

UNA VISION ANDINA: EL LEVANTAMIENTO DE
OCONGATE DE 1815 *

David Cahill

Universidad de Bielefeld

Entre los muchos imponderables de la historiografía peruana, la pregunta de por qué no ocurrió ningún levantamiento de importancia en la república de indios luego de la rebelión de Túpac Amaru, no ha recibido la atención que se merece. En cierta medida, por supuesto, la revolución del Cuzco de 1814 puede ser vista como la contraparte del movimiento de 1780, aunque con importantes diferencias. Ahora sabemos, gracias al importante estudio de Scarlett O'Phelan, que la dirigencia del movimiento de 1780 envolvió a muchos criollos y mestizos insurgentes, por lo menos en su fase inicial (O'Phelan 1979, 1985). El movimiento de 1814, aunque fue consecuencia de una alianza que atravesó fronteras de clase y étnicas, comenzó, sin embargo, como un levantamiento urbano guiado por un conjunto de criollos desafectos, que solo entonces fueron cohesionados por el antiguo héroe realista Mateo García Pumacahua. Más aun, es claro que el movimiento de 1780, no obstante sus cuadros no indigenistas, era fundamentalmente rural e indígena en su naturaleza, y se hizo casi enteramente tal, luego del fallido sitio del Cuzco en enero de 1781. Por contraste, el movimiento de 1814, aunque muchas veces referido como la "rebelión de Pumacahua", es ampliamente visto como una revolución predominantemente criolla, con Pumacahua invitado a unirse sólo porque los dirigentes criollos tenían la necesidad de sus habilidades militares, su prestigio y su capacidad de reclutamiento.

* Este artículo está basado en una investigación financiada por el Consejo para la Investigación Económica y Social (U.K.), con número de referencia G0023117.

El hecho de hasta qué punto el movimiento de 1814 fue un movimiento indigenista, ha sido sin embargo poco considerado. Hay quizá buenas razones para esta deficiencia. La documentación sobreviviente sobre la revolución de 1814 es de pobre calidad, especialmente comparada con el rico y voluminoso material producido en vísperas de la rebelión de Túpac Amaru. Se concentra, en lo fundamental, en los conflictos constitucionales dentro de la ciudad del Cuzco y el papel de las principales corporaciones de la ciudad en sus relaciones con la facción de Angulo. No es sorprendente que los principales estudios modernos sobre la revolución hayan estado necesariamente circunscritos al carácter urbano de la documentación existente (Cornejo Bouroncle 1956; Aparicio Vega 1974; Hamnet 1978; Fisher 1979). No es el propósito de este ensayo, sin embargo, volver a revalorar la revolución de 1814, sino enfocar una insurgencia indígena en la provincia de Quispicanchis, centrada en Ocongate, que inicialmente formó parte del movimiento de 1814, pero que difería en los ideales de los revolucionarios del Cuzco en muchos aspectos importantes. Al hacerlo, se espera restaurar algo de la dimensión "andina" de la revolución de 1814, y así contribuir a un debate más amplio dentro de la historiografía peruana concerniente a la persistencia de una visión específicamente andina del proceso histórico (Pease 1982; Burga y Flores Galindo 1982; Kapsoli 1984; Flores Galindo 1985).

Presión fiscal y cambio político 1783-1814.

La ausencia de un levantamiento indio a gran escala después de la rebelión de Túpac Amaru es la más significativa dentro del período entre la supresión de ese movimiento y la independencia, demostró no una mera continuación de la explotación que dio inicio al levantamiento de 1870, sino también una intensificación de muchos de los modos de extracción del producto excedente indígena. La reciente publicación de las cuentas de las cajas reales del virreinato demuestra claramente el aumento extraordinario de las rentas reales de alcabala y diezmos en el período colonial tardío, mientras las rentas del tributo se duplicaban (Te Paske y Klein 1983; Fisher 1970). Más aun, el alto nivel de los ingresos eclesiásticos, evidente en las doctrinas del Cuzco previo a 1780, aumentó efectivamente luego de la represión de la rebelión (Cahill 1984 a). Entonces también, mientras el repartimiento de mercancías, uno de los impuestos más odiados, fue abolido por el virrey Jáuregui en diciembre de 1780, como una respuesta directa al estallido de la rebelión, es claro que los repartos ilegales persistieron en el sur del Perú por lo menos hasta la independencia, aunque con la importante diferencia de que las ventas forzadas eran ahora mayormente limitadas a las mulas y el hierro, excluyendo la ropa de la tierra y de Castilla que habían sido artículos principales en los repartos previos a

1780, y sobre los que las principales familias del sur del Perú habían basado gran parte de sus fortunas (Cahill 1986).

La clave para el entendimiento del cambio en la sociedad andina en la era colonial tardía debe fijarse en el nuevo sistema tributario, iniciado por el visitador general Antonio de Areche en 1779, éste había sido la causa del malestar social subyacente a la rebelión de Túpac Amaru, y había sido puesto en vigencia rigurosamente desde 1783, aunque tuvo algunas modificaciones. Javier Tord y Carlos Lazo han demostrado la gran disparidad que existía antes de 1780 entre el tributo cobrado y el "no cobrado", en la cual la última categoría excedía inclusive a la anterior en algunos corregimientos (Tord y Lazo 1981). Después de 1780, y especialmente desde 1784 con el establecimiento del sistema de intendencias, este cambio de rumbo fue realizado rápidamente, con las matrículas de propietarios, ahora ordenadas meticulosamente, quizás por primera vez. Más aun, en lugar de las revistas tradicionales llevadas a cabo cada 30 ó 50 años —en algunos casos solo una vez cada cien años— las matrículas ordenadas inicialmente entre 1783 y 1785 fueron rehechas cada cinco años, asegurando por lo tanto que pocos tributarios estaban en capacidad de escapar del sistema. Las acusaciones contra caciques y subdelegados por "ocultación de tributarios" persistieron aun después de esta reforma, aunque se convirtió en un problema cada vez menor por la creciente precisión de las matrículas. Al contrario, otro problema anterior a la puesta en vigor del nuevo sistema —el del malestar social provocado por la redistribución de las tierras comunales que seguía a cada revisita— crecía correspondientemente al aumento de la frecuencia de las revisitas.

Otro problema asociado con el antiguo sistema tributario, y que fue considerablemente exacerbado por la reforma de Areche, fue el cobro de tributos reservados. Varios sectores de la sociedad indígena habían estado siempre exentos de la obligación de pagar tributos y prestar servicio personal, distintos de aquellos liberados en virtud de su edad —los menores de 18 o mayores de 50 años— y por la naturaleza de su servicio o empleo, por ejemplo los sacristanes o sirvientes menores de las iglesias. Los indios, cuyo linaje noble era reconocido, podían obtener reconocimiento como mestizos, los Cañari que actuaron como chasquis en la región del Cuzco, los miembros indígenas de los batallones militares, y algunos funcionarios de los cabildos de indios, gozaron de tal dispensa. Una consecuencia inmediata y continua del nuevo sistema fue que llevó inexorablemente a más y más miembros de estas categorías a entrar en la red del tributo. Más allá de las consecuencias individuales de este fenómeno, esto tuvo una importancia más general, tendiente a socavar la estratificación social indígena, al incluir tanto a la nobleza como a los "cargueros" indígenas en la clase tributaria. El tributo era crucial para el mantenimiento de la

estratificación social indígena, que si bien tenía algunos rasgos coloniales, era en esencia una continuación del altamente estratificado sistema social del Cuzco incaico. Las probanzas de nobleza y apelaciones contra la inclusión de nobles como tributarios indican siempre que lo que separaba a este grupo de la vasta masa de runa —aparte de la posesión de traslados (generalmente dudosos) de cédulas reales y genealogías— era su tradicional exención del tributo y del servicio personal. El ayllu de Sucusu, de San Sebastián, el más "real" de los ayllus de las parroquias del Cuzco, por ejemplo, tenía en 1768, 129 miembros (hombres, mujeres y niños), ninguno de los cuales pagaba tributo (ADC, Corregimiento, Ordinarias, Leg. 47, "Resumen Gral. de los Indios Tributarios... en la Parrochia de San Sebastián", 10-XI-1768). Otros ayllus de las parroquias del Cuzco tenían grandes grupos de nobles exentos de tributo, y el nuevo sistema fiscal atacó su situación social dentro de la sociedad indígena al intentar (algunas veces con éxito) reducirlos a la situación de tributarios. En un sentido, sin embargo, esta tendencia niveladora del sistema tributario reformado, era un aspecto relativamente menor comparado con la emergencia de un nuevo grupo de caciques en las comunidades de las regiones del Cuzco y Puno.

Antes de la rebelión de 1780 existía un número de mestizos e inclusive españoles en la red de relaciones de los cacicazgos en la sierra sur (O'Phelan 1985; Cahill 1986). La rebelión empeoró considerablemente este fenómeno. Pocos caciques dieron su firme apoyo a Túpac Amaru. En las provincias del Collao, muchos caciques que prestaron su apoyo, lo hicieron porque no había otra alternativa, otros huyeron hacia Chucuito y Arequipa. Muchos de los caciques que apoyaron a Túpac Amaru fueron muertos en batalla, ejecutados por sus captores o expulsados de sus cacicazgos. También hubo caciques realistas muertos en combate, pero muchos otros que se refugiaron o bien perdieron su posición durante el exilio, extraviaron los papeles necesarios para defender sus cacicazgos de otros pretendientes, después de la rebelión, otros vieron destruidos o robados sus bienes durante la misma, y por lo tanto no estaban en capacidad de proveer, en algunos casos, la fianza necesaria que respondiera por la recolección del tributo, o también carecían del grado necesario de riqueza para mantener o conseguir autoridad dentro de sus comunidades (Cahill 1986). Por lo tanto, el desgaste originado en su participación en la rebelión debilitó severamente la estructura de autoridad indígena en la sierra sur, así como socavó la habilidad de las comunidades para defender sus recursos de las incursiones de forasteros.

Este socavamiento de la autoridad indígena fue agravado por la política de la corona, adoptada como consecuencia de la rebelión, de abolir cacicazgos gradualmente hereditarios, y nombrar a españoles, por lo menos interinamen-

te, así como a acelerar la restauración del control, realista sobre las comunidades indígenas y la recuperación de la hacienda local por medio de una rápida y eficiente recolección del tributo, que había cesado casi enteramente como resultado de la rebelión. Debe enfatizarse que la entrada de españoles y mestizos en los cacicazgos después de 1780, fue un fenómeno que afectó a cada partido de las regiones del Cuzco y Puno. Pocos pueblos parecen haber escapado a tener a un español como cacique por algún tiempo durante las cuatro décadas previas a la independencia, y una vez que un español había entrado a un cacicazgo, era casi siempre sucedido por otro español. Este es el testimonio del subdelegado de Calca y Lares en 1798: "que a mi ingreso a este partido encontré todos los pueblos y ayllus con sus respectivos caciques españoles titulados y posesionados en este ministerio" (ADC, Real Audiencia, Asuntos Administrativos, Leg. 160, "Expediente sobre el Auto Acordado para que se recojan los nombramientos de casiques de todos los partidos del distrito", 26-IV-1798).

Durante la década de 1790 la Real Audiencia del Cuzco trató de impedir este "intolerable y pernicioso abuso... de nombrar a personas españolas y de otras castas por casiques gobernadores de los pueblos, o ayllus de indios" (*Ibid.*) y la consecuente explotación de los recursos y labores indígenas. Sin embargo, tal como lo señaló el subdelegado de Lampa, al término de la rebelión de 1780, todos los subdelegados habían sido instruidos para dar preferencia a españoles sobre los indios en el nombramiento de recaudadores y caciques, orden que fue indirectamente reforzada por la real cédula de 1790. Una inspección de los subdelegados por la Audiencia de Lima, en las regiones del Cuzco y Puno, indicó que ellos siguieron realmente tal práctica.

La Real Audiencia falló en el control del abuso porque, en el análisis final, su creencia de que los españoles no debían ser premiados con los cacicazgos estaba en conflicto no sólo con provisiones reales tempranas sino también con el imperativo fiscal de la corona. A pesar del convencimiento de la Audiencia de que la justificación para tener a los españoles como caciques se basaba en que eran "personas abonadas" eran "un efugio, o pretexto falso" (*Ibid.*), subdelegado tras subdelegado insistieron en que el ramo tributario sería nocivamente afectado si se les obligaba a colocar indios en los cacicazgos. Sostenían que los españoles eran necesarios para controlar las comunidades que, como ellos afirmaban, no pagarían tributo por propia voluntad y, aun más, los caciques indígenas "han de mirar por los de su casta" (*Ibid.*; ver también ADC, Real Audiencia, Asuntos Administrativos, Leg. 162: "Expediente sobre caciques de sangre en la Intendencia de Puno", 29-VI-1800). Una objeción más seria para permitir a los indígenas acceder a los cacicazgos se basaba en la incapacidad de muchos pretendientes para pagar la fianza demandada previamente de cada recaudador. Finalmente, la Real Audiencia, ante estos argu-

mentos fiscales, se contentó con la insistencia de que los subdelegados podían nombrar a quien les pareciera como recaudadores, con tal que éstos no ostentaran el título de cacique, pero aquellos nombrados se continuaban llamando a sí mismos "caciques recaudadores", y eran reconocidos como tales por las comunidades. Los subdelegados insistían en que eran las únicas autoridades responsables de la recolección del tributo en sus respectivos partidos, sosteniendo que los intendentes no debían tener injerencia en la misma, petición ratificada por la Audiencia.

Por lo tanto, luego de una lucha administrativa que duró varios años, la Audiencia terminó capitulando frente a los subdelegados, aun al punto de endulzar su autoridad frente a los intendentes. Como siempre, las buenas intenciones de la corona de proteger a la población indígena de la explotación excesiva, fracasaron en su propio imperativo fiscal. Desde alrededor de 1800, entonces, generalmente se daba luz verde a los criollos locales para entrar en los cacicazgos, lo que quiere decir que se les permitía explotar al sector indígena tanto como quisieran. Aunque la Real Audiencia se esforzó por proteger a los indígenas en casos individuales, en general las demoras que el sistema legal permitía a los demandados eran usadas por los criollos locales para frustrar sus órdenes y decretos.

La sociedad andina en la sierra sur en el período colonial tardío presenta, por lo tanto, no sólo un escenario de creciente explotación, sino de erosión de la estratificación tradicional; la captura de los cargos políticos indígenas por parte de criollos y mestizos y, consecuentemente, un nuevo asalto a las tierras comunales. La respuesta de los ayllus no fue otra que pasiva. Una concentración en la ola de motines y revueltas que culminó en la rebelión de 1780 y, por cierto, en proyectos de "mesianismo" y supuestamente "utópicos", tiende a oscurecer la circunstancia de que el principal medio de resistencia indígena en el período colonial no era la protesta política pública expresada en motines, revueltas, rebeliones e invasiones de tierras, sino más bien el litigio a través del sistema judicial, corrupto, aunque esto era generalmente a nivel local. Sin embargo, eso también fue entendido por caciques y comunidades indígenas, por lo cual las comunidades buscaron con frecuencia la reparación legal de sus daños en la Audiencia de Lima. Tal opción era, sin embargo, una alternativa cara, y quizás una razón para los numerosos motines y revueltas locales y localizadas del siglo XVIII; era como un medio para llevar a la noticia de la corona los agravios de la sierra, sin considerar la costosa travesía hasta Lima para un litigio más caro aún, y que podía durar años.

Luego de la supresión de la rebelión de Túpac Amaru, no era posible para los ayllus de la región del Cuzco una estrategia de protesta abierta y violenta.

ta, aunque ésta fuera limitada. Una fuerte presencia militar basada en la misma ciudad del Cuzco, una más amplia red de relaciones de milicias provinciales guiadas por élites criollas locales temerosas de una guerra de castas, y la gran dislocación y ruptura de la sociedad indígena como resultado de la rebelión, hicieron que la protesta violenta y colectiva fuera no sólo poco práctica, sino suicida. Por consiguiente, tanto los indios individualmente, como los ayllus, continuaron la larga tradición de protestas judiciales como la única alternativa viable. Luego, en 1787, la fundación de la Real Audiencia del Cuzco ofreció a los ayllus, individuos y facciones en las comunidades, la generosa oportunidad de una reparación legal de los agravios, de la que tan conspicuamente habían carecido antes de la rebelión. La Audiencia fue inundada de quejas indígenas contra la nueva ola de explotación generada por la captura criolla de los cacicazgos, los ayllus enfrentados con caciques que ya no pretendían servir a los intereses comunales y menos honrar las obligaciones de reciprocidad, demostraron su elasticidad y capacidad de recursos, delegando su autoridad interna —aunque no poder *de jure*— a los principales, segundas y grupos de antiguos "cargueros". Tales individuos y grupos llevaron acción judicial de retaguardia contra las incursiones de caciques y recaudadores criollos y mestizos en las tierras comunales, tanto como contra el uso del trabajo impago y la extracción del excedente indígena por medio de repartos ilícitos. A pesar de su decapitación, los ayllus continuaron su función en una forma políticamente efectiva. Demostraron ser hábiles en el uso del sistema legal para frustrar muchas instancias de explotación. Si los odores peninsulares de la Audiencia apoyaron muchas quejas indígenas, la capitulación de la Audiencia (en asuntos fiscales) ante los subdelegados, aseguraba que, desde alrededor de 1800, sus decisiones en favor de las comunidades podían ser rara vez eficazmente ejecutadas. Tal capitulación significó que la continua presencia de criollos y castas en los cacicazgos continuaría como una gangrena permanente, un "Caballo de Troya" en la sociedad indígena más allá de la independencia.¹

Aun cuando esta estrategia de resistencia a través del aparato judicial español representaba la continuación de la estrategia defensiva desarrollada por la sociedad indígena desde el siglo XVI, parece haberse intensificado en la región del Cuzco después de 1780. Si esta impresión proviene, en parte, de la circunstancia de que el establecimiento del sistema de intendencias, en 1784, generó una mayor cantidad de documentación administrativa y judicial que la que tenía el corrupto e ineficiente sistema de corregimientos, la verdadera explicación es-

1. Los cacicazgos fueron abolidos inmediatamente después de la independencia, pero los "recaudadores" y "cobradores" se mantuvieron, operando en algunos casos como *caciques* de facto.

tá en el establecimiento de la Real Audiencia en 1787, que permitió a los ayllus, por primera vez, un acceso fácil, abierto y barato a la reparación legal, hasta que hacia 1800, la autoridad local de los subdelegados y sus agentes en los cacicazgos comprendieron que tanta protesta sería inútil. Cuando estalló la revolución de 1814, la Audiencia del Cuzco fue vista, paradójicamente, como enemiga por los criollos locales, cuya excesiva explotación de los ayllus trató de controlar, y por la sociedad indígena, precisamente porque la Audiencia no logró controlar tales abusos.

Sin embargo, este progreso judicial está en fuerte contraste con previas formas abiertas de resistencia andina, expresadas en movimientos milenaristas y motines y revueltas locales. En los últimos años Juan Ossio y Franklin Pease han llamado la atención sobre la persistencia de creencias milenarias, manifestadas ocasionalmente en rebeliones abiertas, mientras que Manuel Burga y Alberto Flores Galindo continúan desarrollando su concepto de "utopía andina". Este vago concepto explora, en algunos aspectos, el mismo fenómeno que Pease agrupa bajo el título de "mesianismo andino" o "la continuidad de la actividad resistente de la población andina, manifestada en la formación de una imagen mesiánica". Pero allí está la diferencia crucial, puesto que Burga y Flores pueden acomodar otras formas de protesta bajo la noción de "utopía". Sin embargo, al explorar el encuentro de lo andino con los regímenes colonial y republicano, estos conceptos contienen el peligro potencial de extraer de sus contextos locales y cronológicos las formas de protesta más espectaculares y exóticas, y de dejar de lado las formas más prosaicas y quizás más creativas de protesta y adaptación que ocurrieron con cotidiana frecuencia. Sin embargo, tales "proyectos de resistencia" necesitan, ciertamente, ser explorados y también delineados geográficamente, para descubrir su distribución, frecuencia geográfica y cronológica. Dada la naturaleza incansable de la explotación colonial, y aun admitiendo la persistencia de conceptos específicamente andinos de causalidad histórica y de cambio, ¿por qué los movimientos mesiánicos y las violentas protestas abiertas ocurren sólo en determinados lugares de los Andes? El asunto se convierte aun en más apremiante si aceptamos la idea de una "utopía andina permanente" que es fundamentalmente una expresión de un rechazo al forastero. Mientras la investigación de tales conceptos está quizás, todavía, en su infancia, algunas investigaciones recientes sugieren el período de 1809 a 1813 como una coyuntura fructífera donde continuar este tema.

El Interregno liberal: 1808-1814.

Esta época fue el crisol de la independencia latinoamericana, provocada por el colapso político y militar de España: los americanos se encontraron con que se esperaba que fueran leales a la metrópoli, mientras que ellos inten-

taban absorber una plétora de noticias confusas que únicamente podían ser interpretadas como indicios de una destrucción total de poder imperial: la península invadida por el ejército francés; la captura y el exilio de dos reyes españoles, los cuales abdicaron; la coronación de José Bonaparte, hermano de Napoleón, como rey de España; la formación de muchas juntas regionales que se fusionaron en una junta central, la cual también se disolvió dejando un consejo de regencia que, en su momento, fue reemplazado por las Cortes de Cádiz. Fue, esta última, una institución de dudosa situación constitucional, que buscó no sólo resistir al invasor francés, sino también llevar a cabo una reestructuración liberal y revolucionaria, tanto de España como del imperio. En la teoría jurídica española había un corpus de obras que sostenían que, en caso que el monarca estuviera ausente o fuera incapaz de reinar, la autoridad debía volver al pueblo. Esto era lo que proveía la base para la validez de las juntas revolucionarias de España y, finalmente, de las Cortes de Cádiz. Por supuesto que en las colonias había un amplio consenso sobre esta idea, siendo la diferencia que los americanos la interpretaban como que la autoridad era devuelta a los americanos mismos. El propósito práctico de estas interpretaciones conflictivas de una antigua doctrina escolástica medieval, llevaron a casi quince años de guerra —la mayor parte de guerra civil— en las Américas.

Entre 1808 y 1814 las colonias fueron inundadas por una inacabable corriente de decretos, órdenes y proclamaciones de las varias autoridades políticas en España. Las noticias de estos sucesos fueron difundidas a los americanos por medio de anuncios públicos, a través de una prensa limitada, y mayormente fueron distribuidos a los partidos por los subdelegados y, desde el púlpito, por los curas. A pesar de la limitación y dificultad de comunicaciones de la época, los peruanos de todas las clases y castas estuvieron informados del desarrollo de las actividades políticas y militares en España y en cualquier otro lugar del imperio y, especialmente de las reformas radicales de las Cortes.

Sin embargo, muchas de estas reformas parecieron retar la estructura de poder en las colonias; el efecto de medidas tales como la abolición del tributo fue de dudoso mérito para algunas comunidades, porque la abolición y la nueva "igualdad" los hizo susceptibles a un conjunto de otros impuestos, tales como la alcabala, de la cual hasta entonces habían estado exentos (Hunefeldt 1978).² Sin embargo, la abolición del tributo erradicó de golpe muchas de las

2. La sociedad india, sin embargo, había estado cada vez más sujeta a la alcabala desde la década de 1770: Cf. O'Phelan 1983: 113-128. Para un caso anterior, en que un indio principal fue obligado a pagar alcabala, ADC, Corregimiento, Ordinarias, Leg. 39, "Autos ejecutivos... contra los bienes... de Don Diego Chascarimay", 7-I-1775.

bases de la autoridad de los caciques y aun de los segundas, y lógicamente quitó a los caciques algunos beneficios que habían mantenido en virtud de su función como recaudadores, por ejemplo, el derecho automático a tierras cacicales y al trabajo libre en las mismas. Al mismo tiempo, la abolición del tributo liberó a los ayllus no sólo de la carga misma, sino también trajo consigo la capacidad para liberarse de los caciques tiránicos, ya fueran indígenas, criollos o mestizos. Aun no es claro cómo esto funcionó en la práctica; el período entre 1808 y 1814 es de considerable confusión administrativa, circunstancia que se refleja en la documentación existente de la época. Sin embargo, un inusual documento del Cuzco de 1814 da alguna indicación acerca de lo que significó la abolición del tributo para un sector de la sociedad indígena.

Es claro que para finales del período colonial existían considerables desigualdades de riqueza dentro de la sociedad indígena, entre caciques, segundas, hilacatas y comuneros; había ayllus en los cuales todos tenían suficiente tierra, mientras que en otros las tierras comunales no eran suficientes para el número de tributarios, mucho menos para los forasteros. Había una cierta tensión entre el bienestar individual o familiar y el de la comunidad. Pero la división más rígida estaba entre la red de relaciones de los caciques —algunos ricos, otros pobres— y el vasto número de runas. Bajo las ordenanzas del Perú, se permitió a los caciques doce topos de tierras cacicales así como la suficiente mano de obra libre para trabajarlas (Cahill 1986). Ahora, algunos caciques tenían mucho más de 12 topos —realmente, algunos eran hacendados— y otros tenían aun menos, pero no hay duda que tales tierras, localizadas usualmente en sitios privilegiados, constituían la principal atracción de un cacicazgo. Tales tierras estaban, salvo en el caso de algunos "cacicazgos por línea recta de sangre", vinculadas directamente a la continua operatividad del sistema tributario. Cuando por un decreto de las Cortes del 13 de marzo de 1811 fue abolido el tributo, lógicamente estas tierras debían haber regresado a la corona, pero hay poca evidencia de que ocurriera este hecho, y el problema estaba en cualquier caso, resuelto con el restablecimiento del tributo el 10 de marzo de 1815.

Sin embargo, entre tanto en el Cuzco las autoridades parecen haberse movido para tomar el control de las tierras cacicales. De cualquier modo, éste parece ser el significado de un documento del Archivo Departamental del Cuzco que se refiere al arrendamiento de las "tierras de cacicazgo" en el cercado del Cuzco a los caciques de las parroquias (ADC, Intendencia, Real Hacienda, Ley. 216, "Sobre arrendamiento de tierras de Cacicazgo", 15-IV-1812). En 1812 tales tierras fueron arrendadas a sus poseedores —los caciques— con efecto desde el 1º de agosto de 1811; los caciques pagaron entre 1 t 45 pesos por año por el derecho a trabajar la tierra que, en muchos casos, había sido de

sus familias por generaciones. Las cantidades comprometidas no eran grandes: las tierras de los cuatro ayllus de la parroquia del hospital fueron arrendadas en 28 pesos 4 reales; los 13 ayllus de San Jerónimo contribuyeron con 176 pesos 4 reales; los 13 ayllus de San Jerónimo contribuyeron con 176 pesos 4 reales, y los 9 ayllus de San Sebastián con 75 pesos y 2 reales.

Sin embargo, las otras parroquias del Cercado revelan una sorprendente distinción en el tratamiento de caciques hereditarios y nombrados. Al haber, durante 30 años, discriminado activamente a los caciques hereditarios, salvo aquellos que se habían distinguido como comandantes realistas en 1780, la corona parece ahora haber decidido favorecerlos, o bien haberse visto forzada a hacerlo en virtud de los títulos de tierras en posesión de los caciques. Pero, mientras a otros caciques les fueron arrendadas sus propias tierras, dos caciques de la parroquia de Santiago estuvieron exentos porque pudieron probar su título "por línea directa de sangre", mientras que otro cacique de la parroquia tuvo su caso pendiente sobre las mismas bases, y aun otro, en Santa Ana, estuvo exento en base al "cacicazgo de sangre". Otros caciques de Santa Ana, y todos los de San Blas y San Cristóbal, no fueron afectados en absoluto por esta medida, ya que éstas eran "tan escasas de tierras que no alcanzan a los indios tributarios, pues éstos se ven precisados a vivir en haciendas y a ocuparse con otros ejercicios, para su sustento, y por consiguiente no hay tierras que posean los caciques" (*Ibid.* Marcos Forton (Subdelegado del Cercado) a Martín de la Concha y Xara, 22-VII-1812). Podría parecer, entonces, que la abolición del tributo pudo haber dañado más los intereses de un nuevo tipo de cacique, fuera criollo, mestizo o indio, mientras que los caciques tradicionales "de línea recta de sangre" pudieron permitirse, aunque fuera sólo entre 1811 y 1815, alguna protección de los efectos de las reformas de las Cortes. Sin embargo, todavía no ha salido a la luz ninguna evidencia concerniente a los caciques de las otras diez provincias sujetas a la intendencia del Cuzco, precisamente de aquellas áreas en las que habían tenido mayor éxito los criollos en la usurpación de los cacicazgos.

Mientras al confusión administrativa debida a la variable situación política en España hace difícil reconstruir la historia de esta época; el malestar social que acompaña a los decretos de las Cortes y la promulgación de la Constitución de 1812 han sido analizados por Christine Hunefeldt (1978) para la región de Huánuco. Allí, un intento de los criollos locales para involucrar a los ayllus en una trama contra los peninsulares del área finalizó con el inicio del levantamiento de los ayllus sin esperar la iniciativa criolla. Ellos tomaron y saquearon la ciudad de Huánuco, sin diferenciar entre la propiedad criolla y pe-

ninsular y, dejaron claro que ellos tenían la intención de participar en todas las futuras decisiones políticas.

Al mismo tiempo, en la región de Huánuco, se dio una toma de tierras por la comunidad de chacos (Hunefeldt 1978). Los comuneros fueron guiados por el alcalde y por un tal Joséf Evangelista, llamado Upayacu por sus seguidores. El insistía en que el dueño devolviera las tierras porque "ya es otro tiempo". Mientras tanto, en Tarma, un grupo indígena planteó una demanda sobre todas las casas y haciendas del lugar. Este reconocimiento de que habíase iniciado una nueva época, encuentra una resonancia más explícita al mismo tiempo en las regiones de Huancavelica y Cuzco.

En la región de Huancavelica, Franklin Pease ha llamado la atención sobre un movimiento mesiánico presidido por Santiago, representando aparentemente una divinidad local anterior a la colonia, y los Wamani. El movimiento salió a la luz cuando una multitud intentó ingresar a una iglesia en Lircay para que Santiago, a través de un tal Pedro Alanya, pudiera predicar desde el altar mayor. Según Pease, "este acto fue el último de una serie de reuniones rituales... destinadas a propiciar el retorno a una época pasada más venturosa", o en las palabras del supuesto Santiago, "llegó el tiempo de renovar los pasados" y "ahora vuelvo para que volváis a los tiempos anteriores" (Pease 1974). En contraste con los movimientos sociales de la región de Huánuco, el caso de Lircay no lleva referencia a la nueva era política iniciada en 1808. Un relato similar del Cuzco en 1812, indica, sin embargo, que tales creencias podrían relacionarse con las expectativas divulgadas por los decretos de las Cortes y por la Constitución de 1812.

En 1811 el cura de Yaurisque, partido de Paruro, explicó la abolición del tributo por las Cortes a sus feligreses de tal modo que ellos entendieron que en lo sucesivo no necesitarían tener consideración a cualquiera de los "jueces"; los indios de la doctrina celebraron las noticias con un alboroto. Esta referencia a "jueces" parece ser una alusión a una orden de las Cortes aboliendo la plétores de magistraturas en el imperio, y se repitió en otro caso en el partido de Quispicanchis al año siguiente. En 1812 se suponía que Marcos Garcés Chillitupa, el poseedor del prestigioso cacicazgo de Oropesa, había incitado a sus indios a desobedecer a cualquier "juez español", y que ahora no tenían otro jefe que él; a la usanza de la época, "juez español" se refiere, ciertamente, tanto a criollos como a peninsulares. Quizás de mayor significado aún fue que él predicó que venía un tiempo en el que ellos regresarían a "antiguo ser, y modo de vivir, por averse coronado ya en el Perú un descendiente del último rey del Pe-

rú".³ La denuncia de Chillitupa por el cura de Oropesa fue glosada por Manuel de Vidaurre, el oidor que oyó los cargos, posiblemente porque Pumacahua era en ese tiempo presidente interino de la Audiencia, y había pocas tropas disponibles, si es que se hubiera producido inmediatamente un levantamiento en el Cuzco.

Sin embargo, la participación de Chillitupa era inquietante. Como Pumacahua, había sido un héroe realista en 1780, nombrado "teniente Coronel de las ocho parroquias" por Avilés (CDIP, II, vol. III: 445) y en 1812 era todavía teniente coronel en la milicia de Quispicanchis. Más aun, pertenecía a una familia que remontaba sus orígenes hasta Huayna Cápac. Ahora bien, las probanzas de nobleza son documentos que deben ser usados con el máximo de cuidado: hay falsificaciones, alteraciones y omisiones cruciales; hay individuos que reclaman descender de antepasados ilegítimos; hay una creencia disfrazada como un hecho. Sin embargo, las credenciales de la familia Garcés Chillitupa, presentadas en 1771 y 1783 como parte de su reclamo al cacicazgo de Zurite, proporcionan evidencia convincente de que Marcos Garcés Chillitupa debe ser considerado como uno de los miembros más importantes de la nobleza indígena cuzqueña.

En 1771 y 1783, los hermanos Esteban y Tomás Puma Gualpa Garcés Chillitupa presentaron sus probanzas a los sucesivos corregidores de la ciudad del Cuzco, incluyendo los traslados y los extractos de probanzas anteriores y cédulas concedidas a la familia de 1545, 1553, 1630, 1679 y 1686, basándose en las cuales ellos reclamaban ser descendientes —como era costumbre en tales casos— de Inga Roca y Viracocha Inga.⁴ La sucesión corría a través de su padre, Gregorio Puma Gualpa Chillitupa, su abuelo Sebastián Chillitupa, y su tatarabuelo el alférez real Lorenzo Puma Gualpa Chillitupa, todos ingas de San Sebastián. En la probanza de 1630, los hermanos Juan y Sebastián Garcés Chillitupa dicen ser "de la casta, y descendencia así paternos como los ma-

3. Para el caso de Yaurisque: ADC, Intendencia: Gobierno, Leg. 149. Cura de Yaurisque al Subdelegado de Paruro, 29-X-1811. El incidente de Oropesa está en: ADC, Intendencia, Leg. 149, "Sumaria información recevida a pedimento del D.D. Juan José Palomino Cura propio de la Doctrina de Oropesa, contra Dn. Marcos Chillitupa", 1813.

4. ADC, Corregimiento, Ordinarias, Leg. 57. "Provanza de nobleza de Dn. Estevan y Dn. Thomas Puma Gualpa Garcés Chillitupa", 11-IV-1771 y 14-VI-1783. El expediente contiene traslados de una real cédula de Carlos V, de 9-III-1545 (Valladolid), una petición de 1553, una información de filiación de 1-VII-1630, una petición del 11-X-1679, y un memorial de 13-IV-1686.

ternos de Guainacapac Inga, y de Viracocha Inga". Su bisabuelo Pedro Poma Gualpa "fue primo hermano de doña Juana Marca Chimbo Coia que en la lengua quiere decir Reina vecina que fue encomendera... (y)... la dicha Coia era legitima hija del dicho Guainacapac Inga que una hermana suya era madre del dicho Don Pedro Poma Gualpa el qual fue casique de los Ingas orexones de la dicha Coia". Además, Juan Poma Gualpa fue elegido "Alferez Real de los Ingaconas, y sacó el estandarte real un día de la fiesta del señor Santiago, que este cargo no suelen sacar indios particulares sino ingas verdaderos, y conocidos de ilustre y sangre". En 1679, Don Lorenzo Garcés Chillitupa, el tatarabuelo de los pretendientes, es descrito (aunque hijo natural) "en posesión de gozar de todas las preeminencias concedidas a los hijos, nietos y descendientes de Ingas y especialmente de ponerse al insignia de la Mascapaicha de Borla colorada". Este mismo testimonio también enfatiza que entre los Ingas de las ocho parroquias "se hace mucho reparo" en el uso de la mascapaicha y "que a los que reconocen no ser merecedor de dicha insignia se lo impiden y no consienten en que se la pongan".

Ahora bien, no están claros los lazos de parentesco precisos entre Marcos Garcés Chillitupa y Esteban y Tomás Puma Gualpa Garcés Chillitupa. Lo que se puede ver es que ambos, Marcos y Esteban, sirviendo a Pumacahua, habían comandado tropas contra Túpac Amaru en 1780-81. Marcos Garcés Chillitupa había sido en 1780 uno de los principales caciques nobles, con los cuales Túpac Amaru intentó forjar una alianza (CDIP, II vol. II, "Confesión de Micaela Bastidas": 715). Aun en 1812, como teniente coronel, su prestigio y experiencia militar lo hacían potencialmente un peligroso foco de descontento. Si nada salió del caso Chillitupa, queda como una muestra clara del potencial transformador que la influencia de los acontecimientos e ideas peninsulares entre 1808 y 1812 podía tener en los, hasta ahora, miembros leales de la nobleza indígena, especialmente entre aquellos de rango militar.

Parece que tenemos, entonces, la misma inquietud en la región del Cuzco, ocasionada por los decretos de las cortes y la promulgación de la constitución de 1812, que Hunefeldt ha analizado para la región de Huánuco y que Pease también ha detectado para la región de Huancavelica, aunque en este último caso hace falta una mención sobre la influencia de los eventos o ideas peninsulares; sin embargo, tanto en Oropesa como en Lircay, y posiblemente también en Chacos, existió una especie de creencia milenarista de que el mundo había sido "puesto al revés" otra vez. Como lo ha expresado Pease, al tratar el "mesianismo andino":

"La invasión española inauguró... una época de caos cósmico en los Andes, que suponía una inversión del mundo... Un nuevo Pachacuti andino

significará... la reversión del mundo que inaugurará una nueva edad de oro" (Pease 1982: 66).

Aun así, el malestar de Oropesa y Lircay representa solo dos casos registrados, y estas situaciones excepcionales ocurren dentro de una plétora de protestas indígenas contra la múltiple forma de explotación de los nativos andinos por los subdelegados, caciques, curas, hacendados y otros. Es decir, es sorprendente que sólo dos instancias de esta creencia milenarista hayan sido registradas en el mismo momento en que la estructura política y administrativa del imperio español se había realmente "colocado al revés", cuando, como todos sabían, el *tayta* español había sido barrido del poder por un conquistador extranjero, de la misma forma que el último Inca había sido capturado y humillado por Pizarro.

¿Son, entonces, el "mesianismo" y la "utopía andina" excepción a la regla general? ¿Por qué, en un momento de caos político y de protesta extendida, hay sólo dos instancias de una creencia milenarista registrada, que podrían sostener al noción de una "utopía" permanente y subyacente que sólo esperaba la llegada de una época prestigiosa en la cual expresarse abiertamente? El período entre 1808 y 1812 fue tal época; ¿recae la falla únicamente en la documentación burocrática, formulista, de la cual emerge nuestra evidencia acerca de los movimientos sociales? la regla general para la protesta indígena era, en ese momento, de un frecuente litigio contra el explotador a través del sistema judicial, complementado con una alianza ocasional con un subdelegado, cura o hacendado contra un desafío más inmediato, y por invasiones ocasionales de tierras (Hunefeldt 1978, 1983; Reyes Flores 1983; O'Phelan 1983; Cahill 1984 b). Todo el estilo de la protesta indígena posterior al período de 1780 indica, más aun, que tales conflictos existían a nivel del pueblo o de la doctrina. Esas creencias milenaristas aparecen como excepciones a la regla general de una protesta judicial metódica, y los conflictos políticos fueron de naturaleza abrumadoramente local en el Cuzco colonial tardío, son casos a tener presentes cuando se considera un tipo muy diferente de movimiento indigenista, como el de Ocongate en 1815, que comenzó como una contribución a la revolución del Cuzco de 1814, pero que rápidamente tomó un carácter propio.

El movimiento de Ocongate

La incorporación de Mateo Pumacahua a la junta revolucionaria, poco después del estallido de la revolución, el 3 de agosto de 1814, conllevó una casi inmediata respuesta positiva de un número de comunidades indias de la región del Cuzco. El futuro dirigente del movimiento de Ocongate de 1815, Jacinto Layme, viajó cuatro veces a la ciudad del Cuzco entre agosto de 1814 y

febrero de 1815, a ofrecer sus servicios a Pumacahua y a los Angulo para la causa de la "revolución de la patria", como era localmente conocido el movimiento. En su última visita al Cuzco, Layme fue acompañado por "seis a ocho principales indios", y regresó al Cuzco afirmando que había sido nombrado "general... de los Indios" (ADC, Intendencia, Causas Criminales, Leg. 116: "Expediente criminal seguido contra Jacinto Layme y su hijo Carlos Layme por la complicidad en la reboolución de Ocongate", 1817: f.1), por los dirigentes revolucionarios, aunque esto fue discutido más tarde. Lo que es cierto, sin embargo, es que José Angulo y Pumacahua nombraron como "casiquez u gefes" a Mariano Melo, Fernando Sayhua y Sebastián Curasi (un yerno de Layme), mientras que Vicente Angulo nombró a Anselmo Melo como cacique de Ocongate (Ibid: ff. 1-2). Mientras que los Melo se comprometieron a proveer a Pumacahua de soldados, y de hecho condujeron tropas indígenas a la batalla de Umachiri, parece dudoso que Layme hubiera sido realmente nombrado general, porque si era "indio" no era "principal", sino más bien consiguió su dominio sobre los indios, y aun sobre los principales de Ocongate, por otros medios.

Luego de su regreso a Ocongate a principios de febrero de 1815, Layme inició la organización militar de los indios del lugar. La revolución del Cuzco estaba llegando entonces a su fin, a consecuencia de varias derrotas, y había rumores persistentes de que una contrarrevolución estaba siendo organizada desde dentro de la misma ciudad del Cuzco, aparte de la contraofensiva realista dispuesta por el virrey Abascal y comandada por el general Juan Ramírez. A inicios de febrero, sin embargo, la principal amenaza realista pareció concentrarse en Paucartambo, donde los Oidores de la Real Audiencia habían sido, junto con otros peninsulares y criollos realistas, mantenidos en una cierta cautividad, y desde donde se pensó que estaban preparando una contrarrevolución. Fue esta amenaza lo que Layme buscó encontrar, en particular, él sospechaba que los "españoles" (criollos) de Ocongate conspiraban contra la revolución. Sin embargo, no parece haber habido contacto alguno entre los realistas de Paucartambo y los criollos de Ocongate, quienes en cualquier caso parecen haber apoyado la revolución del Cuzco desde sus comienzos; realmente, ellos mandaron, por lo menos, una delegación a la ciudad del Cuzco. El oportunismo político del momento puede entretenerse en el caso del subsiguiente perseguidor de Layme, el alcalde de Ocongate, Mariano Dámaso Aparicio. El primer testigo interrogado en el juicio seguido a Layme alegó que Aparicio había sido inicialmente el director de las actividades de Layme y que había proveído a los insurgentes de dinero y coca, instruyéndolo para armar y organizar militarmente a la "Indiada" (Ibid. : f. 1.; este testigo fue Fernando Sayhua, uno de los tenientes de Jacinto Layme en la primera fase del movimiento). Ningún otro testigo presentó un alegato similar contra Aparicio y la pregunta sobre su participación

no prosperó después, pero estas circunstancias apropiadas se debieron en mucho al papel de Aparicio en la defensa de Ocongate contra las tropas de Layme y la subsiguiente derrota militar del rebelde, así como al hecho de que Aparicio era uno de los dos principales acusadores de Layme y, por lo tanto, tenía la oportunidad de censurar la formación del expediente. Si éste fuera el caso de un criminal actuando como fiscal, serviría también para subrayar no sólo el papel del oportunismo en los procesos revolucionarios, sino también la variable naturaleza de la revolución: Layme, antiguo subordinado de Aparicio, cambió para convertirse en el sitiador de Ocongate, y ahora amenazaba las vidas de la familia y amigos de Aparicio; la presencia de 3000 soldados indios rodeando su pueblo, que amenazaban "acabar con todo español" dio a Aparicio un nuevo y muy personal entendimiento del significado potencial de una revolución en los Andes. No es sorprendente que cambiara de bando, ciertamente forzado a hacerlo por las circunstancias aun antes de la contrarrevolución en la ciudad del Cuzco y de la llegada de la expedición comandada por Ramírez.

Sin embargo, Layme pudo haber estado aliado con los principales criollos de Ocongate durante la primera fase de la revolución del Cuzco, en febrero de 1815, estaba actuando independientemente, aunque con vínculos con otros insurgentes indios de los alrededores de Quiquijana, Marcapata, Ccatca y Conquepata (*Ibid.* : ff. 1, 2, 3, 5); quizás estas conexiones debían algo a la red de relaciones de los arrieros, porque, en años previos, Layme transportó productos agrícolas a las provincias altas, y Anselmo Melo, al momento de su nombramiento como cacique por Vicente Angulo, estaba vinculado con el arrieraje. Ahora, Layme afirmaba haber recibido una orden expresa de José Angulo para organizar militarmente a los indios de Ocongate, y de estar "a la mira de los traidores de la patria" (*Ibid.* : f. 32; ver también ff. 22, 24, 25, 29).

Cada ayllu fue organizado como una unidad militar separada, bajo el comando inmediato de su respectivo segunda, que era responsable de asegurar que cada indio fuera equipado con "buenos palos", así como una guaraca, mientras "los acomodados" debían asimismo, proveer los rejonos (*Ibid.* : f. 35r). No hay mención de la participación de los caciques hasta este punto. Sin embargo, se decía que Layme se había rodeado de alcaldes regidores indígenas y otros "que en forma de edecanes corría (*sic*) con sus órdenes" (*Ibid.* : f. 21v). El horario litúrgico y doctrinal existente proporcionaba el marco de trabajo esencial para esta militarización de la "indiada" que ahora había dejado de asistir a misa. Layme, alegando otra vez una orden expresa de José Angulo, "hizo marchar por los domingos en la plaza de Ocongate los indios en forma de ejercicios doctrinales" (*Ibid.* : f. 16), suplantando por lo tanto la función del cura. El sábado, "a oras del rosario" (*Ibid.* : f. 22r), Layme, acompañado por los alcaldes indígenas, regidores "y otros Indios más apersonados", con sus tropas

divididas en tres secciones, sitiaron el pueblo del Ocongate al ritmo de tambores y clarines. Habiendo ya conseguido por sí mismo los horarios de la doctrina y del rosario para su levantamiento, todo lo que faltaba para que completara su ejercicio litúrgico era comenzar el ataque al momento de la misa del domingo, lo que procedió a hacer.

Pero los residentes blancos de Ocongate se habían atrincherado en la iglesia, por lo cual Layme estuvo en condiciones de guiar a sus tropas, en tres grupos, a la plaza, sin encontrar ninguna oposición. Un testigo estimaba sus fuerzas en alrededor de 3000 efectivos. Mientras que una descripción más general se refería a ellos como "una tropa nunca esperada, y solo semejante a las de Túpac Amaru" (*Ibid.* : 29r). Todos los testigos criollos de la subsecuente investigación judicial insistían en que el propósito del ataque había sido "de acabar a los Españoles" (criollos), pero mientras esto parece representar también la creencia de los habitantes indígenas, ningún testigo sostuvo haber oído a Layme decir esto como una orden específica.

Las fuerzas de Layme fueron confrontadas por un pequeño grupo de criollos que salía de la iglesia, y que era comandado por Mariano Dámaso Aparicio y Lorenzo Gallarreta, ambos identificados por haber servido a la expedición Goyeneche al Alto Perú (*Ibid.* : f. 31v), pero que paradójicamente parecen haber apoyado también a la revolución del Cuzco. Enfrentados ahora con un levantamiento —o, más bien, una interpretación alterna del significado de la revolución del Cuzco— rechazaron a los invasores en virtud de su armamento superior. El que, de hecho, no se intercambiaron tiros se debió a la intervención del teniente cura de Ocongate, Manuel Flores, que "salió con capa, cruz alta y siriales con el efigie del Señor de Agonía que con el nombre de Tayacani adoramos con mucha deboción".⁵ Flores caminó entre las tropas indias reunidas, forzando a cada uno a besar al imagen del Tayacani hasta el tiempo que se dispersaron. Sólo Layme y una parte de sus tropas se mantuvieron en la plaza, pero con el retiro de muchos de sus seguidores, él también se vio obligado a dejar la escena; se retiró a las afueras del pueblo, donde reagrupó sus fuerzas. Sus tropas se mantenían viviendo del ganado de una hacienda que pertenecía a los coroneles Astete, y saqueando el almacén perteneciente a la misma hacienda. Mientras avanzaba el sitio, la facción criolla envió un mensajero a José Angulo en el Cuzco. Inmediatamente el caudillo mandó una orden con Luis

5. *Ibid.* f. 23; ver también ff. 27, 36 y 38. Tayacani es también el topónimo que señala el último punto del peregrinaje para la fiesta del Coyllur Riti. No hay, sin embargo, ninguna indicación en el expediente de que los insurgentes tomaran inspiración para su casuda del milagro del Coyllur Riti.

Melo, un cantor de Ocongate, hijo de un cacique del pueblo, recientemente nombrado, para que Layme viajara a la ciudad sin demora. Allí fue confrontado con el síndico Procurador de Ocongate, un sobrino del alcalde Mariano Dámaso Aparicio. Como resultado de esta confrontación, José Angulo, aparentemente negando que hubiera nombrado "general" a Layme, ordenó arrestar al dirigente insurgente, junto con su hijo Carlos, uno de los comandantes de la tropa (*Ibid.* : f. 26).

Ambos, padre e hijo, permanecieron en prisión hasta que la contrarrevolución que Jacinto Layme temía, se llevó a cabo en la ciudad un mes más tarde, cuando los principales realistas y los criollos oportunistas arrebataron el poder al régimen precario del Angulo. Layme y su hijo fueron liberados fortuitamente por un amigo anónimo, miembro de la facción de Angulo y, temiendo por sus vidas, tanto por parte de los partidarios de Angulo, como especialmente por parte de la facción revolucionaria, escaparon al Collao. Allí se encontraron con el cura insurgente Ildefonso de las Muñecas, que resistió a las fuerzas realistas hasta mayo de 1816, más de un año después de la represión de la revolución del Cuzco. Sin embargo, Layme negó que hubiera servido con Muñecas, o que había recibido alguna comisión del cura.

Mientras estaban en el Collao, los Layme tuvieron noticia de un levantamiento en Marcapata, dirigido contra la opresión del cura de ese pueblo. Ese informe parece relacionarse con una queja más antigua presentada contra el cura Luis Merino, por Manuel Champa y otros 15 indios de los cuatro ayllus de Marcapata en 1811. Su queja atestiguaba "una dura servidumbre e indesibles persecuciones que nos infiere ya como párroco, ya como casique que es de dos ayllus, ya también como cuñado del alcalde mayor de aquel pueblo, quien también es casique de los otros dos ayllus (ADC, Real Audiencia, Pedimento de Manuel Champa et. alii, 25-VI-1811). Ellos no pudieron asegurar la reparación en el juzgado eclesiástico ni en la Real Audiencia porque, en el primer caso, sus quejas formales habían sido presentadas al cura por un simpatizante dentro de la Curia, mientras que en el segundo caso el Protector de Naturales era un aliado de Merino y se negó a aceptar su queja. Entonces, tenemos aquí el extraordinario caso de un cura beneficiándose de la erosión de la autoridad india después de 1780 para apropiarse de un cacicazgo y explotar en su favor a los ayllus del pueblo. Ante la imposibilidad de la reparación judicial de sus daños, debido a las vinculaciones del cura tanto en la Curia como en la Real Audiencia, el único recurso que quedaba para los ayllus de Marcapata era la abierta rebelión; ellos, como los indios de Ocongate, encontraron la perfecta oportunidad de protestar contra la explotación de los criollos locales en el flujo de la misma revolución del Cuzco.

Uniéndose a los insurgentes de Marcapata, Layme estuvo en condiciones de reclutar más tropas indígenas en los distritos de los alrededores, y con esta nueva fuerza marchó sobre Ocongate una vez más. Según lo indicado en el testimonio de padre e hijo, Layme formó esta nueva expedición con el propósito de recobrar el valor de sus bienes embargados, saqueando los de los criollos de Ocongate, a los que tenía intenciones de matar. Si el motivo para esta segunda fase del movimiento de Ocongate era, a un nivel, la venganza personal, parece traducirse, en un sentido más amplio, en una guerra de castas, siendo su propósito la exterminación de cada criollo de Ocongate. Uno de los runa de Marcapata, capturado mientras servía como centinela, atestiguó que el propósito del levantamiento de Marcapata era "el de acabar con todo español, y mestizo, y existir solamente los Indios" (ADC, Intendencia, Causas Criminales, Leg. 116, "Expediente contra Jacinto Layme y... Carlos Layme...", ff. 5-6). Hay aquí, entonces, una diferente visión del significado de la revolución del Cuzco de 1814-15: como una oportunidad para devolver la tierra a los nativos andinos; un momento de venganza, de arreglar cuentas con los opresores de tres siglos, tanto criollos y mestizos como chapetones. La visión del centinela capturado sirve para recordarnos que cada individuo, clase o casta aportaba un significado particular a su participación en la rebelión de 1814, así como en 1780.

Los movimientos de Ocongate y Marcapata también sirven para llamar la atención sobre una más amplia participación indígena en la revolución del Cuzco, que de otra manera se hubiera perdido en la documentación realista de la época, que se concentra en Pumacahua, los Angulo, y el grado de participación de los principales criollos y corporaciones de la ciudad del Cuzco. Había, sin embargo, un radio de acción más amplio, que implicaba a los indios de Quiquijana, Ccacta y Colquepata. Sabemos de importantes dirigentes indígenas insurgentes, quizás el equivalente a los "capitanes" de Túpac Amaru (como Tomás Parvina), aunque con mayores posibilidades de iniciativa; uno o dos de estos caudillos pueden haber sido actores enteramente independientes. Las fuerzas de Layme en el cerco inicial de Ocongate fueron reforzadas por los indios insurgentes de Quiquijana, comandados por el "indio" Ignacio Huitucollo, del ayllu Callatiacc, y "José Quispe o Cruz", el alcalde del ayllu Ochacc. También se hace mención de "el principal insurgente" Huamantapara, de algún lugar del Collao, que también había fomentado el levantamiento en Marcapata; este misterioso revolucionario había mandado a Layme instrucciones militares detalladas, concernientes a las tácticas y el reclutamiento durante el cerco inicial de Ocongate (*Ibid.*: ff. 1-2). El levantamiento de Marcapata fue dirigido por Agustín Villacorta y Francisco Niñahuaraca, de quienes se decía que también habían recibido órdenes de Muñecas (*Ibid.*: ff. 53-55). Desafortunadamente, no hay información disponible sobre la precisa situación social de estos in-

surgentes indígenas, ni si, como Muñecas, continuaron ellos sus actividades revolucionarias, ya fuera en el Alto o Bajo Perú, mucho después de la represión de la revolución del Cuzco.

Por otro lado, estamos mejor informados sobre la procedencia social de Jacinto Layme. Se autodescribía como un "natural" del pueblo de Ocongate, "de oficio labrador". Es igualmente claro que era un indio de estancia, y no parece haber sido nunca un cacique, segunda, alcalde o regidor; aun después del estallido de la revolución en el Cuzco, fue pasado por alto por Pumacahua y los Angulo cuando nombraron caciques, "jefes" y mandones para Ocongate. Entonces, ¿cómo fue posible que un indio labrador de estancia llegara a dirigir un movimiento que movilizó a 3000 soldados? No hay muchos indicios de que Layme poseyera una personalidad carismática, salvo por un testimonio que indica que Layme "despuntaba mucha autoridad y magisterio" (*Ibid.* : f. 32) en vísperas del cerco de Ocongate. Una respuesta parcial puede, sin embargo, armarse con algunos trozos de información accesorio incluidos en el expediente criminal contra Jacinto y Carlos Layme. Mientras Jacinto Layme se describía a sí mismo como "de oficio labrador", la mayoría de los testigos lo señalaba como "de oficio danzante". María Rostworowski nos ha recordado recientemente el importante papel ceremonial y religioso de los danzantes en la sociedad andina de los siglos XVI y XVII, y su incomparable importancia en el movimiento del Taqui Onqoy de la segunda mitad del siglo XVI es bien conocida (Rostworowski 1984: 51-60). Además, funcionarios peninsulares de la Real Audiencia del Cuzco después de 1787 hicieron esfuerzos para limitar las actividades de los bailarines en la región, en parte porque el gasto indígena en las fiestas reducía la cantidad de excedentes disponibles para el pago de impuestos, pero principalmente por su potencial para encender disturbios políticos (para mayores detalles, Cf. Cahill 1986). Las actividades de Jacinto Layme sirven para confirmar que tales temores no eran del todo imaginarios.

Si tal oficio tradicional ayuda a explicar el ascendiente político de Layme en Ocongate, otra posible fuente alternativa de su autoridad era su esposa Dorotea Huarcaya. Después que el movimiento de Layme fue decisivamente aplastado, se presentó una denuncia contra ella "de que engañaba este becindario con la superticiosa (*sic*) creencia de Bruja" (ADC, Causas Criminales, Leg. 116, "Expediente contra Jacinto Layme... y Carlos layme...", f. 7), aunque no han salido a la luz detalles sobre una causa criminal contra ella. Estos fragmentos gemelos de información: el que Layme fuera un danzante y su esposa bruja, proporcionan una explicación puramente andina de la autoridad política de Layme, tan extraordinaria en un contexto en que él carecía de cargo alguno o de algún indicio de nobleza, poseída en diversos grados por José Gabriel Túpac Amaru, Pumacahua y Chillitupa. Sin embargo, esta interpreta-

ción debe mantenerse como provisoria, dada la fragilidad de la evidencia, es una circunstancia que surge como generalmente sucede, de la total carencia de interés de los interlocutores criollos o peninsulares en cualquier explicación cultural del malestar político y social. Sin embargo, esta hipótesis adquiere, por lo menos, alguna credibilidad adicional, si recordamos que en el movimiento de Lircay, estudiado por Pease, la fuente de los disturbios mesiánicos ocasionados por Pedro Alanya, se rastreó hasta su madre, que también parece haber sido una bruja; otro de los arrestados en Lircay era un hechicero (Pease 1974: 251).

Algunos ecos de esta dimensión mágico religiosa están presentes, en un sentido más general, en el radio de acción del movimiento. Ocongate es, por supuesto, el punto de partida para el festival religioso andino más importante, el Coyllur Riti. Poco después del inicio del movimiento, Carlos Layme fue invitado por los indios de Apu —nombre resonante por sí mismo con significado religioso— "con el fin de degollar un torillo" (*Ibid.* : f. 44), casi seguramente que era un *pago* por el éxito de la empresa. Separadamente, Jacinto Layme, acusado por la muerte de un tal Pedro Mateus, se defendió insistiendo que Mateus había sido asesinado por indios a pesar de sus objeciones. Layme refirió como "los indios conosiendolo a Mateus por uno de los que Havian ido a la guerra de Huilcaconca influyendo a la Indiada", lo atacaron y lo golpearon. Layme insistió que hubiera podido salvarle la vida a Mateus, pero "le encontraron los indios varios ataditos en unos trapos que llamaban *uncuña*, y dentro de ellos algunas figuras de lana amarradas como intumidas, cuya vista hizo que exclamasen los Indios sobre que era brujo, y que esa era la causa de haber influido en la pérdida de Huilcaconca por los polvos que echo" (*Ibid.* : ff. 53-54); y entonces lo mataron. Esta versión, vastamente diferente de la causalidad histórica, fue reforzada por dos testigos indios quienes, cuando fueron preguntados si el levantamiento no había sido perjudicial, replicaron que "les consta los graves perjuicios, *malos partos*, (y) atrasos en las sementeras" causados desde entonces (*Ibid.*: f. 36r).

No obstante, las insinuaciones de una mentalidad mágico-religiosa dentro de los levantamientos de Ocongate y Marcapata, no hay ninguna pista de mesianismo o aun de un "incanismo" más secular, que sí es evidente entre los criollos cuzqueños de 1780, 1805 y 1814. Aunque el movimiento nació como un foco local de apoyo a la revolución del Cuzco, rápidamente tomó el carácter de una protesta contra la explotación criolla —notablemente en contra del servicio de la mita en las haciendas del distrito— y también contenía algún sabor a guerra de castas, en la cual los intereses de clase tendían a estar subsumidos en distinciones étnicas. Este énfasis en la etnicidad reemplazó rápidamente los limitados propósitos de los indígenas de Ocongate, los cuales habían sido

que se mantuviera abolida la mita y que el tributo continuara sólo durante la "revolución por la patria". Inicialmente, Layme también había prometido a los indígenas de Ocongate que, por la revolución del Cuzco tendrían en adelante "audiencia abierta" en la ciudad, ambos en el sentido general y quizás también como una crítica a la relativa debilidad de la Real Audiencia del Cuzco después de 1800. Más aun, Layme había armado primero a los ayllus para prevenir que el contagio realista de Paucartambo infectara a los criollos de Ocongate. En gran medida, sin embargo, los asuntos circunscriptos a la "patria chica" eran, desde el principio, la base para el propósito más amplio de servir a la "patria". Quizás, para Layme, un cambio definitivo de perspectiva llegó cuando José Angulo escogió apoyar a los patriotas tibios de Ocongate, en lugar de hacerlo con la facción de Layme, más militante y totalmente indígena. Si los Layme se reunieron más tarde con Muñecas, lo hicieron para atestiguar que su segundo asalto sobre Ocongate fue solamente por un motivo de venganza personal contra los criollos de allí, no por ser agentes del cura insurgente.

Entonces, ¿cuánto se puede aproximar este movimiento, de relevancia fundamentalmente local, a una expresión de "utopía andina"? Hasta el punto de que habían algunas sugerencias de ser una guerra de castas en el reconocido intento de por lo menos algunos de sus participantes de "acabar con los españoles" parecería encajar bastante bien en la idea general. Los "españoles", blanco del movimiento, eran los criollos locales de Ocongate; presumiblemente, cualquier "utopía" absoluta se extendería hasta la exterminación, o por lo menos la exclusión, de todos los criollos. Este no parece haber sido el caso del movimiento de Ocongate: el mismo Layme nunca denunció o se distanció formalmente de los criollos revolucionarios como los Angulo o Ildefonso de las Muñecas. Como ocurrió con la rebelión de Túpac Amaru, parece haber una cierta discrepancia entre los propósitos y las visiones de los líderes y las de sus seguidores.

Así, el antagonismo de Layme frente a los criollos de Ocongate era menos amplio que el de los runa capturados de Marcapata, que veían el objetivo del movimiento en "acabar con todo español, y mestizo, y existir solamente los Indios" (*Ibid.* : ff. 6-7). Este testimonio no carece sin embargo de precedentes. En una conspiración de 1667, se registró en Huancavelica que "dentro de pocos días se avían de acabar los Españoles y avían de quedar solos los indios" (Pease 1982). Estas dos afirmaciones, separadas por 150 años, no eran quizás totalmente coincidentes, porque en la conspiración de 1667 fueron arrestados dos hijos de un Kukara de Quiquijana, un pueblo que brindó a Layme su apoyo desde el comienzo de su levantamiento. Si la conexión entre los dos testimonios es tenue, no es enteramente fantástica y, por lo menos, provee de ar-

gumentos para los que proponen una "utopía andina", que señala la persistencia de, precisamente, tales mentalidades, memorias del pasado y aspiraciones.

Sin embargo, por el momento, el concepto de "utopía andina" aparece todavía demasiado difuso como para proveer de un marco teórico para la recuperación de la historia de la gente andina nativa desde la conquista, concentrándose, como lo hace, en el fenómeno más espectacular y en las mentalidades "puras" sin prestar mucha atención en su dimensión comparativa a las historias regionales y locales, o la cronología, tiende a no dejar ver los intentos persistentes y cotidianos de la sociedad indígena para preservar sus derechos e incluso para crear nuevas oportunidades dentro de los procesos históricos de las eras colonial y republicana. Hay, por supuesto, un problema en la mayoría de la investigación etnohistórica, que al enfocar los elementos específicamente autóctonos de la cultura, puede dejar de lado la consideración de las relaciones de clase de los sectores indígenas con los criollos y mestizos, atenuando y distorsionando así la historia de las sociedades andinas. Sería lamentable si un enfoque en los aspectos más "utópicos" de la historia posterior a la conquista andina resultara en una visión unidimensional de la historia andina.

BIBLIOGRAFIA

Abreviaturas

ADC: Archivo Departamental del Cuzco

CDIP: *Colección Documental de la Independencia del Perú*, Lima

APARICIO VEGA, Manuel Jesús

1974 *El clero patriota en la revolución de 1814*, Cuzco.

BURGA, Manuel y Alberto Flores Galindo

1982 "La utopía andina", *Allpanchis*, XVIII, 20, Cuzco.

CAHILL, David

1984 a *Crown, Clergy and Revolution in Bourbon Peru: Diocese of Cuzco 1780-1814*, Tesis doctoral, University of Liverpool.

1984 b "Curas and Social Conflict in the Doctrinas of Cuzco, 1780-1814", *Journal of Latin American Studies*, XVI, Londres.

1986 "Caciques y tributos en la sierra sur del Perú después de los Túpac Amaru", ponencia al VII Simposio Internacional de Historia Económica, Instituto de Estudios Peruanos (en prensa).

1986 "Etnología e historia: los danzantes rituales del Cuzco a fines de la colonia", *Boletín del Archivo Departamental del Cuzco*, II, Cuzco.

CORNEJO BOURONCLE, Jorge

1956 *Pumacahua. La revolución del Cuzco de 1814*, Cuzco.

FISHER, John R.

1970 *Government and Society in Colonial Peru. The Intendant System. 1784-1814*, The Athlone Press, Londres "Royalism, Regionalism, and Rebellion in Colonial Peru. 1808-1815", *Hispanic American Historical Review*, LIX, 1

- FLORES GALINDO, Alberto
1986 *Europa y el país de los Incas: Utopía andina*, Lima.
- HAMNETT, Brian R.
1978 *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú: liberalismo, realeza y separatismo (1800-1834)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HUNEFELDT, Christine
1978 "Los Indios y la Constitución de 1812", *Allpanchis*, XI-XII, Cuzco.
1983 "Comunidades, curas y comuneros hacia fines del período colonial: ovejas y pastores indomados en el Perú", *Hista*, II, Lima.
- KAPSOLI, Wilfredo
1984 *Ayllus del sol: anarquismo y utopía andina*, Lima.
- OPHELAN GODOY, Scarlett
1979 "La rebelión de Túpac Amaru: organización interna, dirigencia y alianzas", *Histórica*, III, 2, Lima.
1983 "Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y Alto Perú", *Historia y Cultura*, XVI, Lima.
1985 *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Perú and Upper Peru*, Böhlau Verlag, Colonia.
- OSSIO A., Juan M. Comp.
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima.
- PEASE G.Y., Franklin
1974 "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)", *Revista del Museo Nacional*, XL, Lima.
1982 "Mesianismo andino e identidad étnica: continuidades y problemas", *Cultura*, V, 13, Quito.
- REYES FLORES, Alejandro
1983 *Contradicciones en el Perú colonial (región central: 1650-1810)*, Universidad de San Marcos, Lima.

- ROSTWOROWSKI, María
1984 "El baile en los ritos agrarios andinos (Sierra Nor-Central, siglo XVII)", *Historia y Cultura*, XVII, Lima.
- TE PASKE, John J, y Herbert Klein
1982 *The Royan Treasuries of the Spanish Empire in America*, Durham.
- TORD NICOLINI, Javier y Carlos Lazo
1981 *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas sociales (Perú colonial)*, Lima.