducciones o ser sujetos de catequesis— aplicables a los diversos pueblos prehispánicos. El denominador *indio* pasó así a convertirse, de un indicador de *otredad* frente a los españoles, en un estatuto jurídico personal.

La constitución jurídica de una República de indios no conllevó, sin embargo, la creación de mecanismos de representación de carácter corporativo que englobaran a todos sus miembros. A estos los unía solo el compartir un estatuto jurídico común —un «privilegio general», en palabras de Antonio M. Hespanha—, pero no conformaban un cuerpo autoorganizado, además de carecer de órganos de representación conjunta.⁵ Si nos ceñimos a la noción de república como «comunidad perfecta», idealmente autosuficiente en el plano espiritual y material,⁶ la República de indios constituía una comunidad embrionaria, ya que el sistema colonial le negaba la posibilidad de satisfacer por sí misma las funciones del culto cristiano o de autorrepresentación jurídica al reducir a sus miembros a una condición de minoría de edad espiritual —por ser cristianos nuevos— y legal —por carecer de policía—.⁷ Las entidades colectivas indígenas con personalidad jurídica real y cierta capacidad de autogobierno quedaban circunscritas a la esfera local, al ámbito de

⁵ Hespanha, *Visperas del Leviatán*, p. 255.

⁶ Lempérière, «República y publicidad a finales del Antiguo Régimen», p. 56.

⁷ Bartolomé Clavero relaciona esta situación de incapacidad con la asignación a la población indígena de lo que él denomina *estatus de etnia*, resultante de la acumulación sobre los indios de tres estados preexistentes, como eran los de rústico, persona miserable y menor. Clavero, Bartolomé. *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México: Siglo XXI, 1994, pp. 11 y ss.

los pueblos de indios con sus caciques y cabildos, autoridades estas con limitado poder de gestión, subordinadas como estaban a tutores ajenos a su *nación*: corregidores, protectores y curas doctrineros. La propia monarquía española, en su interés por convertirse en el epicentro de las relaciones de poder de la República de indios, puso en práctica mecanismos de redistribución territorial —política de reducciones y creación de los *pueblos de indios*— y reestructuración política —creación de cabildos de indios, nuevos curacas advenedizos— que debilitaron las lealtades intercomunitarias y las estructuras políticas suprarregionales de origen prehispánico. Ello se tradujo en la consolidación de las identidades y vínculos locales como primordial espacio de sociabilidad política indígena, facilitando la construcción de vínculos de vasallaje directo de la Corona con cada una de las comunidades indígenas.⁸

Es en este contexto de casi total ausencia de instancias de representación colectiva para la República de indios fuera del ámbito local⁹ que me interesa analizar las largas gestiones realizadas por la elite indígena de Lima durante casi cinco décadas (de 1720 a 1770), en las que, asumiendo en su discurso la representación de la «Nación de los naturales del Perú», buscó obtener de la Corona importantes honores y prebendas, como el ingreso de sus miembros a las órdenes religiosas, su ordenación

⁸ Pérez Herrero, *La América Colonial*, pp. 291-292.

⁹ Si bien los veinticuatro electores del alférez real de los incas del Cuzco se preciaban de ser los *primus inter pares* de la República de indios, en tanto descendientes de los legítimos soberanos del Tahuantinsuyo, el carácter exclusivo y excluyente de los privilegios que defendían, restringidos a los nobles incas de las ocho parroquias del Cuzco, probablemente los hizo poco receptivos a encabezar alianzas políticas de mayor alcance. De ello dan muestra los pleitos que mantuvieron con indios nobles de los ayllus cañaris y chachapoyas de la parroquia de Santa Ana, por pretender estos aspirar al alférez real de los incas. Amado Gonzales, Donato. «El alférez real de los incas: resistencia, cambios y continuidad de la identidad indígena». En Decoster, Jean-Jacques (comp.). *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, Asociación Kuraka, 2002, pp. 221-249. Son también conocidas sus disputas con José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru. Ver al respecto Cahill, David. «Nobleza, identidad y rebelión: los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru (1778-1782)». *Histórica*. XXVII/1 (2003), pp. 9-49.

sacerdotal o —de interés central para este estudio— el nombramiento de procuradores indígenas. Pretendo demostrar que, con sus demandas específicas por tener procuradores de su nación, estos indios principales, avecindados en la capital virreinal, persiguieron —y hasta cierto punto consiguieron— el doble objetivo de adquirir un mayor margen de autogobierno para la República de indios y fortalecer su prestigio social y encumbrarse como la *sanior pars* de dicho estamento.

Asimismo, el estudio de la actuación política de estos dirigentes debe ayudar a explicar la integración activa de las elites indígenas en los mecanismos y relaciones de poder en la sociedad colonial peruana. En general, las estrategias no violentas de negociación política indígena han sido abordadas solo recientemente,¹⁰ opacadas por el interés historiográfico por expresiones políticas más espectaculares —y con mucha mayor huella documental—, como las rebeliones coloniales. Incluso la gestión de privilegios que aquí trataré se desarrolló a la sombra de la rebelión de Juan Santos Atahualpa, así como de la conspiración de indios de Lima y la ulterior rebelión de Huarochirí de 1750, que generaron entre las autoridades coloniales una gran desconfianza hacia la población indígena de la capital. Sin embargo, pese a que las rebeliones, revueltas y asonadas indígenas fueron numerosas, solían ser la forma última y más desesperada de negociación de las tensiones y problemas inherentes al sistema colonial, y no constituían la norma de la cotidianeidad de las relaciones políticas en el mundo indiano. Desde esta perspectiva, pretendo inscribir este artículo en la línea de los estudios que inciden en las estrategias de

¹⁰ Es destacable la lista de estudios sobre las estrategias de negociación y de construcción de identidad de la elite indígena cuzqueña, en especial las diversas publicaciones de Carolyn Dean y David Cahill, así como la reciente obra de Garrett, David T. *Shadows of empire. The Indian Nobility of Cusco, 1750-1782*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. A estos aportes hay que sumar algunas recientes e importantes investigaciones sobre los intentos de autonomía indígena dentro de la estructura eclesial colonial, especialmente el estudio de Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2003, así como varios interesantes artículos contenidos en Decoster (comp.), *Incas e indios cristianos*.

negociación y acomodo —y no solo de resistencia— que pusieron en práctica las elites indígenas frente a los nuevos patrones sociales, religiosos, políticos y económicos implantados tras la conquista.

Mi análisis se centra, en primer lugar, en aclarar los mecanismos por medio de los cuales este pequeño grupo de indios urbanos —occidentalizados, supuestamente segregados de sus comunidades de origen y, sobre todo, carentes de una autoridad de origen prehispánico— se legitimó como representante de un mundo indígena fundamentalmente rural. En segunda instancia, abordo las estrategias, discursos y prácticas simbólicas —profundamente enraizadas en la cultura política del Antiguo Régimen— que los indios principales de Lima emplearon para negociar su relación contractual con la Corona. En este sentido, buena parte del estudio se estructura en torno al análisis de su participación en las festividades con motivo de las proclamaciones de sucesivos monarcas de la dinastía borbónica: Luis I en 1725, Fernando VI en 1747 y Carlos III en 1760. A partir de las festividades en honor de Luis I, en un contexto en que la casa de Borbón trataba de legitimar simbólicamente su derecho a reinar, los líderes indígenas de Lima consiguieron hacerse de un espacio de actuación autónoma y diferenciada dentro de las fiestas y desfiles que se desarrollaban en los días siguientes a la ceremonia de la jura real. La adquisición por los indios de este novedoso espacio de expresión tuvo una gran importancia como medio para reforzar sus pretensiones ante la Corona, más aún si consideramos que, en las sociedades de Antiguo Régimen, las ceremonias públicas eran la ocasión propicia que corporaciones e instituciones de relevancia social aprovechaban para —mediante el ejercicio de derechos de precedencia, prerrogativas en el vestir y todo el arsenal simbólico que pudieran esgrimir— ganar prestigio y consideración ante los demás. Con ello, reafirmaban su identidad institucional y su posición en un entramado social y político profundamente jerarquizado. Las fiestas de proclamación de un nuevo monarca suponían además un espacio particularmente privilegiado para tal autopresentación, en la medida de que en ellas se renovaban los votos de amor y fidelidad al nuevo soberano, cúspide del complejo engranaje de obtención de mercedes y privilegios.

REPÚBLICOS INDIOS EN UNA CIUDAD ESPAÑOLA.**LEGITIMIDAD LOCAL Y SOLIDARIDADES INTERREGIONALES**

La ciudad de Lima no solo nació sin contar con un núcleo de población autóctona, sino que se erigió en desmedro de esta. El emplazamiento de la nueva urbe en el valle bajo del río Rímac en 1535 obligó a la pronta reubicación de los indígenas de los pequeños señoríos de la zona en el vecino poblado de la Magdalena, a fin de poder usufructuar sus tierras.¹¹ Y aunque desde época temprana afluyeron indios forasteros a la nueva capital virreinal, la presencia en ella de residentes indígenas estables no fue aceptada plenamente por sus autoridades hasta bien entrado el siglo XVII, en consonancia con una legislación indiana que prescribía lugares separados de residencia para la República de indios y la República de españoles. Así, el que una reducida población de indios se hubiera afincado dentro de los límites de la ciudad ya durante el siglo XVI llevó a que en 1571 el virrey Toledo fundara en su periferia una reducción —bautizada como Santiago del Cercado— en donde reubicarlos, con lo cual se mantenía la separación habitacional de indios y españoles.¹² Con todo, a fines del propio siglo XVI y a lo largo de todo el XVII, la continua llegada a la capital virreinal de indios provenientes de otras regiones, que se quedaban en ella luego de realizar la mita, o que simplemente

¹¹ Con la fundación de la Ciudad de Los Reyes, el curaca de Lima, Taulichusco, y su gente fueron desplazados de sus antiguas posesiones hacia el paraje conocido como Chuntay, en las inmediaciones de lo que sería posteriormente el solar de la iglesia de San Sebastián. En tiempos del marqués de Cañete, y ante el crecimiento de la ciudad, se decidió reubicarlos nuevamente para poder usufructuar sus campos. Se fundó entonces el poblado de Santa María de la Magdalena, en donde se reunieron, junto con los indígenas del señorío de Lima, a los habitantes de los curacazgos vecinos de Maranga, Guatca, Amancaes y Guala. Rostworowski, María. *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978, pp. 76-77.

¹² Este pueblo, rodeado por un muro alto —de ahí el apelativo de *Cercado*—, cuyas tres puertas eran cerradas todas las noches, acogería también a los indios de encomienda que llegaban a Lima para cumplir con el servicio de la mita. El 25 de julio de 1571 es la fecha oficial de la fundación ordenada por Toledo, aunque la erección y poblamiento del lugar había sido iniciada hacia 1568 por el licenciado Lope García de Castro. Ver al respecto Cárdenas Ayaipoma, Mario. «El pueblo de Santiago. Un Ghetto en Lima Virreynal». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. IX/3-4 (1980), pp. 19-48.

buscaban evadirse del pago del tributo en sus comunidades de origen, desbordó las restricciones espaciales del pueblo del Cercado, haciendo imposible la separación efectiva entre las dos repúblicas. Finalmente, el propio crecimiento de Lima y la edificación de sus murallas a fines del siglo XVII terminaron absorbiendo a la reducción de indios dentro del casco urbano, y, aunque esta mantuvo cabildo y autoridades propias, en la práctica se convirtió en un barrio de la ciudad.

Junto con una mayoría de *indios del común* o plebeyos, lentamente se fue estableciendo en Lima una cantidad significativa de indígenas nobles de muy diversa procedencia étnica, aunque, al parecer, con predominancia de la cercanas comunidades serranas de los corregimientos de Huarochirí, Canta y Yauyos, y, sobre todo, de los cacicazgos de la costa norte peruana. Algunos eran curacas o aspirantes al cargo, que iban a la ciudad a presentar recursos ante la Real Audiencia y que, por diversos motivos, se terminaban quedando en ella. Otros muchos eran indios principales que carecían de cargos en sus comunidades de origen, debido en gran parte a los cambios introducidos por la Corona en los sistemas tradicionales de acceso al gobierno comunitario andino. Con la implantación de mecanismos hasta entonces desconocidos, como la sucesión patrilineal y el mayorazgo en la herencia de los títulos cacicales, gran parte de la familia extendida de los curacas, tradicionalmente con opción al mando, vio limitado su acceso a los recursos y privilegios correspondientes al gobierno indígena. Este panorama se complicó aún más con la llegada de indios advenedizos al cargo de curaca, en connivencia con personajes influyentes como los encomenderos y corregidores. Muchos hijos segundones de curacas se trasladaron entonces a centros urbanos como Lima para encontrar nuevos medios de vida, generalmente como maestros artesanos. La fundación, en 1616, del Colegio del Príncipe en el pueblo del Cercado, destinado a la educación de los hijos de caciques, terminó consolidando a la capital virreinal como polo de atracción de una elite indígena que, aunque fue poco importante en términos de poder económico —basta compararla con las ricas familias de nobles indígenas cuzqueños o con los curacas de los Andes centrales—, resultó significativa

por su gran capacidad de agencia política, ya que pudo hacerse oír gracias a su posición cercana a los altos círculos del poder virreinal.

Si bien es difícil situar temporalmente la aparición de una elite indígena con capacidad de gestión en el escenario político limeño, esta asoma como un grupo relativamente consolidado ya entre fines del siglo XVII e inicios del XVIII. Su posición de autoridad entre los naturales de la capital virreinal se fundamentaba en las posibilidades de representación que ofrecían las formas de organización corporativa propias de la cultura occidental urbana —cabildo, gremios, cofradías, milicias— reproducidas por los indios. En la cultura política del Antiguo Régimen, se reconocía como *natural* que cuerpos sociales de este tipo tuvieran autoridades que los gobernarán y representaran hacia el exterior, y se entendía también como *natural* que dicha representación recayera en los miembros principales del grupo. Como señala François-Xavier Guerra, aún en el siglo XVIII el término *representación* conservaba como una de sus acepciones la noción de personificación implícita de un grupo en sus miembros más ilustres, lo cual explica que en muchas corporaciones los procedimientos electivos para designar a sus autoridades prescindieran de candidaturas y campañas electorales, ya que se trataba de designar a los individuos *evidentemente* más dignos.¹³ A tal lógica remiten, en el caso de los indios de Lima, prácticas como la empleada en el cabildo de naturales del Cercado, en donde la elección de alcaldes y regidores quedaba en manos de las autoridades salientes y solía restringirse a los miembros prominentes del acaudalado gremio de sederos y botoneros; o en las cofradías de indios, en donde la elección de los mayordomos se ceñía al limitado círculo de los hermanos veinticuatro, designación que recibían los miembros fundadores o asimilados a esta condición que contaban con voz y voto en los cabildos de la cofradía. Dichos usos reflejan un acceso a los cargos de autoridad indígena restringido a aquellos individuos estimados precisamente como *más dignos*, estimación en

¹³ François-Xavier Guerra toma la definición de *representación* del Diccionario de Autoridades (1737): «significa también autoridad, dignidad, carácter, o recomendación de la persona». Guerra, «De la política antigua a la política moderna», p. 121.

la que debió influir, sin lugar a dudas, tanto la calidad de noble como la capacidad económica —esta última no como valor en sí, sino como medio que posibilitaba el gasto suntuario y la pompa acordes con un estatus distinguido—.

Junto con este monopolio de los cargos rectores de las corporaciones indígenas urbanas, muchos de estos nobles forasteros fortalecieron su posición de prestigio emparentándose con las familias dirigentes tradicionales de los alrededores de la ciudad —Surco, Magdalena, Miraflores, Lurigancho, Pachacámac, Ate, etc.—, que, aunque habían sufrido un considerable deterioro en su poder y riqueza debido al drástico descenso poblacional de sus cacicazgos y a la pérdida de tierras, mantenían cierta influencia gracias a su responsabilidad en el cobro de los tributos. Por ejemplo, el lambayecano Joseph Antonio Mino Lulli Xecfunchumpi, hijo natural del curaca de Mórrope y Jayanca,¹⁴ contrajo matrimonio en la década de 1720 con Martina del Sacramento Chillquin, del tronco de los caciques de Amancaes, en Lima. Este enlace debió tener importancia estratégica, ya que, aunque los indígenas de Amancaes habían sido subsumidos con los otros grupos de la zona en el pueblo de la Magdalena, al parecer, en el siglo XVIII, todavía podían ser diferenciados en las listas de tributarios y sus caciques mantenían cierto control sobre tierras comunales.¹⁵ Gracias a su matrimonio, Mino Lulli quedó bien posicionado y ocupó, en la década de 1730, el puesto de secretario del cabildo de naturales del pueblo de la Magdalena.¹⁶ Caso más notable es el del también norteño don Domingo Chayguac, curaca de Trujillo,¹⁷ quien, por la misma época, se afincó en la capital virreinal, casándose con la noble indígena Urbana Casamusa, descendiente de uno de los principales linajes del valle de Lima. La familia Casamusa ostentaba el

¹⁴ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), notario Francisco Roldán, protocolo n.º. 928 (1743-1744), ff. 167-167v.

¹⁵ Rostworowski, *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, pp. 97-100.

¹⁶ AGN, notario Francisco Roldán, protocolo n.º. 925 (1734-1742), f. 13v.

¹⁷ Rostworowski, María. *Curacas y sucesiones. Costa norte*. En *Obras completas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005, t. IV, p. 243.

curacazgo de la Magdalena,¹⁸ y, en virtud de este enlace, don Domingo accedió al cargo de procurador del común de dicho pueblo.

A su calidad de autoridad indígena local, la elite limeña trató de aunar una representación geográfica y social mucho más extensa. Tras la conquista hispánica de los Andes, aunque algunas estructuras de poder regional subsistieron, las grandes redes políticas incaicas desaparecieron. Con la creación de la Ciudad de Los Reyes y la centralización en ella de las máximas instancias de la autoridad virreinal, el Cuzco —la vieja capital del Tahuantinsuyo— se convirtió en una urbe de importancia secundaria, y la antigua nobleza incaica afincada en ella devino en una elite periférica, con intereses y conexiones tan solo de ámbito regional, e incapaz de aglutinar en torno a ella a la diversidad de etnias andinas con las que habían mantenido vínculos de reciprocidad. En este contexto, y en la medida de que Lima albergaba a la corte virreinal y a la única Real Audiencia bajoperuana¹⁹ —instancias ante las cuales concurrían curacas de muy diversa procedencia para presentar quejas, memoriales y peticiones de toda índole—, su posición como nuevo centro político la convirtió en un espacio clave de contacto e interrelación de dirigentes indígenas y, por ende, en un ámbito propicio para que aparecieran pretendientes a representar no solo a la población indígena de la ciudad, sino a toda la «Nación de los naturales del Perú».

Este intento de representación se vio favorecido por el hecho de que muchos de los indios nobles residentes en la Ciudad de Los Reyes no habían perdido su conexión con las elites de sus localidades de origen,

¹⁸ El proceso de unificación de los curacazgos del valle de Lima se produjo lentamente durante los siglos XVI y XVII. Don Pedro Santillán aparece como curaca de la Magdalena en 1584, teniendo como esposa a Feliciano Casamusa Casapayán, posible heredera de los curacas Caxapaxa. Santiago Casamusa, su hijo, lo sucederá, tomando por esposa a Pascuala Charnán Guacay Chayavilca, última heredera de los curacas de Maranga y Guatica: «Habiéndose extinguido con el transcurso de los tiempos aquellas proles como igualmente los pueblos de Huatica y Maranga ha quedado el goze de ellos en los Casamusas». AGN, Derecho Indígena, c. 500, f. 69v. Tomado de Rostworowski, *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, pp. 87-88.

¹⁹ Recién en 1787, y como consecuencia de la gran rebelión de Túpac Amaru, se crearía la Real Audiencia del Cuzco.

lo cual favoreció que en torno a su reducido núcleo dirigente se pudiera aglutinar una amplia red de intereses. En un claro ejemplo de estrategia de gestión familiar, el hijo mayor de don Domingo Chayguac, Antonio Chayguac Casamusa, heredó de su padre el curacazgo de Trujillo, y, al igual que aquel, se acercó en Lima. En esta ciudad, Antonio se dedicó a defender los intereses familiares, a la par que estudiaba jurisprudencia con el deseo de recibirse como abogado de la Real Audiencia y, de ser posible —cosa que nunca logró—, pasar a España a presentar los méritos de su linaje.²⁰ Mientras tanto, Francisco Solano Chayguac Casamusa, su hermano, actuaba en su nombre como gobernador del curacazgo de Trujillo. Posteriormente, sucedió a Antonio en el cargo, al fallecer este en 1765. Repitiendo la pauta familiar de forjar vínculos con otras elites indígenas —su padre, Domingo Chayguac, se había casado con la noble limeña Urbana Casamusa—, Francisco Solano se casó con una india noble de Cajamarca, doña Juana Céspedes Tito Yupanqui.

Otro testimonio de estas extensas redes de intereses lo constituyen los abundantes poderes que les eran girados a los indios principales limeños por curacas de diversas latitudes. Así, en 1739, el maestro sillero Sebastián Yanapáucar Poma recibió de su tío don Pedro González, gobernador y cacique principal de la provincia de Huarochirí, un poder general para cobranzas particulares o generadas por los tributos de los indios a su cargo que se encontraran residiendo en Lima.²¹ Dicho poder facilitaba al curaca serrano no tener que desplazarse constantemente hasta la capital en busca de aquellos tributarios que trataban de evadir sus obligaciones convirtiéndose en forasteros.

²⁰ Antonio Chayguac tuvo una destacada participación en la actuación pública de la elite indígena de Lima. En 1747, fungió de comisario y procurador de la fiesta de los naturales en honor de la coronación de Fernando VI, gozando del privilegio de asistir al virrey Manso de Velasco durante las representaciones «en calidad de intérprete, como uno de los principales directores de la fiesta». Anónimo. *El día de Lima. Proclamación real, Que de el Nombre Augusto de el Supremo Señor D. Fernando el VI. Rey Cathólico de las Españas y Emperador de las Indias. N.S.Q.D.G. Hizo la muy Noble y muy Leal Ciudad de los Reyes Lima*. Lima, 1748, p. 263.

²¹ AGN, notario Francisco Roldán, protocolo n.º. 925 (1734-1742), «Registro 1.º de naturales de 1739», f. 184v.

En otros casos, aunque no es posible descubrir lazos familiares o de paisanaje entre otorgantes y beneficiarios de los poderes, sin duda se recurrió a la capacidad de gestión de los miembros de la elite indígena capitalina debido a su posición cultural privilegiada, ya que no era infrecuente que poseyeran no solo conocimientos legales, sino incluso de lectura y escritura mínimos que escapaban a las posibilidades de la mayoría de los individuos —no solo indios— de la época. La posesión de estas herramientas culturales solía estar ligada al desempeño de cargos en corporaciones indígenas urbanas, que exigían experiencia en el manejo de pleitos y papeles. Un caso ejemplar, en este sentido, es el de Rodrigo Gago Quillay, quien, entre las décadas de 1720 y 1750, desempeñó con asiduidad los cargos de procurador y mayordomo de la prestigiosa cofradía de indios de Nuestra Señora de Copacabana. En 1744, Gago recibió un poder general para pleitos, cobros de deudas y herencias de parte de don Ascensio Guaynacaxa Cándor Romero, cacique principal del ayllu Antas Orejones Aucos; don Pablo Guaynacaxa Cándor Romero, cacique principal del repartimiento y ayllu de Cocha y Ancara; y don Joseph Guacre, gobernador del pueblo y ayllu de Lurinsaya, todos en la provincia de Huanta.²² Ese mismo año, el maestro de campo don Joseph Calderón, cacique principal del repartimiento de Tarma, otorgó otro poder a Gago, que incluía la potestad de cobrar los tributos a los indios del repartimiento que se hallaran en Lima, y lo facultaba para presentar ante el Superior Gobierno, en su nombre y en el del común de los indios del repartimiento, las provisiones de fábrica de las iglesias del repartimiento con el fin de conseguir su financiación.²³

El caso de Rodrigo Gago no era excepcional. Un poder en similares términos le fue otorgado, en 1744, a Sebastián Antipara —por entonces también mayordomo de la cofradía de indios de Copacabana—²⁴ por parte de don Agustín de Carguaray, cacique principal y gobernador de la

²² AGN, notario Francisco Roldán, protocolo n.º. 925 (1734-1742), «Registro 2.º de escrituras de naturales deste año de 1744», ff. 317-318v.

²³ *Ib.*, f. 323.

²⁴ AGN, notario Francisco Roldán, protocolo n.º. 928 (1743-1744), f. 196.

provincia de Cajamarca.²⁵ Y un año antes, Antonio Cabo Yupanqui, uno de los indios posteriormente implicados en la conspiración de Lima de 1750 y a la sazón maestro mayor del gremio de silleros de la ciudad, recibió un poder general para pleitos de don Lorenzo Copaja y Ninaja, cacique principal del lejano pueblo sureño de Tarata, en el corregimiento de Arica.²⁶ El ya mencionado Sebastián Yanapáucar Poma era también mayordomo, en este caso de la cofradía de San Joaquín, en la parroquia de Santa Ana, habitada por gran cantidad de indios de Huarochirí, lo que le facilitaba el acceso y control sobre los tributarios de su tío avecindados en Lima.

La existencia de amplias redes de representación tejidas en torno a los miembros de la elite indígena de Lima no debe entenderse como prueba de que se hubiera forjado una identidad *india* homogénea en el virreinato. Más que a un sentimiento colectivo, dichas vinculaciones remiten a una estrategia de acción. Como señala Pedro Pérez Herrero, los nativos americanos eran *indios* en su relación con el imperio español, pero, al mismo tiempo, mantenían sus diferentes identidades locales, reforzadas con la relación directa entre cada comunidad de vasallos y el monarca hispano.²⁷ Así pues, la estrategia de diversas elites indígenas de presentarse ante el rey en nombre de la República de indios se puso en práctica coyunturalmente al reclamar privilegios e intereses que se reconocían como compartidos en el marco de un también compartido estatuto jurídico. Esto no implicaba, sin embargo, la renuncia a actuar de forma individual o unos contra otros al tratarse del acceso a privilegios particulares.

²⁵ *Ib.*, f. 236v.

²⁶ AGN, notario Francisco Roldán, protocolo n.º. 925 (1734-1742), «Rexistro 2.º. de 1743 de yndios», ff. 82-82v. Muy probablemente, el poder otorgado por don Lorenzo Copaja se inscribe en el largo y controvertido pleito que desde inicios del siglo XVIII enfrentaba a miembros de las familias Copaja y Ticona-Ninaja por los derechos sucesorios del cacicazgo de Tarata. Ver al respecto Hidalgo Lehuéde, Jorge y Nelson Castro Flores. «El liderazgo étnico en Atacama, Altos de Arica, Tacna y Tarata (Siglo XVIII)». *Chungará*. 36, suplemento especial (2004), pp. 799-811. Ver también Cúneo-Vidal, Rómulo. *Historia de los Cacicazgos Hereditarios del sur del Perú*. En *Obras Completas*. Lima: Gráfica Morsom, 1977, t. I.

²⁷ Pérez Herrero, *La América Colonial*, pp. 296-297.

LA MAYORÍA DE EDAD DE LA REPÚBLICA DE INDIOS EN DEBATE.**LAS FIESTAS DE NATURALES DE 1723 Y 1725**

Como ya se ha señalado, la ordenación jurídica colonial colocaba a la República de indios en una situación de minoría de edad legal, en la cual la incapacidad de autogestión alcanzaba no solo a los indios del común, sino también a sus elites. Dentro del sistema procesal, esta minoría de edad se traducía en la intermediación tutelar ejercida por defensores y procuradores españoles en cualquier acción jurídica emprendida por los indios, tanto a título comunal como individual. De manera que, aunque los miembros de la República de indios tenían el privilegio de poder acceder a todas y cualesquiera instancias judiciales para presentar sus causas, lo hacían siempre de manera indirecta, representados por *terceros* ajenos a su nación.

Sin embargo, desde fines del siglo XVII, la nobleza indígena andina comenzó a invocar de manera continua la reconsideración de esta situación. Gracias a las gestiones del presbítero mestizo Juan Núñez Vela en la corte de Madrid, la República de indios se vio favorecida, en 1697, por una real cédula expedida por Carlos II —conocida como la *cédula de los honores*— en la que se reconocía a los indios y mestizos descendientes de caciques la calidad de nobles en su raza, con «todas las preeminencias y honores, así en lo eclesiástico como en lo secular, que se acostumbra conferir a los nobles hijosdalgo de Castilla», y, en consecuencia, ordenaba a los virreyes, audiencias, obispos y demás autoridades que los indios fueran ordenados sacerdotes, admitidos en las órdenes religiosas, educados en los colegios y promovidos según su mérito y capacidad a las dignidades eclesiásticas y oficios públicos en igualdad con los españoles.²⁸ Esta concesión real, además de equiparar

²⁸ Konetzke, Richard. *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica. 1493-1810*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, vol. III, t. 1, pp. 66-69. Juan Carlos Estenssoro sostiene que esta resolución tan favorable a los indios habría sido propiciada por la buena acogida del monarca al proceso de canonización del indio Nicolás de Ayllón, que entre fines del siglo XVII e inicios del XVIII fue promovido por la elite indígena limeña. *Del paganismo a la santidad*, pp. 496-498 y 513.

a la nobleza indígena con la española, abría a sus miembros una puerta a la representación oficial de su República. Sin embargo, más de un cuarto de siglo después de su recepción, la cédula no había tenido aún una aplicación efectiva, por lo que la elite indígena limeña esperaba hacer valer los privilegios en ella contenidos de la mano de la nueva dinastía reinante, la casa de Borbón.

Muy pronto, se daría la ocasión para demostrar la fidelidad de la nación de naturales ante sus nuevos gobernantes. Fenecida la Guerra de Sucesión española y tras el conflictivo relevo dinástico que siguió a la muerte de Carlos II —último monarca Habsburgo y dispensador de la cédula de los honores—, en 1723 y 1725 se oficiaron las nupcias y posterior proclamación de Luis I, tras la abdicación de su padre Felipe V. La intrascendencia política del reinado del primer Borbón genuinamente español —Luis falleció siete meses después de su investidura, lo que obligó a Felipe V a volver al gobierno— contrastó con la profunda importancia simbólica que envolvió su ascenso al trono. Ambas efemérides fueron celebradas por la nueva casa gobernante como signos visibles de su consolidación en la posesión de la Corona española,²⁹ y, en tal sentido, se oficiaron grandes ceremonias a lo largo y ancho del imperio en las que los funcionarios reales trataron de conseguir de las elites locales el reconocimiento del legítimo derecho a reinar del flamante monarca, tejiendo en torno a su figura una vasta red de fidelidades individuales, corporativas e institucionales que —teniendo presente el reciente conflicto sucesorio— inclinara definitivamente la balanza de alianzas y clientelas políticas en favor de la casa de Borbón.³⁰

La predominancia de los intereses de la Corona no debe hacer pensar, sin embargo, que las expectativas locales —secundarias desde la perspectiva monárquica— no condicionaran el desarrollo y los discursos de

²⁹ Rodríguez Garrido, José Antonio. «Lo que no ha de poder expresar la voz». Poesía y emblemática en el arco triunfal de Pedro de Peralta para la proclamación en Lima de Luis I (1724)». En Zafra, Rafael y José Javier Azanza. *Emblemata Aurea. La Emblemática en el Arte y la Literatura del Siglo de Oro*. Madrid: AKAL, 2000, p. 354.

³⁰ De la Flor, Fernando R. *Atenas castellana. Ensayos sobre cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del Antiguo Régimen*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1989, p. 134.

las celebraciones reales en cada urbe y región. Las ceremonias y fiestas del Antiguo Régimen constituían espacios apropiados para mostrar y consolidar, mediante el protocolo, el estatus social alcanzado —o pretendido— por los distintos actores corporativos,³¹ y, en tal sentido, las fiestas reales de 1723 y 1725 fueron aprovechadas por los dirigentes indígenas de Lima para plasmar públicamente su visión del estatus de la República de indios dentro de la jerarquía social colonial, así como de la naturaleza de su relación de vasallaje con la Corona. Sintoniando con el interés borbónico por conseguir reconocimientos a su sucesión dinástica, la elite indígena limeña eligió escenificar en ambas festividades unas mascaradas o desfiles de los reyes incas con sus séquitos e indumentarias al estilo de los triunfos del Renacimiento europeo,³² en que los soberanos prehispánicos representados aclamaron como nuevo inca al monarca Borbón, a la par que fortalecían el estatus de nobleza para la elite indígena colonial como descendiente de unos incas rehabilitados. Así, en 1723, los incas que desfilaron le dedicaron «al heredero del grande inca español, y al hijo del más augusto Sol, el mayor homenaje de su júbilo», mientras que, en 1725, las comitivas de los incas cerraron su participación en la mascarada acercándose en orden a la galería del

³¹ Para François-Xavier Guerra, la importancia concedida por los actores corporativos a los conflictos de prelación —recurrentes en las ceremonias del Antiguo Régimen— manifiesta en el registro simbólico esta constante competencia por acrecentar privilegios y redefinir o mantener las jerarquías sociales. «De la política antigua a la política moderna», p. 117. En esta línea, Rodríguez Garrido señala que al discurso de fidelidad exigido por la Corona, las elites criollas americanas superpusieron permanentemente una demanda por recomponer su relación con esta. Dicha negociación se reproducía también en el ámbito simbólico, encontrando un espacio privilegiado en las fiestas públicas. Así, en las celebraciones reales de 1725, la elite criolla peruana trató de redefinir su posición en el orden imperial, objeto al que se ciñó el arco efímero mandado erigir por el prominente criollo limeño José de Santa Cruz y Gallardo, segundo conde de San Juan de Lurigancho, en el que se expresaba un doble discurso: por un lado, el papel destacado del virreinato peruano en el sostén económico de la Corona, y, por otro, la importancia de la nobleza local para el equilibrio político del imperio. «“Lo que no ha de poder expresar la voz”», pp. 354-357.

³² Perissat, Karine. «Los incas representados (Lima, siglo XVIII)». *Revista de Indias*. LX/220 (2000), p. 624.

virrey para, después de algún breve poema, pronunciar la exclamación: «Viva el gran ynca don Luis Primero».³³

El recurso de la elite indígena de Lima de emparentar en una línea dinástica ininterrumpida a los incas y a los soberanos españoles no resultaba del todo novedoso. Dicho discurso ya había sido enunciado de manera exitosa por el presbítero Núñez Vela en uno de los memoriales que dirigiera a Carlos II, en el que le daba el título de *inca del Perú* y enumeraba a los monarcas prehispánicos que lo habían precedido.³⁴ El discurso dinástico de Núñez Vela había servido también como fuente de inspiración para el grabado del jesuita Alonso de la Cueva en el que se representaba de manera continua los retratos de los monarcas incas y españoles, y cuyo programa iconográfico se vio reproducido a su vez en diversos cuadros y grabados. Incluso, un gran lienzo con esta temática era conservado por los indios de Lima en la sala capitular de la cofradía de Copacabana, en la iglesia del mismo nombre que habían erigido en el barrio de San Lázaro, lugar en donde regularmente se reunía el cabildo de indios del Cercado.³⁵

³³ Peralta Barnuevo, Pedro de. *Jubilos de Lima y Fiestas Reales, que hizo esta muy Noble y Leal Ciudad, Capital y Emporio de la América Austral, en celebración de los augustos Casamientos del Serenísimo Señor Don Luis Fernando, Príncipe de las Asturias, N. Señor, con la Serenísima Señora Princessa de Orleans*. Lima: Imprenta de la Calle de Palacio, 1723, sin foliación; Fernández de Castro y Bocángel, Gerónimo. *Elisio Peruano*. Lima: Francisco Sobrino, 1725, sin foliación.

³⁴ Buntix, Gustav y Luis Eduardo Wuffarden. «Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana: la estela de Garcilaso». *Márgenes. Encuentro y debate*. IV/8 (1991), pp. 164-168; Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, pp. 499-500.

³⁵ Núñez Vela había recomendado a los curacas de Lima que hicieran un cuadro en donde, bajo la efigie de «nuestro poderosísimo inga D. Carlos II augustísimo emperador de la América», figuraran los nombres de los inquisidores que apoyaron su gestión ante la Corona para que los indios pudieran ocupar cargos en el Santo Oficio. Buntix y Wuffarden, «Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana», pp. 165-166. También resultan claros los vínculos entre el discurso expresado en las fiestas de naturales de Lima de 1723 y 1725 y las concepciones políticas de Núñez Vela si nos atenemos a la afirmación de Estenssoro de que, a su vuelta de España, el clérigo mestizo ocupó el puesto de capellán de la iglesia y beaterio de Copacabana. *Del paganismo a la santidad*, p. 497.

Esta argumentación encerraba, sin embargo, una contradicción, la cual podía resultar problemática para quienes pretendían reivindicar una herencia política de los incas tanto para la Corona española como para la nobleza indígena colonial: la paradoja de sostener un discurso que proclamaba la legitimidad política de los incas a la vez que asumía su destitución con la conquista, sin negar con ello la legitimidad que de tal conquista se derivaba para la Corona española. El problema era, pues, el de mantener la legitimidad de los incas sin anular al mismo tiempo la validez de los justos títulos tradicionalmente exhibidos por los reyes españoles. Este escollo se salvó mediante un ejercicio de reinterpretación de la historia, en el que se postulaba que el emperador Carlos V no había sido el primer monarca legítimo del Perú —suponiendo que basara su soberanía sobre el derecho de conquista—, sino el decimoquinto soberano de un reino cuya corona no había conquistado, sino heredado. Al efecto, se argumentaba que Huáscar, el último inca legítimo, no había dejado descendiente varón, mientras que Atahualpa, catalogado como *el vencido*, era acusado de usurpador, con lo que se facilitaba el traslado del imperio a una nueva dinastía.³⁶

Si Núñez Vela integró a los monarcas de la casa de Habsburgo en una secuencia dinástica que comenzaba con Manco Cápac y terminaba con su destinatario, Carlos II, en las fiestas de naturales de Lima se extendió de manera conveniente esta línea sucesoria, incluyendo en ella a los reyes de la flamante casa gobernante: Felipe V y Luis I. De esta manera, los indios nobles de Lima no solo legitimaban a los nuevos monarcas, ligándolos a un pasado más antiguo y glorioso que el de la conquista de Pizarro, sino que, al autoproclamarse coherederos de la memoria de los incas, también se legitimaban a sí mismos, trayendo a colación los viejos vínculos de vasallaje y privilegios de origen prehispánico, que renovaban simbólicamente con el flamante inca español durante el desfile de sus predecesores incaicos. Resultaba este un medio efectivo para mostrar simbólicamente que, a la vez que buenos vasallos que declaraban públicamente su fidelidad, los dirigentes indígenas eran *nobles en su raza*, y

³⁶ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, pp. 499-500.

que el reconocimiento a su nobleza estaba justificado por una versión del pasado escenificada en las mascaradas incas, de la que hacían copartícipes e interesados valedores a los nuevos monarcas borbones.

No se puede saber con certeza qué efecto tuvo la puesta en escena de esta reformulación del pasado en el ánimo de las autoridades peninsulares, aunque es probable que el estamento indígena saliera de las celebraciones reales con una imagen fortalecida. En tal sentido, las fiestas de naturales de 1723 y 1725 habrían servido de adecuado telón de fondo para las gestiones que en ese momento llevaba a cabo en la corte madrileña don Vicente Mora Chimo, curaca principal del repartimiento de Chicama. Este había logrado pasar a la península en 1721 —con la autorización del príncipe de Santo Buono, virrey del Perú— como apoderado de los pueblos de Santiago de Cao, San Esteban, Chócope y Santa María Magdalena de Cao para denunciar los abusos del corregidor y visitador de tierras Pedro Ignacio de Alzamora. Ya en Madrid, y premunido de poderes de varios curacas andinos que lo acreditaban como procurador general de los naturales del Perú, Mora Chimo consiguió que se expidiera una disposición —fecha el 28 de febrero de 1725— en la que el rey reiteraba los términos de la cédula de los honores de 1697 y mandaba que se le diera efectivo cumplimiento, tal como ya se había hecho en el virreinato de Nueva España.³⁷ Conocedores de la llegada al Perú de esta cédula favorable a sus intereses, los indios principales de Lima presentaron un memorial al virrey José de Armendáriz, marqués de Castelfuerte, solicitándole «que abiendo por presentada la dicha real sédula se sirba de mandar que se guarde cumpla y execute según y como en ella se contiene y *que en su conformidad se publique por bando por las calles acostumbradas con toda la solemnidad que pide la materia, de suerte que se haga manifiesto su conthenido saliendo en paseo con los casiques y cabos principales*».³⁸ En los primeros meses de 1726, Castelfuerte daba noticia al rey de la promulgación de dicha cédula.

³⁷ Archivo Histórico Nacional (Madrid) (en adelante AHN), Consejo de Indias, leg. 20161, c. 4, ff. 7-7v.

³⁸ *Ib.*, f. 1v. Las cursivas son mías.

Como desarrollo lógico de los contenidos de la cédula de los honores en el campo jurídico, en 1732 la elite indígena de Lima otorgó nuevos poderes a Vicente Mora Chimo para que gestionara ante la Corona la concesión a los indios del privilegio de tener procuradores de su nación. Estas diligencias fueron continuadas el año siguiente por Pedro Nieto de Vargas, apoderado del cabildo de naturales de Lima en Madrid. En un memorial impreso dirigido al rey, Nieto de Vargas señaló que el principal defecto que el virrey Toledo había encontrado en los indios para negarles tener defensores y procuradores de su nación, su falta de policía, que los convertía en «personas rudas, y bárbaras, difíciles de reducir a la sociedad de las gentes», era una condición largamente superada. Abundaban ya en la nación de naturales «sujetos aplicados a la jurisprudencia, y demás facultades, y ciencias, e instruidos en sus leyes municipales, costumbres, y prácticas de aquellos juzgados», los que se hacían merecedores de representar a la población indígena, más aún cuando la labor de los defensores y procuradores españoles estaba en entredicho.³⁹ Además, tras el fallecimiento de José María de Estela y Melchor de Carbajal, procuradores generales de naturales ante la Audiencia de Lima, los dirigentes indígenas de la ciudad se lamentaban de que los nuevos beneficiarios de tales cargos nombrados durante el mandato del virrey Castelfuerte fueran al mismo tiempo procuradores del número en la Audiencia, de manera que ya no los atendían en exclusiva, sino también a clientes españoles, lo que conllevaba una duplicidad de intereses, con la cual los indios se veían perjudicados.⁴⁰ Nieto de Vargas daba cuenta de esta situación en su memorial: «Son oficios [los de defensores y procuradores de indios] que solo conservan el nombre, y no el ejercicio: realidad que fácilmente comprobará Vuestra Magestad si manda reconocer en las oficinas del

³⁹ Nieto de Vargas, Pedro. *Por Don* [Pedro Nieto de Vargas], *Diputado de los Indios del Reyno del Perú, reiterando la súplica hecha a S.M. en 1732, de nombrar Defensores generales y particulares para los Indios del Perú y dos Procuradores en cada Audiencia para la defensa de sus pleitos y causas*. Madrid, c.1733, ff. 4-4v.

⁴⁰ AGN, Derecho Indígena, leg. 18, c. 311, «El cabildo de naturales de Lima contra los procuradores españoles de indios», 1762-1777, f. 9.

Consejo las quejas, recursos, o apelaciones introducidas por los referidos defensores».⁴¹

Las gestiones de Mora Chimo y Nieto de Vargas en la corte no tuvieron, sin embargo, una buena acogida por parte del virrey Castelfuerte. Como precedente directo de la petición de poder nombrar procuradores indígenas, en 1730 los indios de Lima habían denunciado ante el Consejo de Indias, mediante el propio Nieto de Vargas, a don Pedro de la Concha y Roldán, protector general de naturales de la Audiencia de Lima, acusándolo de favorecer con su inacción a su padre, el marqués de Casa Concha, dueño de varias haciendas servidas por indígenas, cuyos reclamos de justicia eran desoídos debido a la parcialidad del protector. El marqués de Casa Concha, además de oidor decano de la Audiencia, era amigo íntimo y consejero de Castelfuerte, por lo que las acciones legales emprendidas contra su hijo no debieron ser del agrado del virrey, máxime cuando el Consejo de Indias, tras dos consultas en 1734 y 1735, dio la razón a los denunciantes y ordenó la destitución del protector. Esta orden llegaría al virrey en 1735, cuando Pedro de la Concha ya había fallecido, y Castelfuerte tuvo que comunicársela al padre y a la viuda del depuesto funcionario, hecho que causó gran conmoción dada la reputación de los afectados.⁴²

Es muy probable que como trasfondo inmediato de la denuncia a Pedro de la Concha y de la petición de nombrar procuradores indígenas se hallara, a su vez, la preocupación por atajar con valedores eficaces los perniciosos repartos con que los corregidores cargaban a la población indígena, y que Castelfuerte estaba tratando de legalizar. El virrey consideraba que el reparto era solo gravoso en la medida de que se distribuyeran mercancías inútiles o que mediara violencia en el trato o en el pago, situación que se solucionaría con su regulación, haciéndolo provechoso a la población indígena y, en última instancia, también a la Corona, la que se beneficiaría con el cobro de alcabalas por dicho comercio. En

⁴¹ Nieto de Vargas, *Por Don* [Pedro Nieto de Vargas], *Diputado de los Indios*, f. 3v.

⁴² Moreno Cebrián, Alfredo. *El virreinato del marqués de Castelfuerte, 1724-1736. El primer intento borbónico por reformar el Perú*. Madrid: Catriel, 2000, pp. 264-265.

última instancia, achacaba los abusos en el reparto a la necesidad que tenían los corregidores de resarcirse por el alto precio que pagaban por el cargo en la península, ofreciendo como solución la posibilidad de que su designación quedara bajo control virreinal y se realizara de forma gratuita.⁴³ Tal postura alarmó a los líderes indígenas en la medida de que Castelfuerte había favorecido a varios de sus familiares y criados con puestos de corregidores, haciéndose de la vista gorda cuando estos retenían los montos de los tributos a cuenta de los repartos.⁴⁴

En este contexto, y sin esperar una respuesta de la península a la petición de nombrar procuradores de su nación, en octubre de 1734 la elite indígena de Lima, junto con curacas de una amplia procedencia geográfica, organizaron un frente común para propulsar a uno de sus miembros como apoderado general de la República de indios.⁴⁵ Los firmantes —que se presentaban ampliamente como representantes de «todos los dichos

⁴³ *Ib.*, pp. 280-282; O'Phelan Godoy, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1988, p. 63.

⁴⁴ Esta situación ya había originado múltiples denuncias de las autoridades étnicas en contra de los corregidores y, en especial, en contra de varios familiares del virrey, lo que llegó a oídos de la Corona mediante el procurador Mora Chimo. Especial resonancia tuvo la denuncia interpuesta por don José Choquehuanca, curaca de Azángaro, en contra de su corregidor, Leandro Ruiz y Urquiza, criado de Castelfuerte, quien había embargado los bienes del líder indígena para asegurar el pago del reparto. Incapaz de conseguir justicia en instancias locales, Choquehuanca se trasladó a Lima para continuar con sus alegatos ante la Audiencia, pero fue encarcelado durante nueve meses por orden del virrey. Moreno Cebrián, *El virreinato del marqués de Castelfuerte*, pp. 282-283.

⁴⁵ AGN, notario Francisco Roldán, protocolo n.º. 925 (1734-1742), ff. 2-3v. Entre los otorgantes, figuraban, además de los oficiales de milicias y los maestros mayores de los gremios indígenas de la ciudad, los siguientes curacas: don Pascual de Casamusa, cacique de Magdalena, Guatica y Maranga; el maestro de campo don Marcos Chiguantopa Coronilla Ynga, gobernador del marquesado de Oropesa y Paucartambo; don Juan Santos Quispe Lloclla, cacique y segunda persona del repartimiento de Huarochirí; don Pedro Gonzales Florencia, cacique principal y gobernador de la provincia de Huaylas; don Roque Acha de Morales, cacique principal de Hatun Huaylas; don Francisco Games Guama Copa (o Guamán Cápac), cacique principal de San Ildefonso de Caraz; don Pedro Alvino, cacique principal del pueblo de Masín de Huaylas; y don Pedro Bautista Mora Chimo, cacique principal del pueblo de San Salvador de Mansiche y hermano de Vicente Mora Chimo.

sujetos que componen los tres gremios [de la nación de naturales], militar, casiques y gobernadores y maestros maiores de los mencionados oficios»—⁴⁶ hicieron recaer dicha representación en Valentín Mino Llulli Xecfunchumpi, indio natural del valle de Lambayeque, que, como otros muchos indios principales, se había trasladado a la Ciudad de Los Reyes para solicitar ante la Real Audiencia el reconocimiento de su ascendencia noble.⁴⁷ Mino Llulli era por entonces mayordomo de dos importantes cofradías indígenas de Lima: la de Nuestra Señora de Copacabana y la de Nuestra Señora de Loreto, en la parroquia de Santa Ana. Además, en 1725, había intervenido en la fiesta de naturales de Lima en honor de la coronación de Luis I personificando a Tunupa, «embaxador e intérprete de los Incas», papel por el cual le correspondió explicar ante el virrey Castelfuerte los pormenores de la actuación festiva indígena.⁴⁸ El poder otorgado a Mino Llulli lo facultaba para intervenir en defensa de los pueblos, provincias, gremios y particulares firmantes, con cargo de informar a sus representados, así como remitir instrucciones al procurador general Mora Chimo, coordinando con él sus acciones ante las autoridades en Madrid.

Entendiéndola probablemente como un desafío a su autoridad, la respuesta del virrey a esta demostración de autonomía política indígena

⁴⁶ *Ib.*, f. 2.

⁴⁷ De ello da constancia la relación de la fiesta de naturales de 1747: «Don Valentín de la Rosa Mino-Llulli, que tiene executoriada en este Superior Gobierno su descendencia de los primeros caziques, y pobladores del pueblo de Lambayeque del corregimiento de Saña». *El día de Lima*, pp. 254-255.

⁴⁸ En su calidad de embajador de los incas, Mino Llulli se adelantó al resto de la mascarada y, puesto frente a la galería que ocupaba el virrey, «espresó en breve, y conceptuoso poema su nombre, y su embaxada que se redujo a tomar el beneplácito de Su Exc. para que saliesen a solemnizar la regia aclamación, los emperadores incas en señal del rendido vasallage que le prestavan». Al efecto, extrajo de sus ropajes un quipu de seda anudado que fungía de «carta credencial» de lo expresado, «imitando el modo de caracterizar o escribir sus expresiones los antiguos vasallos de aquellos grandes monarchas [...] que corresponde a enumeración o quenta». Fernández de Castro, *Elisio Peruano*, sin foliación. En esta fiesta, Mino Llulli agregaba a su nombre el apelativo Falempiciam, que aludía al último gobernador libre del norte, y que, en la dinastía Chimú, aparece como «cacique gentil» contemporáneo de Huáscar. Rostworowski, *Curacas y sucesiones*, p. 253.

fue contundente. Luego de consultar con el fiscal de la Audiencia, ordenó anular el poder conferido a Valentín Mino Llulli, advirtiéndole a este que «no se entrometa con los indios en ajenziarles ningún serbismo ni representación que agan ni tendrá intervención alguna con ellos con ningún pretexto pena de seis años de destierro a la isla de la Piedra».⁴⁹ El hostigamiento a Mino Llulli no quedó ahí: a fines de 1734, era cesado de su puesto de mayordomo de la cofradía de Copacabana y expulsado de la misma por orden del arzobispo Francisco Antonio Escandón, acusado de haberse reelegido en dicho cargo. Quizás por escapar de este ambiente poco propicio, Mino Llulli se trasladó temporalmente al alejado poblado serrano de Santa Ana de Huarochirí, en donde actuó como escribano del cabildo indígena local. En 1737, ya bajo el gobierno del virrey Villagarcía, reapareció en Lima, también como escribano de cabildo.⁵⁰ Finalmente, Felipe V expidió el 10 de julio de 1735 una real cédula favoreciendo a la República de indios en su pretensión de tener procuradores propios de su nación, aunque, extrañamente, la cédula se extravió en la Secretaría de Cámara del virrey. Las disposiciones en ella contempladas se aplicarían recién en la década de 1760, cuando en un nuevo contexto político —que analizaré más adelante— los indios de Lima retomaron sus negociaciones con la Corona.⁵¹

EL ÚLTIMO DESFILE DE LOS INCAS EN LIMA (1747)

En 1747, se presentó una nueva ocasión para que la Ciudad de Los Reyes diera muestras de devoción y fidelidad a la Corona. Tras el fallecimiento de Felipe V, ascendió al trono español Fernando VI, y, como en otras ocasiones, se ordenó que se festejara el hecho dinástico. Sin embargo, la situación económica de Lima era muy crítica en ese momento, ya que solo un año antes, el 28 de octubre de 1746, un terremoto había asolado

⁴⁹ AGN, notario Francisco Roldán, protocolo n.º. 925 (1734-1742), f. 2.

⁵⁰ Harth-Terré, Emilio. *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca, 1973, pp. 165 y 168.

⁵¹ AGN, Derecho Indígena, leg. 18, c. 311, «El cabildo de naturales de Lima contra los procuradores españoles de indios», 1762-1777, f. 8v.

la ciudad, y el maremoto subsiguiente había arrasado totalmente el vecino puerto y fortaleza del Callao, cobrando ambos desastres alrededor de doce mil vidas.⁵² Frente a esta situación, se hicieron oír autorizadas voces que pedían recortar los gastos festivos en aras de recuperar con presteza la prosperidad perdida.⁵³ Inclinandose el entonces virrey José Manso de Velasco por esta opinión, encargó al oidor Pedro Bravo y Castilla que coordinara con el cabildo de la ciudad la ejecución de las fiestas. Decidieron estos que lo más adecuado era limitarse a escenificar tres obras de teatro en el palacio virreinal, a cargo de los gremios españoles, optando por suprimir las tradicionales fiestas taurinas, argumentando, desde una postura ilustrada, que producían un estado de ánimo que «excitado en los nobles es generosidad, [mientras] es en el vulgo oza-día». No debían, pues, alentar conductas erróneas en el pueblo, ya que «quanto menos se intereze su ignorancia, será más proporcionado un culto, que ha obtenido la razón». La plebe debería contentarse con las alegrías «que producirán las fiestas de los naturales, [con las que] tiene bastante premio su conocida lealtad, para lo que permiten la ocasión, y la estrechez del tiempo».⁵⁴

En estas circunstancias, ausente de la escena pública cualquier otro evento que le restara protagonismo, la fiesta de naturales de 1747 se

⁵² Campbell, Leon G. *The Military and Society in Colonial Peru. 1750-1810*. Filadelfia: The American Philosophical Society, 1978, p. 13.

⁵³ Las opiniones respecto de la manera más apropiada de celebrar las fiestas reales no fueron unánimes. El cabildo secular de la ciudad era partidario de oficiaras con la pompa y gastos de costumbre para no contrariar los deseos del monarca, mientras que el cabildo eclesiástico objetaba que, de realizarse, se interrumpirían los actos sagrados de compunción previstos para el mes de octubre en conmemoración del terremoto y maremoto recientes. Era de pública opinión que estos sucesos se debían al castigo divino, y el estado clerical estaba aprovechándolos para realizar una total reforma de las costumbres. La Real Audiencia, en la persona de su fiscal, consideró lógica la petición del cabildo catedralicio, en la medida de que era el «rey de reyes» el primero al que se debía fidelidad —cosa que comprendería el monarca terrestre—. Además, las fiestas podrían impedir la pronta reconstrucción de la ciudad, obra que debía ser considerada como verdadera muestra de fidelidad a su soberano. El fiscal señaló que, en última instancia, era el virrey el intérprete más adecuado de los deseos de la Corona. *El día de Lima*, pp. 254-255.

⁵⁴ *Ib.*, p. 255.

presentaba como una tribuna inmejorable para expresar las reivindicaciones de la República de indios. Sin embargo, la situación política de la elite indígena de Lima era mucho menos halagüeña que la de la década de 1720. A pesar de que la cédula de los honores no había tenido todo el efecto deseado pese a su confirmación en 1725, y que la orden real de nombrar procuradores indígenas había caído en el olvido, sus preocupaciones presentes no se dirigían ya a reclamar el cumplimiento de los privilegios prometidos por la Corona, sino a despejar las dudas sobre su fidelidad que la reciente y geográficamente próxima rebelión del indio Juan Santos Atahualpa había sembrado entre las autoridades coloniales. A diferencia de otras revueltas y asonadas indígenas que por su magnitud y lejanía no habían tenido mayor impacto en la opinión de la alta burocracia capitalina, la rebelión encabezada por Juan Santos Atahualpa (quien tomó el título de *Apu-Inca*) fue percibida como una seria amenaza al dominio español en los cercanos corregimientos de Tarma y Jauja, en la sierra central, y, por extensión, a la seguridad del propio centro neurálgico del virreinato, la Ciudad de Los Reyes.

Juan Santos había logrado organizar un conglomerado multiétnico de indios serranos y selváticos que, desde sus bases en la selva alta central, en la frontera oriental del virreinato, mantuvo en jaque durante una década (1742-1752) a las fuerzas regulares y milicianas que contra él mandaron las autoridades de Lima, a la par que se granjeaba las simpatías de la población indígena de la sierra central. Autotitulado descendiente del ajusticiado inca Atahualpa, Juan Santos inició su rebelión en mayo de 1742, proclamando que era el nuevo inca rey que llegaba para reclamar su reino y sus vasallos. Declaraba haber sido enviado por Dios para ordenar el mundo, al cual dividiría en tres reinos independientes: España para los españoles, África para los africanos y América para «sus hijos los indios y mestizos». Esta transformación se iniciaría en la selva, extendiéndose a la sierra y culminando con la coronación de Juan Santos en Lima.⁵⁵

⁵⁵ Stern, Steve J. «La era de la insurrección andina, 1742-1782». En Stern, Steve J. (ed.). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990, pp. 60-61.

Los planes del rebelde debieron de tener eco en la capital virreinal, si nos atenemos a una carta al rey escrita desde Cartagena de Indias el 15 de febrero de 1746 —de la que no se ha conservado el remitente—, en la cual se señalaba que Juan Santos

a escrito al virrey de Lima diciéndole desocupasen aquel reyno todos los españoles, como la ciudad en que havita, que si no pasarían a ella con cien mil hombres y entrarían a fuego y sangre no dándoles más tiempo que ocho meses, y que si no lo executaban con toda brevedad pasaría a hazerlo con que están asombrados en aquella ciudad, y más que se allan no mui distantes pues no ay más de quarenta, o sesenta leguas.⁵⁶

La intranquilidad existente en la ciudad también debió de aumentar tras el fracaso de la importante expedición de 850 hombres enviada en 1746 por el nuevo virrey José Manso de Velasco, conde de Superunda, contra el rebelde,⁵⁷ y tras la casi íntegra destrucción de la guarnición del Callao —el más importante contingente militar del virreinato— por el maremoto que acompañó al terremoto de ese mismo año.

Este ambiente de desconfianza hacia el sector indígena imperante en la sociedad colonial terminó influyendo a la hora de que los indios de Lima planificaron su participación en las fiestas reales de 1747. Como sucediera en las fiestas de 1723 y 1725, eligieron representar una mascarada de los incas, aunque notoriamente trataron de aclarar aquellos aspectos de la escenificación que pudieran reportar significados ambiguos. Sobre todo se hizo bastante menos patente el intento por identificar al soberano español con el inca, fórmula tan característica de las dos mascaradas anteriores. No era oportuno tratar de proclamar inca al rey español cuando semejante título era esgrimido por un rebelde —Juan Santos— que amenazaba sus dominios. Tan solo se permitió esa digresión el autor anónimo de

⁵⁶ Añadía la carta que «aseguran barios que pasan de 600 mil hombres digo yndios los que se han levantado pues ay diferentes castas hasta unos que nunca se an visto que tienen barbas mui largas cosa mui impropia, que no e visto yndios que las tengan». AHN, Diversos, 28, doc. 12, «Carta anónima en que se da noticias sobre la insurrección del Perú», ff. 1-1v.

⁵⁷ Stern, «La era de la insurrección andina», p. 61. Ya habían fracasado otras dos expediciones, enviadas en 1742 y 1743 por el virrey Villagarcía.

la relación de las fiestas, quien presentaba la mascarada inca como «una representación [...] de sus antiguos conocidos reyes, que triunfantes de rendidos venían en magnífica pompa a sacrificar sus coronas al *Inca* de dos mundos, a quien reconocían por dueño». ⁵⁸

Los incas y sus séquitos, en cambio, se guardaron de emitir expresiones similares, o al menos esa impresión se desprende del escueto detalle que da de su participación la relación de las fiestas. En el texto festivo, solo se registra la actuación destacada de dos participantes indígenas: don Joseph Cayo-Topa, intérprete general de los naturales del reino, y el cuzqueño don Phelipe Huamán-Navarro, ministro del Tribunal de la Santa Cruzada del Cuzco. Intencionadamente o no, el hecho de que ambos personajes tuvieran un contacto privilegiado con las altas esferas del gobierno colonial debió de resultar muy beneficioso a objeto de despejar cualquier duda sobre la lealtad de la nación de naturales. A Cayo-Topa le correspondió abrir el desfile de los incas representando a Tunupa, embajador de los incas, en cuyo papel se presentó ante la tribuna del virrey para exponerle los pormenores del acto. Por su parte, Huamán-Navarro interpretó al primer inca, Manco Cápac, y siendo el último soberano en desfilar, fue el encargado de proclamar la fidelidad al monarca. La comitiva de Manco Cápac portaba una tarja con la siguiente aclamación: «Viva el cathólico monarca don Fernando el Sexto, rey de España y emperador de las Indias», y al acercarse a la galería del virrey, Huamán-Navarro «expresó su nombre entre gloriosos aplausos de S. M. y alabanzas de Su Exa. que contenía un breve discreto poema, cuya conclusión fue con un VIVA EL REY enriquezer de monedas el ayre». ⁵⁹ Con estas cuidadosas manifestaciones públicas, la elite indígena de Lima evitaba repetir asociaciones osadas que pudieran relacionarla con el proyecto político rebelde.

La medida en el contenido de sus manifestaciones festivas no implicó, sin embargo, que los líderes indígenas renunciaran a representarse como incas y que, como sus descendientes, reclamaran su derecho a ser reconocidos

⁵⁸ *El día de Lima*, p. 239. Las cursivas son del original.

⁵⁹ *Ib.*, pp. 259-260.

como nobles. En tal línea, se mueve justamente la comedia que encargaron al mercedario Francisco del Castillo —dramaturgo y poeta satírico conocido como El Ciego de la Merced—, titulada *La conquista del Perú*.⁶⁰ En ella, se confrontaba públicamente el episodio doloroso de la conquista apelando a los tópicos de la historia providencialista: los oráculos prehispanicos anticiparon la llegada del nuevo Dios, la verdadera religión —la creencia en el Dios único creador— se habría impuesto sobre el paganismo ya en tiempos de Huayna Cápac, y la verdadera conquista —espiritual y no material— tuvo lugar cuando la cruz enarbolada por Pedro de Candia al desembarcar en Tumbes hizo el milagro de amansar a dos bestias que lanzaron contra él para despedazarlo, y los indios, admirados, adoraron el símbolo cristiano.⁶¹

Esta última escena tiene su origen en una narración hecha por Garcilaso en la segunda parte de sus *Comentarios reales*. En aquella, el escritor mestizo asociaba el asombro de los indios ante el poder de la cruz portada por Candia con la adoración que a partir de entonces estos profesaron a una cruz de jaspe cristalino que conservaban en el Cuzco desde antes de la llegada española, «diziéndole que pues había tantos siglos que la tenían en veneración, aunque no en la que ella merecía, porque no habían sabido sus grandes virtudes, tuviese por bien de librarles de aquellas nuevas gentes que a su tierra ivan, como había librado [a] aquel hombre de los animales fieros que le echaron».⁶² Para Garcilaso, esta adoración era prueba de que «los propios gentiles idólatras, antes de predicárseles la fe católica, dieron a la cruz, y en ella a toda la religión cristiana, la posesión de sí mismos y de todo su Imperio». Dicha prueba reforzaba la profecía hecha por Huayna Cápac —y recogida por el cronista mestizo— de que a su muerte llegarían los españoles y el «Santo Evangelio» a

⁶⁰ Esta comedia, a la que no he tenido acceso, se encuentra en forma manuscrita en la Biblioteca Nacional del Perú (Lima). Sobre su contenido, me remito a Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, pp. 503-504.

⁶¹ *Ib.*, p. 503.

⁶² Garcilaso de la Vega, el Inca. *Historia General del Perú (Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas)*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1944, t. I, p. 86.

su imperio.⁶³ Finalmente, en un acto de economía simbólica, Atahualpa era nuevamente condenado en la comedia como un tirano déspota y sanguinario derrocado por el monarca español.⁶⁴ Sin insistir, por tanto, en la identidad del rey como inca, se reiteraba convenientemente que los incas no habían sido monarcas ilegítimos, y que, en última instancia, el único ilegítimo había sido Atahualpa, el usurpador del cual se reclamaba heredero el rebelde Juan Santos.

La comedia era precedida por una loa del propio Francisco del Castillo en la que no solo se insistía en la condición noble de la elite indígena, sino incluso en su paridad de rango social con la nobleza española. En la loa, siguiendo el esquema literario tradicional de una discordia que termina en consenso, Europa, que no conoce a la Nación Peruana, se pregunta sobre la legitimidad de esta para participar en los festejos de Fernando VI. El Amor y la Nobleza salen en su defensa, demostrando a Europa que, al haberse unido en sucesivos matrimonios desde el siglo XVI —se sacan a colación conocidos matrimonios entre nobles, como el de Beatriz Clara Coya, hija de Sayri Túpac, con Martín de Loyola, sobrino de San Ignacio de Loyola—, ella y la Nación Peruana comparten el mismo rango social, habiendo fusionado sus sangres al punto de que ninguna distinción —y discriminación— era posible.⁶⁵

LA CONSPIRACIÓN DE LIMA, LA REBELIÓN DE HUAROCHIRÍ Y EL FIN DE LAS MASCARADAS INCAS

Los acontecimientos que se sucederían en los tres años siguientes a la fiesta de naturales de 1747 mostrarían que los recelos de las autoridades virreinales hacia la elite indígena no eran del todo infundados. Poco después de realizada la fiesta de naturales, y aprovechando la presencia en Lima de aquellos curacas que se habían desplazado a ella debido a las celebraciones regias, el cabildo de indios del Cercado realizó una serie de reuniones con el fin de discutir la manera de reclamar a la Corona la

⁶³ *Ib.*, t. I, pp. 86-87.

⁶⁴ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, p. 504.

⁶⁵ *Ib.*, pp. 506-507.

aplicación de los privilegios concedidos en 1697. De estas juntas, surgió la decisión de imprimir de manera clandestina un memorial conocido con el nombre de *Representación verdadera y exclamación rendida*, escrito probablemente por el franciscano Antonio Garro.⁶⁶ El memorial en cuestión —que debió de imprimirse en los primeros meses de 1749— era un manifiesto de agravios dirigido al rey, al final del cual se proponían once medidas para remediar la situación de los indios. Entre ellas, junto con los tradicionales pedidos de abolición de las mitas y servicios personales, o la solicitud de que los indios que tuvieran los méritos necesarios fueran premiados con las dignidades eclesiásticas, destacaban los requerimientos que incidían en la necesidad de autonomía en el gobierno de la República de indios. En este sentido, se solicitaba que el fiscal protector de naturales y al menos dos procuradores de la Audiencia fueran indios «que protexan a su nación». Llevando más lejos su desarrollo argumental, el autor del memorial pedía que, a semejanza de los otrora vasallos napolitanos, sicilianos, milaneses, flamencos y portugueses de la Corona española, los indios tuvieran exclusivamente jueces y corregidores de su nación «sujetos solo al rey y a los virreyes en lo temporal, y a los obispos en lo espiritual». Se culminaba el memorial con una propuesta atrevida: que el rey creara un tribunal independiente del virrey y de las audiencias, compuesto de individuos «desapasionados del afecto español (que es la parte adversa y poderosa)», encargado de implementar las leyes favorables a la población indígena.⁶⁷

Francisco Manchualu Zeballos, indio noble de Colán que había sido comisario de la fiesta de naturales de 1747, corrió con los gastos de la publicación del memorial,⁶⁸ y fue comisionado por el cabildo del Cercado

⁶⁶ El título completo de este conocido documento es *Representación verdadera y exclamación rendida que toda la nación india hace a la Magestad del Señor Rey de las Españas y Emperador de las Indias, el Señor don Fernando VI pidiendo los atienda y remedie, sacándolos del afrontoso oprobio y vituperio en que están de doscientos años*. Ver la edición moderna del memorial en Bernaldes Ballesteros, Jorge. «Fray Calixto de San José Tupac Inca, Procurador de indios y la Exclamación reivindicacionista de 1750». *Historia y Cultura*. 3 (1969), pp. 5-35.

⁶⁷ *Ib.*, pp. 33-34.

⁶⁸ Zeballos debió de ser uno de los indios más hondamente implicados en las reuniones

y los curacas presentes en las reuniones para llevar el impreso y otros documentos a la corte de Madrid. Se le otorgó para ello un poder de representación que lo señalaba como «diputado general nombrado por el común, casiques y principales de yndios de la Ciudad de Los Reyes, y corthe del Perú». Partió rumbo a Buenos Aires, desde donde pretendió embarcar hacia la península, pero sus planes se vieron frustrados por las autoridades del puerto, que no le permitieron seguir con el viaje.⁶⁹ Decidió entonces volver a Lima, y, al pasar por el pueblo de Santiago de Cotagaita, se encontró con fray Calixto de San José Túpac Inca, el célebre donado mestizo de la orden de San Francisco, quien, premunido de un ejemplar de la *Representación verdadera* y acompañado por el franciscano fray Isidoro Cala, también trataba de cruzar a España para entregarle el memorial indígena al rey. Zeballos le entregaría a fray Calixto algunos de los documentos que portaba, y enterado tiempo después del éxito de su viaje, desistiría de sus nuevos planes de pasar a la península por Panamá.

Poco tiempo después del regreso de Zeballos a Lima, la elite indígena de la ciudad se enfrentó a una situación hartamente complicada para sus intereses. En los primeros meses de 1750, algunos indios remisos a continuar por la vía de negociación con la Corona fraguaron un complot para hacerse con el control de la capital y acabar con los españoles que residían en ella. Concebían llevar a cabo la revuelta el día de San Miguel (29 de septiembre), en que pretendían tañer las campanas de las iglesias a altas horas de la noche llamando a incendio, rompiendo simultáneamente las

de 1748, si consideramos sus comentarios sobre su papel en la impresión de la *Representación verdadera*: «Y bolbiendo yo a mis cuidados sólo con la esperansa de la esclamación que llebó el ermano Calisto pues tantos pasos [sic] como me a costado asta ponerlo en el estado en que oy se alla pues aviendo tantos yndios de tanto lustre en esta ciudad no tubieron ánimo para darlo a la estampa asta aver llegado a mis manos como testifica el dho. hermano Calistro [sic] que oy se alla en la corte». AHN, Consejo de Indias, leg. 20161, c. 52, doc. 27, f. 51v.

⁶⁹ Zeballos atribuyó la imposibilidad de su partida a la mala disposición de su compañero de viaje y protector, el R. P. Manuel de Antecha, de la orden de los Padres Agonizantes, quien desistió de ayudarlo a pasar tras haber recibido «siniestros ymformes» de que la ida de Zeballos sería muy perjudicial para los españoles. AHN, Consejo de Indias, leg. 20161, c. 52, doc. 26, f. 50.

acequias que rodeaban la ciudad, de manera que esta se inundara y, en medio del pánico y desconcierto que se extendería entre la multitud, dar muerte a los españoles. Planeaban entonces «coronar al indio chunchón (Juan Santos Atahualpa) por rey». ⁷⁰ La conspiración fue abortada en junio de ese año gracias a oportunas delaciones, y se detuvo a por lo menos doce indios implicados, ocho de los cuales fueron ejecutados. Al mes siguiente, estalló una revuelta en Huarochirí contra el corregidor don Juan Joseph de Orrantia y su cuñado, el teniente general don Francisco Araujo, que fueron asesinados junto con otros 14 españoles que los acompañaban. La rebelión fue finalmente sofocada por el marqués de Monterrico, siendo rápidamente capturados sus principales cabecillas. Varios fueron arcabuceados apenas detenidos, mientras que otros fueron ahorcados en Lima y los demás, desterrados o indultados. ⁷¹

La conspiración y posterior rebelión tuvieron duras consecuencias para las pretensiones de expresión y autonomía política de los indios de Lima. Algunos de los principales inculpados habían tenido un papel destacado en la mascarada inca de 1747, tal como lo recordaba el virrey Manso de Velasco en 1756: «tres de los que hicieron aquella figura fueron cabezas las más altivas del levantamiento, y al tiempo de poner las reales insignias, manifestó alguno con sus lágrimas el dolor que ocultaba el corazón, lo que se observó como natural ternura, y el tiempo descubrió que era un despecho cuyos efectos le fueron tan infaustos». ⁷² Uno de estos inculpados era Francisco Ximénez Inga, natural de Huarochirí, a quien Scarlett O'Phelan señala como el probable nexo entre la frustrada conspiración de Lima y la posterior rebelión de Huarochirí, ya que habría comprometido a su cuñado, el cacique de Lahuaytambo, Andrés de

⁷⁰ O'Phelan Godoy, *Un siglo de rebeliones anticoloniales*, pp. 112-113.

⁷¹ Navarro, José María. *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII. El Planctus indorum christianorum in America peruntina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 24-25.

⁷² Manso de Velasco, José Antonio. *Relación y Documentos de Gobierno del Virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, Conde de Superunda (1745-1761)*. Introducción, edición, notas e índices de Alfredo Moreno Cebrián. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1983, p. 250.

Borja Puipilibia, y a su familia en el levantamiento. Ximénez Inga había representado a Inca Roca en la mascarada de 1747. El otro inculcado identificado como participante en las fiestas reales de 1747 era Pedro de los Santos, natural de Lambayeque, quien había desfilado junto con su esposa representando al Gran Chimo y a su coya, y que, en 1750, fue capturado en Lahuaytambo, Huarochirí, mientras trataba de difundir la rebelión.⁷³

El hecho de que se le encontrara a los rebeldes un documento que reflejaba claras coincidencias con el texto de la *Representación verdadera* —en que se quejaban de que «los naturales de este reino y señores basaltos, todos los mestizos nuestros parientes hijos de caciques padezen la misma persecución con nosotros [...] no tenemos dónde acogernos ni a nuestros hijos dándoles estudios y monasterios»— puso en evidencia a la elite indígena de la capital. El propio virrey achacaba en buena medida la rebelión a la que consideraba mala influencia de dos franciscanos —probablemente Antonio Garro e Isidoro Cala, el compañero de viaje de fray Calixto—, que habían motivado de manera imprudente sus quejas:

Se exasperaron de que no se les confieran las dignidades eclesiásticas, y seculares que se proveen en los españoles, sobre que han dado a la ymprinta sin licencia un manifiesto dirigido por dos religiosos de cortos talentos, y que haciendo capricho en su patrocinio no advierten las malas consecuencias de alentarles unos pensamientos tan fuera de toda prudencia de gobierno.

Siendo cierto que los yndios que pudieran sentirse agraviados en las provincias son los más sugetos, y los que se quexan están libres de toda injuria y se manejan en el trage, y oficios que en esta ciudad exercitan sin distinción alguna de los españoles, lo que ha elevado sus ideas a una altivés que los ha precipitado a delito tan enorme, como faltar a la fidelidad.⁷⁴

A pesar de que ningún otro de los participantes en la mascarada inca de 1747 o en las reuniones que le sucedieron fue acusado oficialmente de participar en la sedición, los indios principales de Lima fueron objeto

⁷³ *El día de Lima*, pp. 245-247, 255; O'Phelan Godoy, *Un siglo de rebeliones anticoloniales*, pp. 113-114.

⁷⁴ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Lima, 417, «El conde de Superunda al Consejo», 24 de septiembre de 1750, ff. 2v-3.

de ofensivos reproches del consistorio criollo,⁷⁵ además de un constante hostigamiento popular.⁷⁶ En una carta escrita en 1752 a don Juan de Bustamante Carlos Inca, noble indígena cuzqueño residente en la corte de Madrid con el prestigioso cargo de gentilhombre de Su Majestad, Francisco Manchualu Zeballos daba cuenta de esta situación, quejándose amargamente de que la coincidencia temporal entre su vuelta de Buenos Aires a Lima y el descubrimiento de la conspiración en esta ciudad y la rebelión en Huarochirí fuera causante del acoso generalizado a la población indígena de la capital:

el bulgo derramó la bos, tan pernissiosa, que todo era ocasionado de mi buelta, y como solo me acompañaba el blanco de mi ignosencia no le di puerta a la cobardía que consigo trae la malisia porque a lo contrario fuera notado mi lealtad, y consiguientemente bolviendo los ojos a mis obligaciones, no determiné salir de esta ciudad a otro cualquiera lugar, por no aver experimentado por mis oydos tantas blasfemias, y palabras afrentosas como se dejaban decir de los miserables yndios, padesián los inocentes al higual que los culpados.⁷⁷

En esta y otras cartas exculpatorias, se refleja una profunda preocupación de la elite indígena limeña por dejar fuera de toda duda su lealtad al rey. Ello resultaba fundamental para sus aspiraciones sociales, ya que, en el sistema colonial, el monarca era el principal garante y depositario de los privilegios estamentales, incluidos los de la nobleza india. En consecuencia, perder la calidad de fieles vasallos implicaba renunciar a la protección ofrecida por una justicia colonial que, aunque frágil, resultaba real.⁷⁸ Pero el rey no solo salvaguardaba el *status quo* estamental. Aunque

⁷⁵ Sánchez Rodríguez, Susy M. «Del gran temblor a la monstruosa conspiración». En Rosas Lauro, Claudia (ed.). *El Miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, p. 112.

⁷⁶ Spalding, Karen. *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish rule*. Stanford: Stanford University Press, 1984, p. 274.

⁷⁷ AHN, Consejo de Indias, leg. 20161, c. 52, ff. 51-51v.

⁷⁸ Jacques Poloni-Simard ha señalado que la constante apelación a la justicia colonial por parte de la población indígena debe comprenderse como un proceso ambivalente: por una parte, obligaba a los demandantes de justicia a adoptar el modelo de *indio* que la legislación se proponía defender, para así poder acceder a la protección que les

en las sociedades de Antiguo Régimen existía una jerarquía corporativa marcada por el reconocimiento recíproco de la existencia de distintos grupos sociales, así como de sus deberes y prerrogativas, reconocimiento regulado y pactado mediante los usos consuetudinarios y los estatutos y privilegios escritos,⁷⁹ ello no implicaba que dichos privilegios fueran inalterables o que no existiera una constante competencia entre los actores corporativos por aumentarlos. La forma de acción de estos consistía en entrar en el juego de influencias y relaciones para obtener decisiones favorables u obstaculizar las adversas. En lo más alto de este juego de relaciones y favores se encontraba el rey, lo que explica que la concesión discrecional de *mercedes* fuera uno de los atributos fundamentales de su poder.⁸⁰ Era el rey quien premiaba —o inversamente, castigaba— las acciones y servicios meritorios, modificando los estatutos y privilegios personales y corporativos. Dentro de esta lógica, verse mezclados en acusaciones de rebelión contra la Corona implicaba quedar excluidos de las posibilidades de encumbramiento social que los canales de negociación política ofrecían a los buenos vasallos. En tal sentido, el virrey había manifestado a la autoridades peninsulares que no convenía conceder nuevos privilegios a la nación de naturales y menos aún a los indios principales de Lima. Sobre estos últimos, señalaba que, tras haberse posicionado en la sociedad urbana con oficios mecánicos y un estilo de vida ostentoso que no eran «proporcionados a su condición», se les hacía luego insufrible no poder acceder a los oficios y dignidades que reclamaban para su nación, advirtiendo que si estos cargos «se pusiesen

otorgaba gozar de un estatuto jurídico; por otra, al apelar a la justicia real, la población indígena reforzaba el pacto colonial reconociendo a la Corona como árbitro, recurriendo a ella en calidad de feles vasallos. «Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial». En Lavallé, Bernard (ed.). *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2005, pp. 177-188.

⁷⁹ Guerra, François-Xavier. «Hacia una nueva historia política: actores sociales y actores políticos». *Anuario IEHS*. 4 (1989), p. 257; «De la política antigua a la política moderna», p. 121.

⁸⁰ Guerra, «De la política antigua a la política moderna», p. 117.

en sus manos, sería entregarles la dominación, o elevarlos al estado de que, con más aliento y proporciones, intentasen recuperarla».⁸¹

Frente a tan grave imputación, y con el objeto de congraciarse con el monarca, los nobles indígenas de la ciudad no se limitaron a acreditar su inocencia, sino que aprovecharon el trance de la rebelión para ofrecer sus servicios a las autoridades coloniales. Tras producirse los sucesos de Huarochirí, organizaron por su cuenta partidas de milicianos destinadas a abrir los pasos de montaña cortados por los alzados, y así facilitar la marcha de la tropa enviada desde Lima.⁸² Estas muestras de preocupación tuvieron cierto efecto, ya que, en forma recíproca, la Corona trató de mostrar su aprecio por la nación de naturales dejando en claro que no generalizaba las responsabilidades por la insurrección. El propio virrey conde de Superunda dio cuenta de haber cumplido la orden real de que «a los indios nobles que en el día de la ejecución de las sentencias capitales, y en la conmoción de Huarochirí, manifestaron su lealtad, les diere a entender su real aceptación, lo que cumplí citándolos y haciéndola notoria en público congreso, y ofreciéndoles en su agosto nombre la más benigna protección».⁸³ A las milicias indígenas limeñas se les permitió participar del acto de ejecución de los rebeldes, formando una compañía encargada de mantener el orden entre la muchedumbre asistente. De manera particular, el maestre de campo don Toribio Velásquez Tacuri fue premiado por sus servicios en el debelamiento de la rebelión por medio de una cédula real en que se ordenaba al arzobispo de Lima, Pedro Barroeta,

⁸¹ Carta del conde de Superunda a la Corona. Lima, 24 de septiembre de 1750. En Loayza, Francisco A. *Juan Santos el Invencible. Manuscritos del año 1742 al año 1755*. Lima: Domingo Miranda, 1942, p. 175.

⁸² AGI, Lima, 417, «El conde de Superunda al Consejo», 24 de septiembre de 1750, f. 6v. Así también lo señalaban los indios: «entre aquellos desdichados no hubo un yndio noble comprendido sobre que podrán traerse a la vista los autos, antes el estado noble acreditó su lealtad, y aun el estado común ofreciéndose voluntarios a su propia costa para pasar como pasaron a Huarochirí a reducir, sosegar, y castigar a los que estuvieron culpados». AGN, Derecho Indígena, leg. 18, c. 311, f. 24.

⁸³ Manso de Velasco, *Relación y Documentos de Gobierno*, p. 251.

que promoviera a su hijo a los sagrados órdenes y le considerase en la provisión de beneficios eclesiásticos.⁸⁴

Pero ¿qué hay de aquellos indios principales que sí optaron por la rebelión como vía política? Sin poder llegar a esbozar un perfil social de los cabecillas de la conspiración de Lima de 1750, tenemos elementos que indican que algunos de estos indígenas no necesariamente renunciaron a los canales fidelistas de negociación, sino que ya habían sido excluidos de ellos y de los beneficios del estatuto de nobleza indígena debido a las dudas que despertaban su condición y origen. En 1752, Francisco Sachum y Azabache escribió una carta a don Juan de Bustamante Carlos Inca pidiéndole que intercediera ante el rey para acreditar la fidelidad de la elite indígena de Lima. En dicha carta, este noble norteño avecindado en la capital trata en muy duros términos a los rebeldes, «yndios los más rústicos de este reino [...] cuyas inficiones abemos de padecer».⁸⁵ Más allá de las descalificaciones personales que incidían en la falta de policía civil y cristiana de los conjurados,⁸⁶ se descubre en los comentarios del remitente que varios de estos personajes tenían serios problemas para acreditar la calidad de indios principales de la que presumían. Un caso paradigmático es el de Antonio Cabo Yupanqui, quien, siendo maestro mayor del gremio de zapateros, figuró entre los otorgantes del poder general a Valentín Mino Llulli en 1734. En 1750, se hallaba entre los rebeldes ajusticiados. Pese a haber alcanzado posiciones privilegiadas dentro de la elite indígena, Cabo tuvo que luchar —con escaso éxito— para demostrar su condición de indio noble. En dos ocasiones, en 1738 y 1739, había sido recluido en la cárcel de corte de Lima por pedido de don Blas Astocuri Apoalaya, curaca principal del valle de Jauja —de donde era originario—, por deudas de tributos y para ser restituido a

⁸⁴ AGN, Derecho Indígena, leg. 18, c. 311, ff. 24-24v.

⁸⁵ AHN, Consejo de Indias, leg. 20161, c. 52, doc. 21, ff. 43v-44v.

⁸⁶ Del conspirador Pedro Santos del Castillo decía que fue «en esta ciudad barbero y después sirujano o curandero yndio botado que podría ser otro Judas»; mientras de otro ajusticiado, Melchor de los Reyes, decía que «continuamente vibía en la enbriagés». Ib., ff. 43v-44v.

su provincia como tributario.⁸⁷ Aunque logró quedar libre, la condición plebeya de Cabo se hizo de conocimiento público, y el propio Sachum y Azabache señalaba como una mácula su calidad de indio mitayo, enfatizando que, habiendo sido encarcelado por «revoltoso», fue sentenciado a ser conducido con unos grillos a «morir» en los obrajes, destino del que solo se libró gracias a la piedad del virrey Villagarcía.⁸⁸

El cuzqueño Santiago Gualpa Mayta, también implicado en la conjura, era otro de los que pretendían ser reconocidos como nobles descendientes de los incas o, como él mismo se calificaba, «de la verdadera sangre y nobleza antigua»,⁸⁹ aunque su precaria situación económica —Sachum y Azabache subrayaba su poco honroso oficio de ropavejero— generaba dudas sobre su origen y la validez de su solemne título de «capitán de la Compañía de Infantería del Cuzco».⁹⁰ Similares problemas afrontó el conspirador Melchor de los Reyes Astugúrac, quien, al igual que Antonio Cabo, había estado entre los firmantes del poder a Valentín Mino Llulli en 1734. Sachum y Azabache decía de él que «en tiempos pasados yntentó con suspuestos ystrumentos a probar cer noble en esta rial audiencia y superior Gno. yntitulándose Dn. Melchor de los Reyes Ynca Guaraca y decendiente de los señores yngas», tratando de hacerse con el cargo de cacique de su comunidad de origen, aunque no lo había conseguido al descubrirse otro pretendiente con mejor derecho, mientras que él era hijo ilegítimo del cacique fallecido.⁹¹ En una sociedad como la colonial peruana, profundamente preocupada por conceptos mutuamente asociados como los de honor, legitimidad o pureza de sangre —ser libre de toda mala sangre y mixtura racial—, la condición espuria de Melchor de los Reyes resultó una barrera insuperable a la hora de reclamar privilegios propios de los indios de probada nobleza. Por el contrario, su origen oscuro lo acercó a la esfera de los mestizos coloniales, denigrados

⁸⁷ AGN, notario Francisco Roldán, protocolo n.º. 925 (1734-1742), «Registro de indios de 1738», ff. 118 y 181v-182v.

⁸⁸ AHN, Consejo de Indias, leg. 20161, c. 52, doc. 21, f. 44v.

⁸⁹ AHN, Consejo de Indias, leg. 20161, c. 52, doc. 24, f. 48.

⁹⁰ AHN, Consejo de Indias, leg. 20161, c. 52, doc. 21, f. 44v.

⁹¹ *Ib.*, ff. 43v-44v.

por ambas repúblicas, la de españoles y la de indios, con un discurso que les asignaba «las peores características de ambos y las cualidades de ninguno».⁹² En su correspondencia, Sachum y Azabache incidía en este aspecto de la identidad de Melchor de los Reyes, señalando que «todos los mestizos parciales del dicho Melchor juntos con él ce enbriagaron y quemaron la casa que tenía el coregidor en el pueblo en donde yntentaba su posesión y acá estuvo auentado un tiempo por otras probincias asta que la sogá de sus delitos lo trugo a esta ciudad a morir en ella para el cumplimiento de sus méritos».⁹³

Situaciones como esta última refuerzan la tesis de Scarlett O'Phelan de que el malestar generado por la política de discriminación contra la población mestiza que aplicó la Corona, excluyéndola del acceso a la universidad, los órdenes sagrados y de cargos como los de escribanos y procuradores, explica en buena parte la conspiración de Lima de 1750.⁹⁴ Habría que señalar, en todo caso, que, lejos de hacer causa común con sus *parientes* mestizos, los indios nobles de la ciudad mantuvieron una relación ambivalente con aquellos que no eran *indios netos*. Un ejemplo sugerente es el caso del *mestizo real* fray Calixto de San José Túpac Inca, quien se quejaba de que la elite indígena limeña no le había querido cursar poderes para representarla ante la corte madrileña, pese a sus continuas manifestaciones de amor por la nación de naturales, prefiriendo a Francisco Zeballos, uno de los suyos, como su apoderado y responsable de entregar un ejemplar de la *Representación verdadera al rey*.⁹⁵

A pesar de las muestras de reconocimiento de la Corona a sus leales vasallos indígenas y de las duras condenas a la rebelión expresadas por la elite indígena de Lima, las autoridades virreinales se habían sensibilizado negativamente ante toda reivindicación o discurso *incaísta*. En

⁹² Cahill, «Nobleza, identidad y rebelión», p. 15.

⁹³ AHN, Consejo de Indias, leg. 20161, c. 52, doc. 21, ff. 43v-44.

⁹⁴ O'Phelan Godoy, Scarlett. *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1995, p. 48.

⁹⁵ Carta de fray Calixto de San José Túpac Inca al cabildo de indios de Lima, 14 de noviembre de 1750. En Loayza, Francisco A. *Fray Calixto Tupak Inka*. Lima: Domingo Miranda, 1948, pp. 54-55.

consecuencia, el conde de Superunda se mostró partidario de cortar de raíz un potencial foco de disturbios, ordenando:

que en las públicas solemnidades de proclamación y nacimiento de príncipes [no] se distingán los indios en gremio separado, sino que entren en aquel a que estuviesen agregados por los oficios que ejercitan, y mucho menos que se les permita la representación de la serie de sus antiguos reyes con sus propios trajes y comitiva; memoria que en medio del regocijo los entristece, y pompa que les excita el deseo de dominar y el dolor de ver el cetro en otras manos que las de su nación.⁹⁶

Con tales medidas, se pretendía limitar una situación que la Corona había tolerado en la primera mitad del siglo XVIII: la aceptación de un discurso político que propugnaba la coexistencia de naciones autónomas como condición básica para gobernar en un sistema pactista. Cuando el programa político de los curacas y líderes indígenas limeños, pese a no ser radical y plantearse como una negociación que no discutía la autoridad de su interlocutor el rey, fue relacionado con el proyecto de autarquía religiosa y política de Juan Santos Atahualpa, se optó simplemente por prohibir las mascaradas incas. Dicha medida era congruente tanto con el cumplimiento de una de las principales misiones encomendadas al conde de Superunda, la defensa del virreinato frente a amenazas internas o externas, como con las aspiraciones centralistas de los Borbones. Pero las mascaradas incas no constituían otra cosa que el lenguaje —quizás bastante osado— elegido por las elites indígenas para presentar sus reivindicaciones en el espacio de la fiesta secular. Por consiguiente, como se verá en el siguiente acápite, la prohibición dictada por el conde de Superunda no significó el momentáneo fin de la presencia indígena en las celebraciones públicas —que Juan Carlos Estenssoro supone no se habría reiniciado hasta 1789—,⁹⁷ sino que tan solo implicó un reacomodo de su lenguaje festivo.

⁹⁶ Manso de Velasco, *Relación y Documentos de Gobierno*, p. 250.

⁹⁷ Estenssoro, Juan Carlos. «Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial». En Estenssoro, Juan Carlos, Pilar Romero de Tejada y Luis Eduardo Wuffarden (eds.). *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat*. Lima: Museo de Arte de Lima, 1999, p. 97.

REPRESENTANDO NUEVOS ROLES. LA FIESTA DE NATURALES DE 1760 Y LA MILITARIZACIÓN DE LA NOBLEZA INDÍGENA

En 1759, gobernando todavía el Perú el conde de Superunda —aunque esperaba su relevo desde 1756—, se produjo la ascensión al trono español de un nuevo monarca, Carlos III, acontecimiento que fue celebrado en Lima con las acostumbradas pompas y fiestas reales. Lejos de impedirse la participación separada de la nación de naturales, esta se desarrolló sin mayores inconvenientes y, si se quiere, con aparente mayor autonomía: los indios financiaron y publicaron por su cuenta su propia relación de las festividades. Extrañamente, este pequeño volumen titulado *Fiestas de los Naturales de esta Ciudad de Lima*⁹⁸ —cuyo autor se esconde tras las siglas de O.S.C.S.E.C.A.R.— no ha sido examinado por la historiografía colonial, y el único investigador que da constancia de él es el bibliófilo José Toribio Medina.⁹⁹

El contexto de esta nueva aparición pública de los indios en una fiesta de entronización real debió de ser relativamente tenso. Por una parte, estaba fresco en la memoria colectiva el recuerdo de las fenecidas perturbaciones de 1750 y su represión por las autoridades coloniales. Pero, por otra parte, no circulaban nuevos rumores sobre Juan Santos desde aproximadamente 1756. Las circunstancias llamaban en todo caso a que los indios de Lima realizaran una puesta en escena que los redimiera de los recientes *pecados políticos* de miembros de su nación. Ello queda patente desde el inicio de la relación de las fiestas, en donde se hace hincapié en el propósito de esclarecer intenciones y sentimientos: «deseosos siempre [los indios] de no equivocar su amor con el de otra lealtad, han hecho ver todas las ventajas que adelanta en sus obsequios la unión en un solo cuerpo».¹⁰⁰ Pero para que la lealtad de los naturales al monarca quedara fuera de toda duda no bastaba una declaración de intenciones, por lo

⁹⁸ O.S.C.S.E.C.A.R. *Fiestas de los Naturales de esta Ciudad de Lima y sus contornos, en celebridad de la exaltación al Trono de S. M. el Señor Don CARLOS III Nuestro Señor (que Dios prospere)*. Lima, 1760.

⁹⁹ Medina, José Toribio. *La imprenta en Lima (1584-1824)*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1985, t. II, p. 530.

¹⁰⁰ O.S.C.S.E.C.A.R., *Fiestas de los Naturales de esta Ciudad de Lima*, f. 1v.

que, en sus celebraciones, procuraron limitar y dejar en un segundo plano toda la serie de antiguallas históricas que nutrieron sus anteriores intervenciones en fiestas reales, eliminando de ellas cualquier reivindicación directa de legitimidades y parentescos prehispánicos.

El reacomodo del discurso indígena quedó patente desde la primera jornada de la fiesta, que constó de un espectáculo de fuegos artificiales dentro del cual se incluyó una representación de la llegada del navío de los conquistadores del Perú a las playas de Tumbes:

desde donde lo obserbaba copioso número de indios armados, que impossibilitaron el desembarco, hasta que agitado de un ardor celestial el célebre Pedro de Candia, determinó salir a la ribera, armado de una cruz, y de una espada; a cuya vista no solo se contubo el furor de los naturales de el país, sino también el de las dos fieras no menos vorazes, que un león, y un tigre, en quienes libraron su castigo; mostrándose alagüeños a los pies de el heroycó campeón, quien enarboló al punto el sagrado signo de quien esperaba su mejor defensa.¹⁰¹

El episodio de Candia conquistando a los indios con la cruz ya se había representado en la obra teatral *La conquista del Perú* de 1747, pero en esta ocasión se eliminaba de él toda alusión a episodios providencialistas prehispánicos: ya no se erigía a Huayna Cápac en propiciador del acatamiento indígena a los españoles, ni se señalaba la versión de Garcilaso sobre la veneración prehispánica de los indios a la cruz o alguna alusión a cultos monoteístas. El episodio así escenificado, aunque implicaba suprimir nuevamente la conquista militar, reemplazándola por una victoria espiritual, atribuía el mérito de esta exclusivamente a la católica monarquía española. Los conquistadores españoles llegaban a implantar la verdadera fe y no ya a perfeccionar un culto preexistente al Dios creador único —revelado a los monarcas incas a la luz de la razón natural—, recuperando con ello el justo derecho de dominio de la Corona fundado en la cristianización de tierras paganas.

Similar línea se seguiría en la tercera jornada festiva, en la que se desarrolló una pompa y desfile público. Le cupo explicar el sentido de estos

¹⁰¹ Ib., f. 3.

eventos al escribano de indios don Francisco Úmac Mino Llulli. Este era pariente de don Valentín Mino Llulli, quien, en 1725, también había tenido esa responsabilidad al realizarse el desfile de incas. No obstante, a diferencia de su predecesor, don Francisco Úmac ya no reivindicaría su acreditación a los legendarios linajes de Xecfunchumpi o Falempciam, ni tampoco se presentaría en el papel de Tunupa, el «mensajero de los incas». ¹⁰² Los soberanos incas también fueron reacomodados en el desfile: ya no marcharon con sus séquitos ni aclamaron a su sucesor y nuevo inca, el rey de España, sino que, ubicados en un galeón alegórico junto con diversos personajes de la conquista —Francisco Pizarro, Diego de Almagro, Pedro de Valdivia, etc.—, se convirtieron en figuras históricas sin conexión con la actualidad política de la fiesta. ¹⁰³

Una vez eliminada su autoidentificación como incas, fueron notorios los cambios que la elite indígena de la ciudad introdujo en su forma de presentarse en público. Si habían dejado de ser incas, no se convirtieron por ello en indios rústicos, sino más bien en útiles burócratas, más exactamente en oficiales de milicias. Casi sin excepción, todos los comisarios de la fiesta encabezaron el desfile que cerraba la participación indígena esgrimiendo algún cargo militar: el maestre de campo don Antonio Tucñoc, el capitán don Francisco Sachum y Azabache, el capitán don Juan Joseph Vilca, el capitán don Miguel Yarín y el comisario general de la caballería don Carlos Chuquihuanca. ¹⁰⁴ Esta transformación de su

¹⁰² Ib., f. 6.

¹⁰³ La relación de las fiestas describe también un desfile de músicos que escoltaba a la carroza festiva, seguido por indias danzando al son de sus melodías, todos los cuales llevaban «vestiduras, y ornatos propios [sic] de el antiguo uso de la nación». Esta descripción de la comparsa, aunque reconoce elementos étnicos en su ornamentación, abandona la tradicional identificación con el séquito de cortesanos de los incas, como se acostumbraba en anteriores fiestas. Ib., ff. 6-6v y 7v.

¹⁰⁴ Ib., ff. 2, 6. Un caso evidente es el de Miguel Yarín, quien, en 1747, había participado en la última mascarada inca interpretando a Mayta Cápac, y ahora se presentaba en las nuevas fiestas reales como capitán de milicias. *El día de Lima*, p. 257. Scarlett O'Phelan ya había puesto de manifiesto este giro hacia las armas de las elites indígenas coloniales al analizar el proceso de militarización de los caciques del sur andino bajo el estímulo de las reformas borbónicas y del estallido de la gran rebelión. O'Phelan Godoy, Scarlett. *Kurakas sin sucesiones: Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*. Cuzco: Centro

imagen pública es muy significativa, ya que se enmarca en el contexto de la reforma militar y del sistema de defensa del virreinato que dio sus primeros pasos durante el reinado de Fernando VI (1746-1759). Este soberano continuó con la estrategia de su padre Felipe V de nombrar militares de carrera como virreyes del Perú, dada su mayor experiencia y capacidad administrativa, en sustitución de los ineficaces prelados virreyes que habían primado en los últimos años de la dinastía Habsburgo. Al efecto, Felipe V nombró virrey a José Manso de Velasco, militar de carrera que había adquirido gran experiencia de gobierno y en la guerra con los indios como capitán general de Chile, ordenándole, entre otras cosas, el examen en profundidad del estado de las fuerzas regulares y de las milicias del virreinato.

En este nuevo contexto, el papel que se arrogaron los líderes indígenas de la capital frente a las autoridades coloniales, como jefes de milicias dispuestos a defender el virreinato antes que como nobles descendientes de los incas que reclamaban el reconocimiento de su abolengo prehispánico, resulta tanto más significativo en la medida de que implicaba un tácito compromiso con la defensa del dominio de la Corona y no solo un intento de desligarse de las incómodas reivindicaciones incaístas de Juan Santos Atahualpa. En contrapartida, ser oficial de milicias conllevaba una serie de ventajas anejas al estatuto militar, como la de poder disfrutar —aunque solo temporalmente— del fuero privativo, o las posibilidades de ascenso social por la vía de la *noble* carrera de las armas. Aunque no he podido encontrar paralelismos en las milicias indígenas, tradicionalmente el desempeño del grado de capitán o grados superiores en las milicias peninsulares implicaba ser asimilado automáticamente a la condición de hidalgo.¹⁰⁵

de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1997, p. 34; «Repensando el movimiento nacional inca del siglo XVIII». En O'Phelan Godoy, Scarlett (comp.). *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2004, pp. 273-277.

¹⁰⁵ Andújar Castillo, Francisco. *Los militares en la España del siglo XVIII. Un estudio social*. Granada: Universidad de Granada, 1991, pp. 166-171.

Sin embargo, debido a las limitaciones económicas de la Corona, durante estos años el conde de Superunda sólo procedió a reorganizar con poco éxito las fuerzas profesionales acantonadas en El Callao, mientras que las milicias no serían objeto de reformas efectivas sino hasta después de 1762, una vez producida la entrada de España en la Guerra de los Siete Años.¹⁰⁶ Más allá de esos impedimentos, el Consejo de Indias esperaba que el virrey convocara periódicamente a las milicias —que entonces solo existían como cuerpos relativamente organizados en Lima—¹⁰⁷ para supervisar su entrenamiento; y aunque esto no debió de darse con la frecuencia conveniente,¹⁰⁸ es indudable que la elite indígena de la ciudad supo aprovechar las pocas convocatorias para demostrar su capacidad de movilización y organización de las tropas. En 1760, el conde de Superunda daba cuenta de la existencia de un total de 4209 hombres en las 76 compañías de milicias de la capital. Dieciocho correspondían a las compañías de infantería indígena, con un total de 900 hombres organizados según su lugar de origen (Huamanga, Cajamarca, Trujillo, etc.), mientras que otras tres compañías (150 hombres) conformaban la caballería de indios.

¹⁰⁶ En 1740, la flotilla del almirante inglés Anson fue avistada en las costas peruanas, y las milicias fueron entonces movilizadas para su defensa. El alto costo que supuso esta operación para el erario real sólo acentuó la percepción de que las milicias representaban una excesiva carga económica para el virreinato en comparación con el corto apoyo efectivo que prestaban a la defensa del territorio. Por esta razón, no se emprendería una reforma importante de las milicias urbanas y provinciales sino hasta después de 1762, cuando la caída de La Habana en manos inglesas convenció a las autoridades españolas de la inutilidad del sistema defensivo implantado por los Habsburgo, que se centraba en la construcción de fortificaciones costeras o fronterizas defendidas por guarniciones de soldados veteranos. Campbell, *The Military and Society in Colonial Peru*, pp. 14-16.

¹⁰⁷ La única excepción a esta ausencia de milicias estructuradas fuera de la capital la constituye el regimiento de infantería del Cuzco, establecido en 1742. *Ib.*, p. 16.

¹⁰⁸ En 1761, el recién llegado virrey Manuel de Amat y Junient criticó duramente que las pocas tropas regulares existentes en El Callao carecieran de toda experiencia militar y que la milicia civil se encontrara en un estado similar de desorganización, incidiendo en las reformas poco sustantivas que habían sido llevadas a cabo bajo el mandato de Manso de Velasco. *Ib.*, p. 19.

Con la llegada del virrey Manuel de Amat y Junient a Lima en octubre de 1761 para sustituir al conde de Superunda, aumentaría considerablemente la atención concedida a la potenciación de las milicias dentro de la política de defensa virreinal. El regimiento de milicias indígenas de la capital fue ampliado hasta un total de 36 compañías de infantería (1953 soldados y 115 oficiales).¹⁰⁹ Ello no haría sino acrecentar el interés de la elite indígena limeña por esta nueva puerta de acceso a honores y privilegios, mediante el premio de la Corona a los servicios militares meritorios. Reforzando su flamante papel, en las pompas fúnebres que se realizaron en 1768 por la muerte de la reina madre Isabel de Farnesio, se repetiría nuevamente la presentación pública de los indios principales como oficiales de milicias.¹¹⁰ Las expectativas de ascenso social indígena mediante la carrera militar se verían confirmadas cuando en 1769 el maestre de campo Antonio Tucñoc fue galardonado por el rey por su labor en las obras de defensa de Lima contra ingleses y portugueses, recibiendo la «medalla de oro con su real efigie manifiestativa del aprecio que mereció su fidelidad en semejante ocasión».¹¹¹

Muy pronto se evidenció también que la renuncia de la elite indígena de Lima a presentarse como incas en las fiestas públicas había acallado buena parte de las sospechas de infidelidad que pesaban sobre ella,

¹⁰⁹ Ib., pp. 36, 38.

¹¹⁰ Para engalanar las pompas fúnebres de Isabel de Farnesio, se recurrió a la presencia de las milicias. Así, se dispuso que compañías de milicias de todos los batallones ocuparan el espacio entre el palacio virreinal y la catedral. Dos compañías de indios fusileros, con «uniforme blanco, y amarillo», participaron bajo el mando de sus oficiales, los capitanes don Ventura Temoche y don Gregorio Malagón. Se dispuso que todos llevaran traje de gala, aspecto en el que las milicias indígenas no desentonaron: «Los indios, mulatos, y negros, de cuyas tres clases se han formado cuerpos separados, traen el uniforme tan pulida y ricamente, como el más aseado militar». Borda y Orozco, Joseph Antonio. *Relación de las reales exequias que a la memoria de la Reyna Madre, Nuestra Señora, Doña Isabel de Farnesio, mandó hacer en la ciudad de Los Reyes, Capital de la América Meridional, El Excelentísimo Señor Don Manuel de Amat y Junient*. Lima: Imprenta Real, 1768, pp. 30-33 y 44.

¹¹¹ Amat y Junient, Manuel de. *Memoria de Gobierno del Virrey Amat*. Edición y estudio preliminar de Vicente Rodríguez Casado y Florentino Pérez Embid. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1947, p. 765.

permitiéndole continuar con sus gestiones para conseguir el acceso a diversos privilegios, especialmente el de tener procuradores propios, sin que por ello se acentuara excesivamente el recelo de las autoridades coloniales. Coincidiendo con la llegada de Amat al Perú y con la puesta en marcha de sus planes de reforma y ampliación de las milicias coloniales, el cabildo de naturales de Lima volvió a la carga para reactivar la cédula que ordenaba nombrar procuradores indios. En 1762, la elite indígena presentó a consideración del virrey una copia de la cédula original expedida en San Ildefonso en 1735, recabada hacía poco por sus apoderados en la península al haberse extraviado en la Secretaría de Cámara del virrey Castelfuerte el traslado inicial de la cédula a la corte limeña.¹¹² Amat puso a consideración del fiscal de la Audiencia la petición de hacer efectiva dicha disposición legal, respondiendo este que no encontraba motivos para despojar de sus cargos a los entonces procuradores de indios, los españoles Salvador Jerónimo de Portalanza y Francisco Guzmán, quienes tenían títulos confirmados por el Superior Gobierno.¹¹³ A este dictamen respondieron los dirigentes indígenas señalando que, siendo los procuradores de naturales «la única voz por donde los yndios pueden hablar», resultaba inapropiado que dichos cargos se mantuvieran en manos de personas que, como Portalanza y Guzmán, representaban al mismo tiempo a corregidores, curas, mineros y otros personajes con los que los indios comúnmente litigaban, con el consiguiente conflicto de intereses del cual estos últimos salían perjudicados.¹¹⁴

Frente a esta acusación, los procuradores españoles no dudaron en atacar directamente la lealtad de la República de indios, advirtiendo al virrey que «esta nazió por su veleidad y mal genio son enemigos asérrimos de los españoles, y siempre handan solicitando salir del yugo de ellos, y de estar debaxo del real poder de Su Magestad y ser dueños absolutos de todo el reyno». Citaban como ejemplo de su odio la fallida conspiración de Lima de 1750, en la que los implicados pretendieron

¹¹² AGN, Derecho Indígena, leg. 18, c. 311, ff. 8v-9.

¹¹³ *Ib.*, f. 11.

¹¹⁴ *Ib.*, f. 23.

matar «a la persona de Su Ex.^a [Manso de Velasco, el predecesor de Amat] con tales disposiciones y arte que no quedaba hombre con vida que se les opucieren», advirtiendo que de permitírseles tener procuradores generales de su nación, como era su deseo, los indios tendrían mayor libertad para extender sus intenciones sediciosas por el reino.¹¹⁵ El cabildo de naturales protestó airadamente ante estos ataques «con que les injurian Portalanza y Guzmán lastimando a la nación toda en lo más vivo del honor», señalando la injusticia de que por los errores de «quatro infelizes de mui baja extracción» quedara manchado el nombre de toda la República, siendo que entre los inculpados no había ningún indio noble. Apuntaban, por el contrario, que, siendo los mestizos los más contaminados por la sedición, debía ser el mestizo Portalanza el más afectado por las sospechas de deslealtad.¹¹⁶

Pese a su similitud con las advertencias planteadas por el conde de Superunda sólo diez años antes, los argumentos de los procuradores españoles sobre la desconfianza que inspiraba la nación de naturales ya no causaron el mismo efecto atemorizador sobre las autoridades coloniales. Por el contrario, el fiscal atendió la protesta de los cabildantes y, considerando que el alegato de los procuradores españoles «contiene en vez de fundamentos de derecho injurias, y ignominias asia esta nasión», mandó censurar los párrafos más ultrajantes del escrito.¹¹⁷ En esta renovada confianza hacia la República de indios, más allá del giro hacia las milicias de la elite indígena limeña, debió influir con seguridad la desaparición de molestos incas que pudieran disputar algún palmo de legitimidad a la Corona española.

En este contexto, el virrey Amat no tardó en confirmar el nombramiento de los candidatos a procuradores generales presentados por el cabildo de naturales de Lima, Alberto Chosop y Joseph Santiago Ruiz.

¹¹⁵ *Ib.*, ff. 17v-18.

¹¹⁶ *Ib.*, ff. 23v-25.

¹¹⁷ El fiscal pensaba de manera similar al cabildo de naturales, al señalar que «la sublebasión que intentaron unos pocos sin acuerdo, no puede ser infamia q.^e transienda a toda la nasión. Entonces se castigaron los delinquentes, y hisieron también manifiesta los demás yndios su lealtad». *Ib.*, ff. 26-26v.

Los nuevos apoderados indígenas, aunque tenían oficialmente una función procesal como *procuradores de causas* ante la Real Audiencia y otras instancias judiciales inferiores, no tardaron, sin embargo, en apropiarse de funciones de representación mucho más amplias, como gestores de privilegios estamentales y como voces autorizadas de la República de indios frente a las políticas de la Corona. Una temprana muestra de ello se dio en 1766, cuando, al producirse una nueva promulgación de la cédula de los honores, acompañada de un refrendo del papa Clemente XVIII que favorecía la admisión de los indios nobles al sacerdocio —y que, más que una novedad, constituía la aplicación definitiva de la cédula de 1697—,¹¹⁸ la «nación de los naturales», por mano de sus dos procuradores, Alberto Chosop y Joseph Santiago Ruiz, se apresuró en obsequiar al virrey Amat con la impresión de la real cédula.¹¹⁹ Y en una fecha tan tardía como 1814, encontramos al entonces procurador general de los naturales, Isidro Vilca, reclamando airadamente frente al intento del virrey Abascal por convencer al Consejo de la Regencia para que restableciera, bajo el título de *contribución provisional*, el hacía poco derogado tributo indígena.¹²⁰

CONCLUSIONES

Como ha señalado acertadamente Francisco Cuenca Boy, aunque la legislación colonial tuvo la intención de proteger a la población indígena al asignarle el estatus jurídico de personas miserables, no parece que se haya propuesto rescatarla de tal situación de inferioridad, sino tan solo ampararla en un estado que era aceptado como cosa natural y que, por lo tanto, no se planteaba combatir directamente. En consecuencia, la aparentemente favorable miserabilidad jurídica atribuida a los indios

¹¹⁸ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, p. 513; O'Phelan Godoy, *La gran rebelión en los Andes*, p. 66.

¹¹⁹ Alaperrine-Bouyer, Monique. «Del Colegio de Caciques al Colegio de Granada: la educación problemática de un noble descendiente de los Incas». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. XXX/3 (2001), p. 507.

¹²⁰ Anna, Timothy E. *La caída del gobierno español en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003, p. 95.

habría tenido la consecuencia contradictoria de reforzar su incapacidad y desamparo, contribuyendo a inmovilizarlos en una situación de desigualdad, subordinación y dependencia efectivas.¹²¹ Es en este contexto que se desarrolló la actuación de la elite indígena de Lima entre 1720 y 1770, en que, aprovechando los amplios vínculos y solidaridades interregionales que se habían formado en torno a sus miembros, se postuló como cabeza de la nación índica para alcanzar, entre otros privilegios, el de ser representados por procuradores y defensores indígenas. Al efecto, desplegaron procuradores en la corte madrileña, enviaron memoriales y se presentaron por primera vez como cuerpo autónomo en las fiestas reales celebradas en Lima en 1723, 1725 y 1747.

Durante este ciclo de celebraciones reales, la elite indígena limeña eligió aparecer en sus fiestas de naturales representando a los antiguos incas del Perú, sobre cuya herencia basaban su legitimidad y nobleza. Además, se veían doblemente justificados al ligar en una sucesión dinástica ininterrumpida a incas y reyes españoles, convirtiendo a sus nuevos monarcas en copartícipes de su legitimidad y garantes de su nobleza. Sin embargo, esta forma de representarse en público comenzó a despertar desconfianza entre las autoridades virreinales ya durante las fiestas de naturales de 1747, debido a la cercanía y peligrosidad de la rebelión de Juan Santos Atahualpa, quien había adoptado también el discurso y parafernalia de los incas para respaldar su intento de derrocar el poder español en el Perú. El que algunos de los participantes de estas fiestas fueran cabecillas de la conspiración indígena de Lima y la subsiguiente rebelión de Huarochirí de 1750 terminó de convencer a las autoridades españolas —y a la historiografía colonial— del potencial peligro de sedición que encerraban las gestiones de la elite indígena de la capital. Escudriñando en el perfil de algunos de los implicados en la rebelión, he tratado de arrojar un poco de luz sobre esta actitud aparentemente ambivalente de los dirigentes indígenas de la ciudad ante la rebelión, señalando las motivaciones de

¹²¹ Cuenca Boy, Francisco. «Utilización pragmática del derecho romano en dos memoriales indios del siglo XVII sobre el protector de indios». *Revista de estudios histórico-jurídicos*. 20 (1998), pp. 107-142.

leales y conspiradores. Al parecer, aquellos indígenas que participaron de la conspiración y posterior rebelión de 1750 lo hicieron no porque dudaran del cumplimiento de los prometidos privilegios para la nobleza indígena, sino porque, al serles negado el acceso al estatus de nobles en su raza, se vieron excluidos a priori de sus beneficios más allá de cuál fuera el resultado final de las peticiones a la Corona. No fue el caso, en cambio, de la mayoría de dirigentes indígenas de Lima, que, alejados de la amenaza de marginación social y a la expectativa de mantener y aumentar los privilegios propios de su estatus noble, se prodigaron en demostrar su fidelidad a la Corona y, en consecuencia, rechazaron participar en una rebelión de dudosos resultados.

Aunque es un hecho que los sucesos de Lima y Huarochirí significaron el fin de las mascaradas incas, no implicaron el término de la presencia indígena en el espacio festivo colonial. Menos dependientes que la nobleza cuzqueña del sustento de la identidad de herederos de los incas como fuente de sus privilegios, los dirigentes indígenas de Lima no tuvieron muchos inconvenientes en mudar dicha autorrepresentación colectiva cuando se hizo incómoda a ojos de las autoridades coloniales. En tal sentido, encontraron nuevas soluciones expresivas que encajaron con la pretensión borbónica de centralización política en sus dominios americanos, fortaleciendo su imagen como fieles milicianos al servicio de la Corona. En calidad de tales, interpelaron exitosamente a las autoridades coloniales en pos del cumplimiento de dotar a la República de indios de procuradores y defensores propios. La fiesta de naturales de 1760 es una muestra simbólica temprana del giro de la elite indígena limeña de la reivindicación de su nobleza incaica hacia el noble oficio de las armas.

No resulta extraño que la adquisición de mayor autonomía política para la República de naturales no fuera fruto de la gestión de ricos curacas o de los descendientes coloniales de las prestigiosas panacas incas, sino de un grupo de indios de raigambre urbana, con comparativamente escasa capacidad económica y poco prestigio social, pero familiarizados con los modos de acción y los registros simbólicos de la cultura política del Antiguo Régimen y, sobre todo, más cercanos a los círculos de poder colonial: la corte virreinal limeña y —mediante los representantes que lograron

colocar en la península— las instancias de gobierno metropolitano. Sin embargo, más allá de su éxito en el nombramiento de procuradores indios, la *nación de naturales del Perú* como interlocutor de la monarquía no constituyó más que un recurso discursivo coyunturalmente utilizado para lograr un objetivo común, pero inexistente en tanto actor social real. Una vez que las autoridades virreinales concedieron al estamento indígena el privilegio de gozar de procuradores de su nación, no tardaron en producirse serias disputas por el control de los recién creados cargos entre los grupos indígenas urbanos con auténtica existencia corporativa que estaban detrás de las gestiones, esto es, los distintos gremios artesanales y los cuerpos de milicias. Los procuradores indígenas nombrados por Amat no eran sino los candidatos propuestos por el cabildo del Cercado, que, como ya he señalado, estaba controlado por el gremio de sederos y botoneros, de entre cuyos miembros se elegían a las autoridades capitulares. Viéndose excluidos de la elección, los indios prominentes que no pertenecían al cabildo se presentaron ante el Superior Gobierno como los oficiales del cuerpo de milicias indígenas de la ciudad, demandando que se invalidara el nombramiento de procuradores y que sus candidatos fueran tomados en cuenta para una nueva designación, aunque finalmente su petición fue desestimada.¹²²

El mérito de estos cabildantes, oficiales de milicias, maestros gremiales y representantes de las cofradías indígenas de Lima radicó, en última instancia, en poder aglutinar en sus demandas de privilegios el capital simbólico inherente al imaginario de la República de indios, aunando coyunturalmente los intereses de elites regionales indígenas para tratar de legitimar su papel como cabezas de la nación de naturales, al menos de cara a sus negociaciones con la monarquía y las autoridades coloniales. Su éxito en la obtención de los cargos de procuradores no solo sirvió para fortalecer los mecanismos de acceso de la población indígena al sistema judicial colonial, sino que además los colocó en una posición privilegiada como intermediarios no tradicionales entre la República de indios y las autoridades coloniales.

¹²² AGN, Derecho Indígena, leg. 18, c. 311, ff. 38-39v y 55-56.